

Erike Couto Lourenço

**“QUE HOMEM HÁ, QUE VIVA E NÃO VEJA A MORTE? OU QUE LIVRE A SUA
ALMA DAS GARRAS DO ŠĚ’ÔL?” (SI 89,49)
ESTUDO LITERÁRIO-TEOLÓGICO DO ŠĚ’ÔL NO SALTÉRIO HEBRAICO.**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

Erike Couto Lourenço

**“QUE HOMEM HÁ, QUE VIVA E NÃO VEJA A MORTE? OU QUE LIVRE A SUA
ALMA DAS GARRAS DO ŠĚ’ÔL?” (SI 89,49)
ESTUDO LITERÁRIO-TEOLÓGICO DO ŠĚ’ÔL NO SALTÉRIO HEBRAICO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

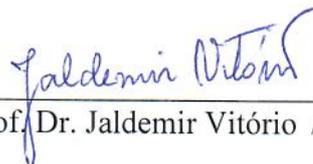
Erike Couto Lourenço

**“QUE HOMEM HÁ, QUE VIVA E NÃO VEJA A MORTE? OU QUE
LIVRE A SUA ALMA DAS GARRAS DO ŠĚ’ÔL?” (SI 89,49)
ESTUDO LITERÁRIO-TEOLÓGICO DO ŠĚ’ÔL NO SALTÉRIO HEBRAICO**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de abril de 2019.

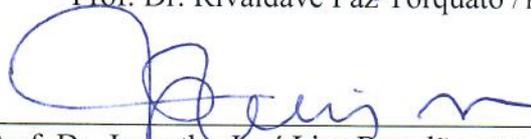
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE



Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão / UFMG (Visitante)

À minha esposa Gabriela, meu amor...

AGRADECIMENTOS

A Deus que, por sua imensa graça, guiou a minha vida até este momento.

À minha amada esposa, Gabriela, por todo carinho, compreensão e força dispensados em cada momento de dificuldade, durante a pesquisa e escrita deste trabalho. Faltam-me palavras para descrever tanto amor!

À minha família querida que, mesmo separada pela distância, está comigo a cada instante.

À minha família e amigos mineiros, presentes em minha jornada.

À CAPES pelo amparo financeiro, sem o qual não seria possível esta pesquisa.

Ao Prof. Jaldemir Vítório SJ pela orientação acadêmica, olhar atento e constante motivação ao longo da pesquisa.

Aos preciosos amigos Daniel e Erika pelos momentos de discussão, conversas descontraídas e muitas risadas, que fazem o percurso ser mais leve.

Ao Prof. Jacyntho pelo exímio pesquisador e carismática pessoa que é, uma inspiração para mim.

Ao amigo André pelo incentivo a cursar Teologia e seguir meus sonhos.

À amiga Aíla pelas conversas iniciais e exemplo de pesquisadora e ser humano.

À Zuleica pelos preciosos conselhos e conversas sobre esta pesquisa.

Aos meus colegas Suresh, Jackson, Karen, Márcio Pimentel, Rodolfo e tantos outros que proporcionaram momentos maravilhosos de estudos e de conversas.

Ao grupo de estudos Bíblia em Leitura Cristã pelos momentos preciosos de estudo, discussão e produção.

À FAJE, instituição que aprendi a amar e honrar, ao seu corpo docente, em especial aos professores Geraldo De Mori, Sinivaldo Tavares, Johan Koning, Luis Sureki, e aos funcionários, especialmente Bertolino, Zita e Aldair, que tanto auxiliaram com a busca bibliográfica e condutas burocráticas para a execução da pesquisa.

À FAE/UFMG, especialmente a Prof.^a Rosimar, coordenadora do NAPq, Adriane, Valéria e os membros da Câmara do NAPq, Prof. Edgar, coordenador do CENEX, Gláucia, chefe da Seção de Pessoal, e Juliane e Daisy, diretoras da FaE, cujo apoio para a obtenção da minha licença de estudos foi imprescindível para a concretização desta pesquisa.

A todos e todas, enfim, que de uma forma ou de outra deixaram alguma contribuição para meus estudos, formação e crescimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

O presente trabalho se dedica ao estudo do vocábulo *Šē'ól* no Saltério (ou Salmos) da Bíblia Hebraica. Através de uma abordagem literário-teológica comparativa, serão analisadas a terminologia, as concepções e as representações que *Šē'ól* possui ao longo dos Salmos, em leitura intratextual. Serão abordadas também as concepções e descrições do termo nos demais textos da BH, em leitura intertextual, bem como com algumas descrições do Submundo dos Mortos nos *corpora* literários dos povos do Oriente Próximo Antigo, a saber, mesopotâmios, cananeus, egípcios e hititas, em leitura extratextual. Estas diversas leituras e abordagens proporcionam uma melhor compreensão das nuances e dos estágios de desenvolvimento do *Šē'ól* entre os antigos israelitas e suas implicações na teologia do Antigo Testamento.

Palavras-chave: Sheol. Morte. Submundo. Bíblia Hebraica. Salmos.

ABSTRACT

The present work is dedicated to the study of the word *Šē'ôl* in the Psalter (or Psalms) of the Hebrew Bible. From a comparative literary-theological approach, will be analyzed the terminology, conceptions and representations of *Šē'ôl* in the Psalms, in intratextual reading. The conceptions and descriptions of the term in the other texts of the BH, in intertextual reading, will be approached, as well as some descriptions of the Underworld of the Dead in the literary *corpora* of the peoples of the Near East, namely, Mesopotamians, Canaanites, Egyptians, and Hittites, in extratextual reading,. These various readings and approaches provide a better understanding of the nuances and stages of the development of *Šē'ôl* among the ancient Israelites, and its implications in Old Testament theology.

Keywords: Sheol. Death. Underworld. Hebrew Bible. Psalms.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

acá.	acádio(a) (língua, palavra, povo)
ár.	árabe (língua, palavra)
aram.	aramaico(a) (língua, palavra, povo)
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
BHS	<i>Bíblia Hebraica Stuttgartensia</i> (5ª ed., 20ª impressão)
c.	<i>circa</i> , “cerca de”, “por volta de” (datas)
i.e.	isto é (exemplificação ou explicação)
gr.	grego(a) (língua, palavra, povo)
heb.	hebraico(a) (língua, palavra, povo)
KTU	<i>Keilalphabetische Texte aus Ugaric</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
NT	Novo Testamento
OPA	Oriente Próximo Antigo
<i>Pesh.</i>	<i>Peshitta</i>
<i>Pir.</i>	<i>Textos das Pirâmides</i>
pos.	posição (correspondente à página) nos livros digitais (<i>e-books</i>) dos leitores eletrônicos (<i>e-readers</i>) da Amazon Kindle
sem.	semítico(a) (família linguística)
sum.	sumério(a) (língua, palavra, povo)
<i>Targ.</i>	<i>Targum(s)</i> , versões da Bíblia Hebraica em aramaico palestinese
TM	Texto Massorético
trad.	traduzido, tradução
trans.	transliterado, transliteração
ugar.	ugarítico(a) (língua, palavra, povo)
v.	versículo
vv.	versículos
<i>Vulg.</i>	<i>Vulgata latina</i>

LIVROS BÍBLICOS E APÓCRIFOS (CITADOS)

Am	Amós	Lc	Lucas
Ap	Apocalipse	Lm	Lamentações
1Cr	Primeiro Livro de Crônicas	Lv	Levítico
2Cr	Segundo Livro de Crônicas	1Mc	Primeiro Livro dos Macabeus
Ct	Cântico dos Cânticos	2Mc	Segundo Livro dos Macabeus
Dn	Daniel	Na	Naum
Dt	Deuteronômio	Ne	Neemias
Ecl	Eclesiastes	Nm	Números
Esd	Esdras	Os	Oseias
Ex	Êxodo	2Pd	Segunda Carta de Pedro
Ez	Ezequiel	Pr	Provérbios
Gn	Gênesis	Rm	Carta aos Romanos
Hab	Habacuc	1Rs	Primeiro Livro dos Reis
Is	Isaías	2Rs	Segundo Livro dos Reis
Jn	Jonas	Sb	Sabedoria
Jó	Jó	Sl	Salmos
Jr	Jeremias	1Sm	Primeiro Livro de Samuel
Js	Josué	2Sm	Segundo Livro de Samuel
Jt	Judite	Sir	Sirácida (ou Eclesiástico)
Jz	Juízes	Zc	Zacarias

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO I (UGARÍTICO, ACÁDIO E OUTRAS)

Transliteração Acádia	Hieroglifos Uniliterais Egípcios	Transliteração Egípcia	Sinal Ugarítico	Transliteração Ugarítica	Alfabeto Hebraico
X		,		'a ou '	א
				'i	
				'u	
b		b		b	ב
g		g		g	ג
h		h		h	ח
X		h	X	X	X
d		d		d	ד
h		h		h	ה
w	ou	w		w	ו
z		z		z	ז
X		h		h	ח
t	X	X		t	ט
y	ou ou	j, i		y	י
k		k		k	כ
š		š		š	ש
l	ou	rw		l	ל
m	ou	m		m	מ
z	X	X		d	X
n	ou	n		n	נ
š	X	X		z	X
s	ou	s		s	ס
X		,		'	ע
p		p		p	פ
		f			X
š		d		š	צ
q		q		q	ק
r		r		r	ר
š		t		t	X
X	X	X		g	X
t		t		t	ת
š	X	X		ś	X
X	X	X	↓	.	X
			Divisor de Palavras		

Esta tabela foi baseada em SCHNIEDEWIND; HUNT, 2007, p. 151; GARDINER, 1957, p. 27.

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO II (GREGO *KOINÉ*)

Letra	Nome	Transliteração
α	<i>álpha</i>	<i>a</i>
β	<i>béta</i>	<i>b</i>
γ	<i>gámma</i>	<i>g</i> ¹
δ	<i>délta</i>	<i>d</i>
ε	<i>épsilon</i>	<i>e</i>
ζ	<i>zéta</i>	<i>z</i>
η	<i>éta</i>	<i>ē</i>
θ	<i>théta</i>	<i>th</i>
ι	<i>ióta</i>	<i>i</i>
κ	<i>káppa</i>	<i>k</i>
λ	<i>lámabda</i>	<i>l</i>
μ	<i>my</i>	<i>m</i>
ν	<i>ny</i>	<i>n</i>
ξ	<i>xi</i>	<i>x</i>
ο	<i>ómicron</i>	<i>o</i>
π	<i>pi</i>	<i>p</i>
ρ	<i>rhó</i>	<i>r</i>
ρ̇		<i>rh</i>
σ ζ	<i>sígma</i>	<i>s</i>
τ	<i>tau</i>	<i>t</i>
υ	<i>ýpsilon</i>	<i>y</i> ²
φ	<i>phi</i>	<i>ph</i>
χ	<i>chi</i>	<i>ch</i>
ψ	<i>psi</i>	<i>ps</i>
ω	<i>ōméga</i>	<i>ō</i>
·	<i>Espírito Áspero</i>	<i>h</i> ³

Sinais Diacríticos		
ή	Agudo	é̇
ῆ	Grave	è̇
ῶ	Circunflexo	ô̇
ϊ	Trema	ï
ὰ	Espírito Lene	X

Observações:

¹ Com "n" antes de γ, κ, ξ ou χ

² Torna-se "u" em ditongos: *au, eu, ēu, ou, ui*

³ Somente em vogais ou ditongos

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO III (HEBRAICO BÍBLICO)

Letra	Nome	Transliteração	Vogais					
א	'ālep	'	Longas			Breves		
ב	bêt	b	אָ	qāmeš gādôl	ā	א	pataḥ	a
ג	gîmel	g	אֵ	šērê	ē	אֶ	sĕgōl	e
ד	dālet	d	אִ	hîreq-yôd	î	אֲ	hîreq	i
ה	hê	h	אֹ	hōlem-wāw	ô	אֻ	qāmeš ḥāṭûp	o
ו	wāw	w	אֻ	hōlem	ō			
ז	zayin	z	אִי	šûreq	û	אֱ	qibbûš	u
ח	ḥêt	ḥ	Matres Lectionis			Semi-vogais		
ט	ṭêt	ṭ	אֵי	šērê-yôd duplicado	êy	אֵי	šĕwă sonoro ou mudo	ě
י	yôd	y	אֵי	sĕgōl-yôd duplicado	êy	אֵי	ḥāṭĕp pataḥ	ǎ
כ / כּ	kāp	k	אֵי	šērê-yôd	ê	אֵי	ḥāṭĕp qāmeš	ǒ
ל	lāmed	l	אֵי	sĕgōl-yôd	ê	אֵי	ḥāṭĕp sĕgōl	ě
מ / מּ	mēm	m	אֵי	qāmeš gādôl + hê	â			
נ	nûn	n	Outros sinais					
ס	sāmek	s	:	sôf pasûq (fim do versículo)	.			
ע	'ayin	'	ׁ	Dagesh Forte (consoante reduplicada)	p.e.: šš, bb, qq etc.			
פ / פּ	pê	p	ׂ	Dagesh Lene (pronúncia fricativa)	Mesma Transliteração das Letras			
צ / צּ	šādê	š	׃	hê + mappîq (aspiração)	āh			
ק	qôp	q	ׄ	pataḥ furtivo (inversão de pronúncia)	āḥ			
ר	rêš	r						
שׁ	śîn	ś						
שׂ	šîn	š						
ת	tāw	t						

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. CONCEPÇÕES DE SUBMUNDO NO ORIENTE PRÓXIMO ANTIGO	22
1.1. Introdução	22
1.2. Submundo mesopotâmico	24
1.2.1. Denominações para o Submundo	28
1.2.2. Localização cosmológica	28
1.2.3. Características	31
1.2.4. Habitantes	32
1.3. Submundo cananeu	34
1.3.1. Denominações para o Submundo	38
1.3.2. Localização Cosmológica	39
1.3.3. Características	41
1.3.4. Habitantes	42
1.4. Submundo egípcio	44
1.4.1. Denominações para o Submundo	46
1.4.2. Localização cosmológica	46
1.4.3. Características	47
1.4.4. Habitantes	48
1.5. Submundo hitita	50
1.5.1. Denominações para o Submundo	51
1.5.2. Localização cosmológica	51
1.5.3. Características	51
1.5.4. Habitantes	52
1.6. Simbolismo e interpretações	52
1.6.1. A imagem da Montanha Cósmica	52
1.6.2. A imagem das Águas Cósmicas	53
1.6.3. A ideia de ubiquidade do Submundo	53
1.6.4. O motivo do <i>Dying-and-rising god</i>	55
1.6.5. O motivo do <i>Chaoskampf</i>	59
1.6.6. As ideias do poderio da morte e do Submundo	61
1.6.7. Os motivos da invasão e da inversão do Mundo pelo Submundo	62
1.7. Conclusão	65
2. O ŠĚ'ÔL NA TRADIÇÃO BÍBLICA	67
2.1. Introdução	67
2.2. O que é o ŠĚ'ôl?	69
2.2.1. Semânticas principais	69
2.2.2. Hipóteses etimológicas	69
2.2.3. Sinônimos	72
2.3. Representações do ŠĚ'ôl na Bíblia Hebraica	74
2.3.1. Sepultura	74
2.3.2. Submundo	76
2.3.3. Experiência de morte	85
2.3.4. Personificação	86
2.3.5. Destino dos ímpios	89
2.4. Representações tardias do ŠĚ'ôl	91
2.5. Atitudes relativas aos mortos e ao ŠĚ'ôl	93

2.5.1. Dos vivos em relação aos mortos	93
2.5.2. Dos vivos em relação ao Šě'ôl.....	95
2.5.3. De YHWH em relação aos Mortos e ao Šě'ôl	99
2.6. Simbolismo e interpretações	103
2.6.1. Visões mitologizantes e demitologizantes sobre o Šě'ôl.....	103
2.6.2. A ambiguidade entre “túmulo” e “Submundo” no termo Šě'ôl	105
2.7. Conclusão	108
3. O ŠĚ'ÔL NO SALTÉRIO HEBRAICO	112
3.1. Introdução	112
3.1.1. Metodologia exegética	112
3.1.2. Crítica das formas (<i>Formgeschichte</i>).....	113
3.1.3. Crítica dos gêneros (<i>Gattungsgeschichte</i>).....	113
3.1.4. Crítica das tradições (<i>Traditionsgeschichte</i>)	114
3.2. Os gêneros dos Salmos	116
3.2.1. Hinos	116
3.2.2. Súplicas	117
3.2.3. Ações de graça	120
3.2.4. Outros	120
3.3. Reflexões preliminares sobre o Šě'ôl no Saltério.....	122
3.3.1. A classificação dos salmos com Šě'ôl segundo o gênero	122
3.3.2. Os salmos de súplica e de ação de graça e o Šě'ôl	122
3.3.3. A linguagem simbólica salmódica e o Šě'ôl.....	124
3.4. O Šě'ôl no Saltério Hebraico	127
3.4.1. Salmo 6	127
3.4.2. Salmo 9	134
3.4.3. Salmo 16	139
3.4.4. Salmo 18	145
3.4.5. Salmo 30	150
3.4.6. Salmo 31	157
3.4.7. Salmo 49	162
3.4.8. Salmo 55	169
3.4.9. Salmo 86	177
3.4.10. Salmo 88	181
3.4.11. Salmo 89	188
3.4.12. Salmo 116	194
3.4.13. Salmo 139	198
3.4.14. Salmo 141	204
3.5. Conclusão	209
4. EIXOS TEMÁTICOS DO ŠĚ'ÔL NOS SALMOS.....	210
4.1. Introdução	210
4.2. Síntese das representações	210
4.2.1. Šě'ôl como sepultura	210
4.2.2. Šě'ôl como Submundo	211
4.2.3. Šě'ôl como destinação dos ímpios	211
4.2.4. Šě'ôl como personificação.....	212
4.2.5. Šě'ôl como experiência de morte	214
4.3. Conclusão	215
CONCLUSÃO.....	217
REFERÊNCIAS	225

INTRODUÇÃO

Segundo a Pontifícia Comissão Bíblica, a Bíblia deve ser compreendida como tendo um “caráter ao mesmo tempo humano e divino”¹.

Enquanto Palavra de Deus colocada por escrito, a Bíblia tem uma riqueza de significado que não pode ser completamente captado nem emprisionado em nenhuma teologia sistemática. Uma das funções principais da Bíblia é aquela de lançar sérios desafios aos sistemas teológicos e de lembrar continuamente a existência de importantes aspectos da revelação divina e da realidade humana que algumas vezes foram esquecidos ou negligenciados nos esforços de reflexão sistemática. A renovação da metodologia exegética pode contribuir para esta tomada de consciência².

Seguindo essas diretrizes, este trabalho pretende analisar a terminologia, as descrições e as concepções do vocábulo hebraico *Šē’ōl*, presentes no Saltério (ou Salmos, heb. *tēhillīm*), um dos livros poéticos da Bíblia Hebraica (BH), como é conhecido o texto original do Antigo Testamento (AT) cristão.

O interesse pelo estudo do *Šē’ōl* iniciou-se a partir de pesquisas sobre temas relacionados à morte, presentes nas ações de Odisseu, narradas no Canto XII da Odisseia de Homero, como a *katábasis* e a *nékyia* do herói, bem como nas descrições dos domínios de *Aídēs* (Hades) e nas características das *psychai*, que habitavam a região dos mortos, ainda quando o autor se encontrava na graduação em Letras Clássicas (Universidade Federal de Minas Gerais).

Iniciado o mestrado em Teologia, decidiu-se seguir o estudo nesses temas, porém, agora, na obra fundante do judaísmo e do cristianismo, a *Bíblia*, e em torno da principal denominação do Submundo dos mortos³ entre os israelitas antigos, *Šē’ōl*.

As abordagens desta pesquisa foram principalmente: 1) a filológico-comparativa; 2) a literário-comparativa, com os textos próximo-orientais antigos; 3) a exegético-bíblica.

A escolha da abordagem filológico-comparativa se deve ao fato de a pesquisa ser baseada majoritariamente em textos escritos na língua hebraica (o material bíblico) e em outras línguas semíticas, como o acádio e o ugarítico (as demais literaturas do Oriente Próximo Antigo⁴).

A opção pela abordagem literário-comparativa se justifica porque, nas palavras de Treballe Barrera, a Bíblia “é uma obra oriental”, provinda “do mundo das literaturas

¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993.

² *Ibid.*

³ Doravante, somente “Submundo”.

⁴ Daqui em diante, OPA.

mesopotâmica, egípcia, cananea e hitita, que o descobrimento das bibliotecas e arquivos do antigo Oriente deram a conhecer”⁵. Academicamente, essa postura diante da BH já é bastante estabelecida. Porém, como Noegel afirma, há ainda muito pouca penetração dos estudos comparativos na forma de interpretar o texto bíblico que, de algum modo, lancem luzes sobre as doutrinas religiosas desenvolvidas a partir dele⁶.

Já a exegese é a metodologia aceita entre os pesquisadores para se fazer um estudo dos textos bíblicos que seja cientificamente fundamentado.

Ainda sobre a abordagem comparativa, há de se destacar a dificuldade de eleger uma metodologia específica para a pesquisa, além da comparação prática entre os dados literários. Não obstante, isso pode gerar equívocos, como o que Trebolle Barrera chama de *paralelomania*, que é a ênfase na ideia de que a Bíblia foi formada quase que completamente por empréstimos de uma determinada cultura, como se pensou sobre a BH na dependência das literaturas suméria e acádia, em especial a *Epopéia de Gilgámesh*⁷.

Um método comparativo salutar que pode evitar equívocos como esse, ainda nas palavras do autor, consiste em fazer uma *aproximação por contraste*, isto é, uma acentuação maior nas diferenças do que nas coincidências das literaturas e culturas em comparação⁸. Outro procedimento, ainda mais elevado, segundo ele, está em evitar inferir preliminarmente indícios de dependência de uma literatura da outra ou de influência de uma cultura sobre a outra⁹. Contudo, continua, “na hora de definir as relações de dependência entre os textos bíblicos e os extrabíblicos, só poderá ter-se em conta um detalhe do texto que previamente tenha sido bem caracterizado e que não seja possível explicar desde a perspectiva própria da literatura bíblica ou da religião de Israel”¹⁰.

Pode-se argumentar, contra a abordagem proposta, que a redação da BH se deu nos períodos do exílio e pós-exílio babilônicos, o que implicaria a posteridade dos estilos, da linguagem e, conseqüentemente, das concepções presentes no texto bíblico, em comparação com os estilos e as concepções cananeias, bem como de outros povos do OPA, muito mais

⁵ “La Biblia es una obra oriental. Proviene del mundo de las literaturas mesopotámica, egipcia, cananea e hitita, que el descubrimiento de las bibliotecas y archivos del antiguo Oriente ha dado a conocer.” (TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 149, *tradução nossa*).

⁶ NOEGEL, 2017, p. 134.

⁷ TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 152.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ “A la hora de definir las relaciones de dependencia entre los textos bíblicos y los extrabíblicos sólo podrá tenerse en cuenta un detalle del texto que previamente haya sido bien caracterizado y que no sea posible explicar desde la perspectiva propia de la literatura bíblica y de la religión de Israel.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

antigos¹¹. Comparar a tradição israelita com essas outras seria, portanto, desaconselhável, pois correr-se-ia o risco de anacronismo.

A este questionamento, Tromp responde que, quando se buscam paralelos entre tradições, não se tem a intenção de igualá-las, mas de aproximar dados, estilos, concepções, imaginário, crenças que se encontravam mais próximos temporal e geograficamente uns dos outros, como a cananea e a israelita, que os do mundo atual, como a cultura israelita e a ocidental, por exemplo¹². Se isso já não bastasse, afirma que a própria BH já apontava essa influência cananea, quando descrevia que o hebraico era afim à “língua de Canaã” (Is 18,19)¹³.

Portanto, comparar a BH com os escritos mesopotâmicos, cananeus, egípcios e hititas, isto é, com as literaturas próximo-orientais antigas, como se propõe nesta pesquisa, significa devolvê-la “ao seu mundo originário, fazendo dela um livro mais próximo da imensa literatura do antigo Oriente”¹⁴, algo evidenciado por seus gêneros, motivos, frases e termos comuns.

Trebolle Barrera compara essa mudança de paradigma, nos estudos bíblicos, àquela ocorrida nos estudos clássicos¹⁵. Burkert, por exemplo, reconheceu que os gregos não partiram do nada, pois existia antes, já no Oriente, uma literatura altamente desenvolvida¹⁶, sendo fácil ver que “a primeira filosofia grega deve muito às tradições precedentes em um duplo sentido: o mito cosmogônico, ou ‘histórias da criação’, [...] e a literatura sapiencial”¹⁷, já que ambos os gêneros aparecem, não casualmente, nas duas obras de Hesíodo, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, que apareceram próximas à data em que os gregos adotaram pela primeira vez o sistema de escrita alfabético (de origem semítica)¹⁸. Ele sugere ainda que os conceitos matemáticos e astronômicos, que apareceram na Grécia arcaica, procederam da ciência babilônica¹⁹. Outro pesquisador, West, afirma que “a influência próximo-oriental [sobre os gregos] não deve ser rebaixada como um fenômeno marginal, a ser invocada

¹¹ Cf. TROMP, 1969, p. 3.

¹² *Ibid.*, p. 4.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ “Ahora, además, dos siglos de hallazgos arqueológicos han devuelto la Biblia a su mundo originario, haciendo de ella un libro más junto a la inmensa literatura del antiguo Oriente.” (TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 150, *tradução nossa*).

¹⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁶ BURKERT, 2002, p. 59. Cf. TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 150.

¹⁷ “Es fácil ver que lo que consideramos la primera filosofía griega debe mucho a las tradiciones precedentes en un doble sentido: el mito cosmogónico, o ‘historias de creación’ [...], y la literatura sapiencial.” (BURKERT, 2002, p. 59, *tradução nossa*).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

ocasionalmente para explicar peculiaridades isoladas. Ela foi persuasiva em muitos níveis e na maior parte do tempo”²⁰.

Esses paralelos podem ser evidenciados levando-se em consideração diferentes pontos de vista, a depender da área em que o pesquisador se encontra ou do objetivo o qual pretende alcançar: filológico (língua, léxico, empréstimos), literário (gêneros, imagens retóricas, fórmulas poéticas e narrativas), religioso (concepções cosmológicas, teológicas e antropológicas), político-econômico (mudanças, guerras, acontecimentos históricos), arqueológico (artefatos e vestígios de história material), etc.

Portanto, apesar da problemática e da crítica em torno da metodologia, as pesquisas comparativas nos estudos bíblicos têm se mostrado promissoras²¹. O próprio Treballe Barrera desenvolveu um breve estudo comparativo da geografia da morte e do imaginário do Submundo entre os israelitas, de um lado, e dos sumérios, babilônios, cananeus, egípcios e gregos arcaicos, de outro, aos moldes do que se fará no decorrer da presente pesquisa²².

Quanto aos Salmos, foco principal deste trabalho, algumas considerações são necessárias. Compostos em língua hebraica, não possuem uma autoria única, como tradicionalmente se atribuía a Davi, mas sim tão diversificada quanto a datação de cada um deles (autoria anônima, desconhecida, pseudoepígrafa, etc.).

Esse livro bíblico se destaca em relação ao uso do termo *Šē’ôl* porque, além de possuir o maior número das ocorrências do termo na BH (são 16 ocorrências, além dos inúmeros sinônimos e referências indiretas), possui os mais diferentes sentidos ou representações do termo de acordo com o gênero literário do salmo em questão (salmo de súplica, de ação de graças, sapienciais, etc.), conforme Gunkel e outros estudiosos propuseram²³.

²⁰ “Near Eastern influence cannot be put down as a marginal phenomenon to be invoked occasionally in explanation of isolated peculiarities. It was pervasive at many levels and at most times.” (WEST, 1997, p. 59, *tradução nossa*). Cf. TREBALLE BARRERA, 2008, p. 151-152.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 152.

²² *Ibid.*, p. 227-241. Treballe Barrera afirma, por exemplo, que “o *Šē’ôl* bíblico corresponde ao *Arallû* mesopotâmico ou ‘país sem retorno’ e ao Hades ou Averno do qual nada retorna [...]. O mundo inferior é o caminho de ‘não voltar’ ou ‘o país sem retorno’ (*KUR.NU.GIA* em sumério, *Arallû* ou *Irkalla* em acádio): ‘antes de partir para não voltar/ ao país das trevas e sombras da morte’ (Jó 10,21), ‘Porque passarão os anos / e eu me irei pelo caminho de ‘não retorno’ (Jó 16,22)”. [El mundo inferior es el camino de «no volver» o «el país sin retorno» (*KUR.NU.GIA* en sumerio, *arallû* o *ir-kalla* en acadio): ‘antes de partir para no volver / al país de las tinieblas y sombras de muerte’ (Job 10, 21), ‘Porque pasarán los años / y yo me iré por el camino de ‘no volver’ (Job 16, 22)]. (*Ibid.*, p. 229, *tradução nossa*). Ele afirma que o termougar. *wrd*, cognato ao heb. *yārad*, “descer”, aparece nos textos de Ugarit para designar a ida dos mensageiros de Baal à morada de Mot, no Submundo, e que os egípcios criam que a localização do Submundo estava em uma montanha no poente, algo refletido na literatura judaica tardia sobre as visões de Enoque (*Ibid.*, p. 233).

²³ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 70-71, 86-97.

Porém, essas análises não devem se restringir somente ao âmbito do saltério, mas, também, adotar as leituras intertextual e extratextual. Sobre a intertextual, Gunkel diz que:

Há de tomar-se em consideração, ademais, a possível existência de Salmos e outras composições semelhantes fora do saltério. Somente assim poderemos entender esse tipo de poema, incluso os do saltério. Uma das causas principais da imagem tão confusa que oferece o estado atual do estudo dos Salmos é precisamente ter-se esquecido esta literatura paralela. [...] Se um determinado poema apresenta uma verdadeira relação interna com nossos Salmos, nos é indiferente o fato de que tal poema encontra-se dentro ou fora do cânon, dentro ou fora dos limites de Israel. [...] Há aqui alguns exemplos [...]: o cântico do mar de Moisés (Ex 15); o canto de ação de graças de Ana (1Sm 2); o de Davi (2Sm 22); que reaparece em Sl 18; o de Jonas (Jn 2) e o de Ezequias (Is 38,9ss), ademais de alguns fragmentos de Salmos intercalados no livro das Crônicas (1Cr 16,8ss). Nos deuterocanônicos, os cantos de Tobias (Tb 13) e de Judite (Jt 16). E no Novo Testamento mesmo, os cânticos de Maria (Lc 1,46ss) e de Zacarias (Lc 1,67ss).²⁴

Como se vê, tais poemas se encontram fora dos Salmos, na literatura extrabíblica judaica e no NT, lugares com alguns tipos de composição poética, ou mesmo hinos e cânticos inteiros, comparáveis com os do saltério hebraico.

Contudo, Gunkel afirma a necessidade de se fazer também uma leitura comparativa com os textos do OPA:

Porém, não podemos reduzir-nos ao povo de Israel; é necessário que nos adentremos, ademais, na lírica dos outros povos da Antiguidade para ver se neles descobrimos algo parecido. Desde há algumas décadas conhecemos a riquíssima poesia cultural dos babilônicos e assírios, muitas de cujas produções, descobertas já desde há muito tempo, mas às quais tem-se prestado muito pouca atenção, mostram uma profunda analogia com os Salmos bíblicos. Ultimamente tem-se demonstrado, ademais, que também a poesia cultural do Egito conheceu uma época de esplendor digna de ser considerada em conta e que se pode comparar com a alcançada pela poesia cultural hebraica. *O descobrimento destas obras do Antigo Oriente tem sido o acontecimento mais significativo para o estudo dos Salmos em todo o século XIX*²⁵.

²⁴ “Hay que tomar en consideración, además, la posible existencia de salmos u otras composiciones semejantes fuera del salterio. Sólo así podremos entender este tipo de poemas, incluidos los del salterio. Una de las causas principales de la imagen tan confusa que ofrece el estado actual del estudio de los salmos es precisamente el haber olvidado ésta literatura paralela. [...] Si un poema determinado presenta una verdadera relación interna con nuestros salmos, nos es indiferente el hecho de que tal poema se encuentre dentro o fuera del canon, dentro o fuera de los límites de Israel. [...] He aquí algunos ejemplos [...]: el “canto de acción de gracias” de Ana (1Sm 2); el de David (2Sm 22), que reaparece en Sal 18; el de Jonás (Jon 2) y el de Ezequías (Is 38,9ss), además de algunos fragmentos de salmos intercalados en el libro de las Crónicas (1Cro 16,8ss). En los deuterocanónicos, los cantos de Tobías (Tob 13) y de Judit (Jdt 16). Y en el mismo Nuevo Testamento, los cánticos de María (Le 1,46ss) y de Zacarías (Le 1,67ss).” (GUNKEL, 1984, p. 20, *tradução nossa*).

²⁵ “Sin embargo, no podemos reducirnos al pueblo de Israel; es necesario que nos adentremos, además, en la lírica de los otros pueblos de la Antigüedad para ver si en ellos descubrimos algo parecido. Desde hace algunas décadas conocemos la riquísima poesía cultural de los babilonios y asirios, muchas de cuyas producciones, descubiertas desde hace ya mucho tiempo, pero a las que se ha prestado muy poca atención, muestran una profunda analogía con los salmos bíblicos. Ultimamente se ha demostrado, además, que también la poesía cultural de Egipto conoció una época de esplendor digna de ser tenida en cuenta y que se puede comparar con la alcanzada por la poesía cultural hebrea. El descubrimiento de estas obras del Antigo Oriente ha sido el

Portanto, ainda que se diferenciasssem, em alguns aspectos, de suas concepções, como uma visão mais atenuada de Submundo, sem o terror imaginado pelos seus vizinhos²⁶, é bastante provável que os autores bíblicos tenham recebido influxos de fontes externas, como mesopotâmicas, cananeias e egípcias, para formarem a semântica e a imagética do *Šē'ôl*. Tal dinâmica foi impulsionada pelos escribas de Israel, que, bem instruídos e letrados, tanto nas suas próprias tradições e línguas como nas estrangeiras, foram capazes de transitar entre as diferentes culturas do OPA, nas quais estavam inseridos, compor os textos que formariam a BH, influenciados por essas trocas, e transmiti-las para as gerações futuras²⁷.

Portanto, pode-se definir esta pesquisa como comparativa literário-teológica, isto é, estuda o *Šē'ôl* presente nos Salmos, contrastando as diferentes semânticas encontradas nesse livro, em uma leitura intratextual; entre outras representações do termo nos demais textos da BH, em uma leitura intertextual; comparando-as também com as diferentes descrições de Submundo nos *corpora* literários de quatro povos do OPA, a saber, mesopotâmios (sumérios e babilônios), cananeus (ou ugarítios), egípcios e hititas, em uma leitura extratextual.

A importância desta pesquisa, portanto, é grande para a reflexão teológica cristã, pois, além de lhe oferecer uma compreensão mais sólida da semântica do termo *Šē'ôl*, das concepções e do imaginário os quais carrega, e das representações em torno do vocábulo ao longo do AT, certamente contribuirá para as pesquisas sobre a escatologia individual do NT e da tradição cristã posterior, como o desenvolvimento das ideias de Céu (ou Paraíso) e Inferno²⁸.

No Capítulo Primeiro, serão abordadas as diversas crenças e descrições do Submundo, dadas pelos povos que habitavam a região do OPA, sem, todavia, se considerar o Submundo israelita²⁹.

Como este trabalho assume a perspectiva literário-teológica, primeiramente será descrita, nas introduções de cada tópico e a partir das pesquisas recentes dos acadêmicos mais

acontecimiento más significativo para el estudio de los salmos en todo el s. XIX.” (*Ibid.*, p. 21-22, tradução e grifo nossos).

²⁶ COLLINS, 2002, p. 364.

²⁷ É o que se percebe nas palavras do autor de Ben Sirá, ao aconselhar um certo escriba: “exerce o seu cargo no meio dos poderosos e comparece diante dos que governam. Percorre terras de nações estranhas, conhece por experiência o que há de bom e de mau entre os homens” (Sir 39,4) (cf. VAN DER TOORN, 2009, p. 53).

²⁸ No judaísmo pós-exílico babilônico, o *Šē'ôl*/Hades é dividido em vários compartimentos, uns para os justos e outros para os injustos (1En 22) (*Ibid.*, p. 77).

²⁹ Uma observação importante refere-se às transliterações de palavras sumérias e acádias. Quando não vierem acompanhadas das siglas de suas respectivas línguas (cf. Lista de abreviaturas e siglas), deverão ser compreendidas do seguinte modo: se estiverem grafadas com letras maiúsculas, serão palavras sumérias; se com minúsculas, acádias.

destacados em cada literatura, a cosmologia de cada povo, dando-se destaque para o lugar do Submundo em sua estrutura e como era a relação dos deuses, do mundo e dos homens com esse nível do cosmo. Em seguida, serão detalhados os diversos aspectos do Submundo, com suas diferentes denominações, características, visões e concepções. Finalmente, serão traçadas algumas conclusões a partir do que foi exposto, sendo apontadas as implicações simbólico-teológicas de suas concepções de Submundo.

O Capítulo Segundo se deterá ao Submundo tal qual fora crido pelos israelitas, compiladores do livro bíblico, focado neste trabalho. Analisar-se-á primeiramente o termo *Šē'ôl* sob a abordagem filológico-comparativa, a qual será seguida de um estudo das características, representações imagéticas e sinônimos do termo ao longo dos livros do AT. Neste ponto, porém, serão excluídas as ocorrências no livro dos Salmos, a serem estudadas no capítulo seguinte.

No Capítulo Terceiro, serão vistas as ocorrências do *Šē'ôl* que aparecem no livro dos Salmos. Far-se-á uma análise exegética de cada uma delas e, em caso de estarem no mesmo salmo, também de seus sinônimos, apontando-se como se relacionam, de um lado, com a semântica e o imaginário do *Šē'ôl* do restante do AT, vistos no Capítulo Segundo, e, de outro, com as concepções de Submundo dos povos do OPA, vistas no Capítulo Primeiro. Para isso, recorreu-se ao aporte da crítica das formas, dos gêneros e das tradições, objetivando um melhor embasamento para as interpretações das ocorrências salmódicas do termo, evitando, assim, conclusões distantes (ou mesmo equivocadas) do contexto geral do salmo estudado.

O Capítulo Quarto oferecerá um sumário dos eixos temáticos encontrados em torno do *Šē'ôl*, isto é, suas representações ao longo do saltério hebraico.

Finalmente, segue-se a este a Conclusão da pesquisa, em que não somente se pode compreender sua importância, mas também vislumbrar novos horizontes e temas para futuras pesquisas.

Todas as traduções de versículos e textos bíblicos são de nossa autoria. O destaque do paralelismo dos membros (lat. *parallelismus membrorum*) de cada hemistíquio, de um determinado versículo estudado, ocorrerá do seguinte modo: a¹) primeiro membro, b¹) segundo membro, c) terceiro membro isolado (se houver), a²) paralelo do primeiro membro, b²) paralelo do segundo membro (o número de pares de letras podem variar conforme a quantidade de membros). Por exemplo, Pr 5,5, “a¹) Os seus pés b¹) descem à morte; a²) os seus passos b²) conduzem ao *Šē'ôl*”. Porém, quando se pretender fazer simples destaque de um ou mais termos ou expressões, em paralelismo ou não, tanto em versículos em hebraico

como nos traduzidos, os elementos aparecerão em **negrito**. Por exemplo, Is 14,15, “Mas ao **Šě’ól** serás rebaixado, para os recônditos do **buraco**”. Todas as raízes hebraicas são apresentadas somente com as consoantes. Já os verbos hebraicos estão na forma da terceira pessoa masculina singular do perfeito do grau *qal*, excetuando-se os casos dos verbos côncavos (isto é, cuja letra mediana da raiz é *ḥōlem-wāw*, *šûreq* ou *ḥîreq-yôd*), que estarão na forma infinitiva absoluta, e dos demais, que serão seguidos de referências a outros graus (*nifal*, *piel*, *pual*, *hifil*, *hofal* ou *hitpael*) e seus respectivos significados.

Esperamos que esta pesquisa contribua para uma melhor compreensão da semântica do *Šě’ól* nos Salmos, em específico, e no restante da BH, em geral. Esta pesquisa, ao oferecer análises literárias e exegético-teológicas da “expressão linguística”³⁰ e dos “aspectos contingentes das expressões humanas”³¹ do AT em torno do *Šě’ól*, insere-se no movimento de renovação dos estudos bíblicos, incentivados pelo documento da Pontifícia Comissão Bíblica, visando a construção do saber teológico na vida das comunidades cristãs. Mais que isso, espera-se que esta reflexão teológica alcance também todo aquele que possua um ávido interesse, religioso ou não, pela Bíblia, podendo, assim, adquirir uma melhor compreensão da ideia israelita dos domínios da morte, iluminada pelas mais recentes pesquisas e discussões no campo dos estudos bíblicos no Brasil e no mundo.

³⁰ PONTIFÍCIA Comissão Bíblica, 1993.

³¹ *Ibid.*

1. CONCEPÇÕES DE SUBMUNDO NO ORIENTE PRÓXIMO ANTIGO

1.1. Introdução

Por OPA é conhecida a região que abarca os atuais países Irã, Iraque, Síria, Líbano, Israel e Egito. Habitada por diferentes povos, línguas e civilizações, viu florescer também uma extensa literatura entre os sécs. XXX e II a.C., que ficou enterrada e esquecida por muito tempo sob as areias do deserto em tabuinhas de argila e finos papiros, até ser descoberta em missões arqueológicas europeias à região a partir do séc. XVIII d.C., quando pôde ser, enfim, decifrada e estudada pelos pesquisadores.

Revelaram-se, assim, *corpora* literários sobre diversos assuntos, dentre os quais estão a morte e o pós-morte, temas importantes para este estudo. Tais textos antigos apontaram que culturas tão diferentes entre si, como a sumero-babilônica, a cananeia, a hitita e a egípcia, possuíam aspectos e motivos semelhantes sobre o Submundo, o que não é surpreendente, dadas as constantes trocas comerciais e culturais ocorridas por toda aquela região.

Para esses povos, a realidade era uma combinação de elementos do mundo observável (céu visível, sol, lua, estrelas, planetas, terra e mar) e do mundo imaginado (o Submundo e as regiões inferiores cósmicas)¹, que, segundo Walton, se relacionava diretamente com o que havia de mais intrínseco em seus pensamentos e modos de vida². As ideias de dualidade e a polaridade da realidade, não somente ligadas a aspectos concretos (cidades/montanhas, terras cultivadas/terras incultivadas, perto/longe), mas também simbólicos (ordem/desordem, vida/morte) e morais (bom/mau), que anteriormente eram vivenciadas e compartilhadas por essas civilizações, atualmente são acessadas somente através de seus textos escavados e estudados. Entender como essas ideias se relacionavam com a cosmologia e as crenças religiosas, as práticas rituais e a mitologia dessas civilizações, é crucial para uma melhor compreensão da imagética e do simbolismo que possuíam³.

Por isso, antes de serem apresentadas as concepções próprias de Submundo de cada uma das civilizações orientais, é mister expor algumas informações preliminares, que consistem em concepções gerais de sua geografia cósmica, algumas imagens utilizadas para representá-la miticamente e a localização do Submundo em seus esquemas cosmológicos.

Segundo Walton, pode-se afirmar que o OPA via o cosmo no seguinte arranjo básico:

¹ Cf. MACDOUGAL, 2014, p. 71-72.

² WALTON, 2006, p. 127.

³ Cf. MACDOUGAL, 2014, p. 71-78.

A Terra estava no centro, com os Céus acima e o Submundo abaixo. Em geral, as pessoas criam que havia um único continente em forma de disco. Esse continente tinha altas Montanhas nas bordas que sustentavam o Céu, o qual eles pensavam ser algo sólido (quer imaginado como uma tenda, quer como um domo mais substancial). Os Céus, onde a divindade habitava, estavam acima do Céu visível, e o Submundo estava debaixo da Terra. Em algumas partes da literatura mesopotâmica, os Céus eram entendidos serem feitos de três discos sobrepostos com pavimentos de vários materiais. O que eles observavam os levaram a concluir que o Sol e a Lua se moviam, grosso modo, nas mesmas esferas e nos mesmos caminhos. O Sol se movia através do Céu durante o dia e, então, se movia durante a noite para o Submundo, onde atravessava debaixo da Terra para o seu lugar de nascimento até o próximo dia. As estrelas estavam encravadas no Céu e se moviam em rotas através de estações ordenadas. Fluindo ao redor de todo esse cosmo estavam as Águas Cósicas, que eram retidas pelo Céu, e nas quais a Terra flutuava, apesar de eles conceberem a Terra como sustentada por pilares. A precipitação se originava das águas retidas pelo Céu, que caíam sobre a Terra por meio de aberturas no Céu⁴.

Segundo Brandão, cada divindade mesopotâmica era responsável por um nível cosmológico:

Ánu pelo Céu; Ea (ou Enki) pelo Apsu, o abismo subterrâneo; e Énilil pela superfície da terra. De acordo com o pensamento babilônico, o universo é constituído por três camadas: a superior, morada de Ánu, assemelha-se a um reservatório que contém as águas do alto, as quais, quando se rompem as comportas, provocam o dilúvio; a camada central, domínio de Énilil, compreende uma parte de terra firme rodeada por todos os lados pelo mar; finalmente, a morada de Ea é constituída pelas águas subterrâneas que alimentam as fontes [...]⁵.

Como Walton afirma⁶, tal esquema estava presente, ainda que com pequenas diferenças, entre os mesopotâmios⁷, cananeus⁸, egípcios⁹ e hititas¹⁰.

Terminadas essas explicações preliminares sobre a cosmologia compartilhada por todo o OPA, e algumas de suas imagens e ideias comuns, seguem-se propriamente as exposições

⁴ “The earth was in the middle with the heavens above and the netherworld beneath. In general people believed that there was a single continent that was disk-shaped. This continent had high mountains at the edges that held up the sky, which they thought was somewhat solid (whether it was envisioned as a tent or as a more substantial dome). The heavens where deity dwelt were above the sky, and the netherworld was beneath the earth. In some of the Mesopotamian literature the heavens were understood to be made up of three superimposed disks with pavements of various materials. What they observed led them to conclude that the sun and the moon moved in roughly the same spheres and in similar ways. The sun moved through the sky during the day and then moved during the night into the netherworld, where it traversed under the earth to its place of rising for the next day. The stars were engraved on the sky and moved in tracks through their ordained stations. Flowing all around this cosmos were the cosmic waters, which were held back by the sky, and on which the earth floated, though they conceived of the earth as supported on pillars. Precipitation originated from waters held back by the sky and fell to the earth through openings in the sky.” (WALTON, 2006, p. 156, *tradução nossa*).

⁵ BRANDÃO, 2017, p. 170.

⁶ WALTON, 2006, p. 156.

⁷ Cf. VERDERAME, 2017, p. 36-37.

⁸ Cf. WYATT, 2009, p. 162. Noegel, por sua vez, detalha este esquema básico apresentado: 1) Céus (*šmm*); 2) Céus com Estrelas (*šmm*); 3) Terra (*'arš*); 4) Abismo(s) (*thm[t]*); e 5) Submundo (*'arš*) (NOEGEL, 2017, p. 126).

⁹ Cf. ASSMANN, 2002, p. 134.

¹⁰ Cf. GÖRKE, 2012, p. 45.

das concepções de Submundo de suas principais civilizações (mesopotâmica, cananeia, egípcia e hitita).

1.2. Submundo mesopotâmico

A Mesopotâmia (gr. *Mesopotamía*, “[o que está] entre os rios”) é a região banhada pelos rios Tigres e Eufrates (atual Iraque). Como parte do OPA, estabeleceram-se e circularam ali diversos povos e impérios, dos quais se destacam os sumérios e os babilônios.

O povo sumério, que começou a se fixar na região ao sul da Mesopotâmia por volta de 4500 a.C. e cessou de existir por volta de 1750 a.C.¹¹, tinha origem desconhecida e era falante de uma língua isolada, aglutinativa, que não se relaciona com nenhuma família ou ramo linguísticos conhecidos¹². Porém, foram os criadores de um dos sistemas de escrita mais antigos e utilizados na Antiguidade, especialmente pelos babilônios: a escrita cuneiforme¹³.

Já os babilônios eram semitas originários de Acade, mas foram conhecidos por essa alcunha devido à cidade para a qual se dirigiram, a Babilônia. A língua levada por eles, uma variação do antigo acádio, cujo sistema de escrita é uma adaptação do cuneiforme sumério, acompanhou a crescente hegemonia da Babilônia sobre a região, ao ponto de se tornar uma língua franca desde aproximadamente o séc. XVIII a.C, quando houve a queda da III dinastia suméria de Ur e a ascensão do poderio imperial babilônico com Hammurabi, até a época de Nabucodonosor II, com o império neobabilônico (séc. VII-VI a.C.). Durante esse longo período de pontos altos e baixos na história babilônica, a língua acádia foi utilizada para a compilação de textos não somente de carácter administrativo, tarifário e legal, mas também de teor religioso (hinos, encantamentos, rituais) e literário (mitos, épicos, admoestações), cuja maior parte era legado sumério, preservado, versado e difundido pelas escolas escribas, bibliotecas e arquivos reais babilônicos¹⁴.

Como qualquer cultura antiga, os babilônios refletiam sobre a morte e o Além. Porém, dos poucos textos mítico-épicos, comparados ao restante do *corpus* mesopotâmico, que chegou até os dias atuais, as obras que mais se destacam pelos detalhes sobre as concepções e características do Submundo crido por eles são *Descida de Ishtar ao Submundo*¹⁵ e *Epopéia de Gilgámesh*. Essas tradições percorreram todo o OPA por quase dois milênios de existência

¹¹ Cf. KRAMER, 1963, p. 33.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 42-43.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 166, 302.

¹⁴ Cf. LAMBERT, 1975, p. 179-184.

¹⁵ Para a tradução da obra acádia em língua portuguesa, cf. BRANDÃO, 2019. A obra suméria precursora é *Descida de Inanna ao Submundo* (cf. LAPINKIVI, 2010, p. 35).

dos babilônios, mas entraram em contato com a sociedade israelita de forma substancial durante os períodos neoassírio e neobabilônicos (entre 800 e 500 a.C.)¹⁶, especialmente a partir do exílio da população de Judá sob Nabucodonosor II (597 a.C.)¹⁷, contribuindo, assim, para o incremento das já existentes, e até divergentes, conceituações de Submundo no pensamento hebraico, perceptível no AT, como se verá nos capítulos seguintes desta pesquisa.

A *Epopéia de Gilgámesh* é a narração do herói Gilgámesh, parcialmente humano e divino, que, juntamente com seu amigo Enkídu, empreende diversas missões, como a busca pela imortalidade através da consulta ao herói que se salvara do Dilúvio, Ut-napíshti, a fim de alcançar a erva da vida eterna.

Após Enkídu falecer no meio da trama (VII, 251-267), Gilgámesh encontra a taberneira Shidúri, a qual ouve do herói lamentações sobre sua condição mortal e indagações sobre como alcançar Ut-napíshti. Após isso, na versão paleobabilônica do épico (*Epopéia de Gilgámesh Paleo-babilônica* X Si III,1-14), Shidúri o questiona da seguinte maneira:

Linha	Texto acádio ¹⁸	Texto traduzido ¹⁹
1	^d GIŠ e-eš ta-da-a-al	Gilgámesh, por onde vagueias?
2	ba-la-tam ša ta-sa-ḫa-ḫu-ru la tu-ut-ta	A vida que buscas não a encontrarás:
3	i-nu-ma ilū(dingir) ^{mes} ib-nu a-wi-lu-tam	Quando os deuses criaram o homem,
4	mu-tam iš-ku-nu a-na a-wi-lu-tim	A morte impuseram ao homem,
5	ba-la-tám in-a qá-ti-šu-nu iṣ-ša-ab-tu	A vida em suas mãos guardaram.
6	at-ta ^d GIŠ lu ma-li ka-ra-aš-ka	Tu, Gilgámesh, repleto esteja teu ventre,
7	ur-ri ù mu-šī ḫi-ta-ad-dú at-ta	Dia e noite alegre tu,
8	u4-mi-ša-am šu-ku-un ḫi-du-tam	Cada dia estima a alegria,
9	ur-ri ù mu-šī su-ur ù me-li-il	Dia e noite dança e diverte!
10	lu ub-bu-bu šú-ba!(KU)-tu-ka	Estejam tuas vestes limpas,
11	qá-qá-ad-ka lu me-si me-e lu ra-am-ka-ta	A cabeça lavada, com água estejas banhado!
12	šú-ub-bi še-eḫ-ra-am šā-bi-tu qá-ti-ka	Repara na criança que segura tua mão,
13	mar-ḫī-tum li-iḫ-ta [ad-da-am] in-a su-ni-ḫa]	Uma esposa alegre-se sempre em teu regaço:
14	an-na-ma šī[m-ti a-wi-lu-tim?]	Esse o fado da humanidade.

Porém, o Submundo é descrito propriamente antes disso, em uma das falas de Enkídu, quando, antes de morrer (VII, 251-267), relata um sonho agourento ao seu amigo (VII, 165-176.182-217.221)

¹⁶ Cf. VAN DER TOORN, 2009, p. 53.

¹⁷ Cf. LAMBERT, 1975, p. 188.

¹⁸ Texto transliterado retirado de GEORGE, 2003, v. 1, p. 278-279.

¹⁹ Cf. BRANDÃO, 2017, p. 265.

Linha	Texto acádio ²⁰	Texto traduzido ²¹
165	<i>mim-m[u]-¹ú¹ ib-ri [š]u-na-ta aṭ-tul mu-ši-ti-ia</i>	Tudo isto, amigo meu! Que sonho vi esta noite!
166	<i>il-¹su¹-ú šamê(AN) qaṣ-qa-ru i-pul</i>	Bramaram os céus, a terra rugiu,
167	<i>ina bi-ri-šu-nu az-za-zi a-na-ku</i>	No meio de ambos estava eu de pé,
168	<i>ša l-en eṭ-lu uk-ku-lu pa-nu-šu</i>	Havia um moço, sombrio seu rosto,
169	<i>a-na šá an-ze-e pa-nu-šu maš-lu</i>	Ao de Anzu seu rosto era igual
170	<i>rit-ti nēši(UR.MAḪ) rit-[t]a-šú-pur a-re-e šu-pur-a-šú</i>	E a mãos de leão as suas mãos, a garras de águia as suas garras.
171	<i>iṣ-bat qí-ma-ti-i[a] ú-dan-ni-na-an-ni ia-a-ši am-ḥas-su-ma kīma(GIM) kep-pe-e i-šaḥ-ḥi-iṭ</i>	Pegou-me os cabelos, era forte para mim, nele bati e como uma corda de pular ele saltou,
172	<i>im-ḥaṣ-an-ni-ma ki-ma ¹a¹-mu uṭ-teb-ba-an-ni</i>	Em mim bateu e como uma balsa me tombou,
173	<i>ki-ma ri-i-mi dan-[ni ir-ḥ]i-ṣeli(UGU)-i[a]</i>	Como um forte touro selvagem pisou-me sobre,
174	<i>im-tú il-ta-[...] x pag-ri-i[a]</i>	Veneno ele — o meu corpo.
175	<i>šu-zib-an-ni ib-r[i.....]x [x]</i>	Salva-me, amigo meu —
[...]	[...]	[...]
182	<i>[im-ḥaṣ?-an]-¹ni¹ k[īm]a(GIM) ¹su-um¹-[me ia]-¹a¹-ši ut-ter-ra-an-¹ni¹</i>	Em mim bateu e em pombo me mudou,
183	<i>[ik-s]i-ma kīma(GIM) iṣṣūri(MUŠEN) i-di-ia</i>	Atou como a um pássaro meus braços,
184	<i>[ṣa]b-tan-ni i-red-dan-ni a-na bīt(É) ek-le-ti šu-bat ^Dir-ka-la</i>	Pegou-me e levou-me à casa das sombras, sede de Irkalla,
185	<i>¹a¹-na bīt(É) šá e-ri-bu-šu la a-šu-ú</i>	À casa onde quem entra não sai,
186	<i>¹a¹-na ḥarraani(KASKAL) šá a-lak-ta-šá la ta-a-a-rat</i>	À jornada da rota sem volta,
187	<i>¹a¹-na bīt(É) šá a-ši-bu-šu zu-um-um-ú nu-ú-ra</i>	À casa dos moradores privados de luz,
188	<i>¹a¹-šar ep-ru bu-bu-us-si-na-ma a-kal-ši-na ṭi-iṭ-tu</i>	Em que o pó é seu sustento, barro seu manjar,
189	<i>lab-šá-ma kīma(GIM) iṣṣūri(MUŠEN) šu-bat kap-pi</i>	Seus trajes, como pássaros, vestimentas de pena,
190	<i>ù nu-¹ú¹-[r]a la im-ma-ra-ma ina e-ṭu-ti áš-ba</i>	Luz não podem ver, em escuridão habitam,
191	<i>eḷi(UGU) ^{GIŠ}dal[ti(IG) u ^{GIŠ}sikkūri(SAG.KUL) šá-bu-uḥ ep-ru]</i>	Sobre a porta e o ferrolho camadas de pó,
192	<i>eḷi(UGU) bīt(É) (ep-ri) šá-ḥur-ra-tu tab-ka-at]</i>	Sobre a casa do pó silêncio se derrama.
193	<i>ana b[īt(É) ep-r]i šá e-ru-bu a-na-ku</i>	Na casa do pó, em que entrei eu,
194	<i>ap-pa[l-as-am-m]a ku-um-um-su a-gu-ú</i>	Reparei empilhadas as coroas:
195	<i>áš-b[u šarrū^{MES}] šu-ut a-ge-e šá ul-tu u⁴-me pa-na i-be-lu ma-a-tú</i>	Sentavam-se os reis, coroas que desde muitos dias controlavam a terra,
196	<i>[ina ^{GIŠ}]paššūr(BANŠUR)? ^{D1}a-num u ^Den-lil iš-tak-ka-nu šu-mé-e ši-i-ri!</i>	À mesa de Ánu e Énlil serviam carne assada,
197	<i>¹e¹-pa-a iš-tak-ka-nu ka-šu-ti it-taq-qu-u mē(A)^{MES} na-da-a-ti</i>	Cozido serviam, água fresca dos odres vertiam.
198	<i>¹a¹-na ¹bīt(É)¹ ep-ri šá e-ru-bu a-na-ku</i>	Na casa do pó, em que entrei eu,
199	<i>[á]š-bu e-nu u la-ga-ru</i>	Sentava-se o hierofante e o celebrante,
200	<i>[áš]-bu i-šip-pu u lú-maḥ-ḥu</i>	Sentava-se o oficiante e o exorcista,
201	<i>[áš-b]u gudapšú(GUDU₄.ABZU)^{MES} šá ilī(DINGIR)^{MES} rabūti(GAL)^{MES}</i>	Sentava-se o sacerdote dos grandes deuses,

²⁰ Texto transliterado retirado de GEORGE, 2003, v. 1, p. 642-647.

²¹ Cf. BRANDÃO, 2017, p. 93-95.

202	[a]-šib e-ta-na a-šib ^D šákkān	Sentava-se Etana, sentava-se Shákkān,
203	[áš-bat š]ar-rat eršetī(KI) ^{um} ^D ereš-ki-gal	Sentava-se a rainha da Érsetu, Ereškigal,
204	[^D be-let-š]ēri(EDIN) ^{um} ! (UM)-šar-ra-at eršetī(KI) ^{um} ma-ḥar-šá kām-as-at	Bélet-séri, escriba da Érsetu, diante dela ajoelhada,
205	[^{um} pa n]a-šat-ma il-ta-na-as-si ina maḥ-ri-šá	Uma tabuinha segurava e lia diante dela.
206	[iš-š r]e-ši-šá {DIŠ} i-um-ra-na-ni ia-a-ši	Levantou a cabeça, olhou-me a mim:
207	[man-num-m]a il-qa-a na-na-a ¹ amēla(LÚ) ¹	Quem trouxe este homem?
208	[man-num-ma?] ub-la	Quem — trouxe?
209	[.....uš-t]e-er-si	— pronto
210	[.....k]i.maḥ	— túmulo
211	[.....].gub.ba	—
212	[.....]-a-tim	—
213	[.....]x-na-ni	—
214	[..... ^D ereš-k]i-gal	— Ereškigal
215	[.....] a-bu-bu	— dilúvio
[...]	[...]	[...]
221	[..... a-t]a-mar zumur(su)-šú	— vi pessoa

Um retrato minucioso do Submundo babilônico pode ser visto também em *Descida de Ishtar ao Submundo*, obra que narra a empreitada de Ishtar (sum. *INANNA*), deusa do amor e da guerra, em descer até às regiões inferiores do cosmo, pertencentes aos mortos e regidas pelo casal de deuses Ereshkigal e Nergal, com o intuito de anexá-las aos seus domínios²². O trecho relevante para a a discussão é o seguinte (*Descida de Ishtar ao Submundo* 1-11)

Linha	Texto acádio ²³	Texto traduzido ²⁴
1	ana kurnugi 'a qaqqari lā tāri	Ao Kurnugu, terra sem retorno,
2	ištar mārat sîn uzunša iškun	Ishtar, filha de Sin, seus ouvidos voltou,
3	iškumma mārat sîn uzunša	E voltou, a filha de Sin, seus ouvidos
4	ana bīt eḫē šubat irkalla	À casa trevosa, sede de Irkalla,
5	ana bīti ša ēribūšu lā āšū	À casa onde quem ingressa não sai,
6	ana ḥarrāni ša alaktaša lā tayyārat	À trilha aonde quem vai não volta,
7	ana bīti ša ēribūšu zummū nūra	À casa onde quem ingressa é privado de luz,
8	ašar eprū bubūssunu akalšunu tītū	Em que seu sustento é pó, seu manjar é barro,
9	nūru ul immarū ina eḫūti ašbū	Luz não podem ver, na escuridão habitam,
10	labšūma kīma iššūri šubāt kappī	Seus trajes, como de pássaros, vestimentas de penas,
11	eli dalti u sikkūri šabuḥ epru	Sobre a porta e o ferrolho camadas de pó.

Apesar de variarem, tentou-se reunir as principais concepções e descrições babilônicas sobre o Submundo, fazendo referência, quando necessário, às predecessoras influências sumérias.

²² Cf. HOLM, 2005, p. 256.

²³ Texto, transliterado e normalizado, retirado de LAPINKIVI, 2010, p. 9.

²⁴ Cf. BRANDÃO, 2019, p. 27.

1.2.1. Denominações para o Submundo

Os mesopotâmios deram diversos nomes para o Submundo. Os sumérios o chamavam pelo polissêmico termo *KUR* (“montanha”, “terra estrangeira” e “Submundo”)²⁵. Já o termo próprio para designá-lo em acádio era *ARALI/ara(l)û*, mas também *irkalla* (que era acompanhada pelo logograma para “divindade”) e *ganzer* (que podia se referir tanto à entrada quanto ao próprio lugar)²⁶. Ele podia ser representado também por *naqbaru* ou *qabru*, “túmulo”; *BÛR/ħaštu*, “cova”; *bītu*, “casa” (inserido principalmente em expressões como *bīt eṭūti/ekleti*, “casa da escuridão”; *bīt epri*, “casa do pó”; *bīt mūti*, “casa dos mortos”, etc.) e *IRIGALI/URUGAL*, “grande cidade”, termos imagéticos²⁷, ou por *eršetû* (*KUR*, mas também *KI*, “terra”), ambigualmente “terra habitada” e “Submundo”, e suas expressões compostas (*eršetû šaplītû*, “terra baixa”; *eršetû rapaštulrabītu*, “terra extensa/larga”; *eršetû mīti*, “terra dos mortos”; e *eršetû la târi* ou *KUR.NU.GIA/kurnugû*, “terra sem retorno”, termos com conotações geográficas²⁸. Segundo Röllig, *eršetû* era a palavra mais usada na literatura babilônica para designar a região dos mortos²⁹, como é possível verificarmos no momento da morte de Enkídu, companheiro de Gilgámesh: “Enkídu à Érsetu desceu”³⁰.

1.2.2. Localização cosmológica

Assim como a cosmologia, que, como a explicação anterior, possuía variações, apesar de haver um esquema básico³¹, a localização do Submundo mesopotâmico era variada, a depender da data, lugar e teologia do dado momento³².

Os sumérios não foram rígidos quanto à localização de *KUR*, situando-o quer entre ou além das montanhas³³, ao leste (IV e II milênios a.C.), quer em um lugar subterrâneo, ao terceiro nível cosmológico, na base das montanhas e no fundamento dos templos, especialmente quando era referido como *KI.GAL*, “grande terra (baixa)”, em contraste com *AN*, “Céu” (I milênio a.C., no Império Acádio³⁴, ainda que continuasse a imperar nos textos

²⁵ Cf. MACDOUGAL, 2014, p. 82, 89-90; OTTERMANN, 2007, p. 237.

²⁶ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 268-301. Cf. também HEIDEL, 1949, p. 171; KUWABARA, 1997.

²⁷ Cf. HAYS, 2011, p. 49.

²⁸ Cf. *Ibid.*

²⁹ RÖLLIG, 2001, p. 310.

³⁰ *Epopéia de Gilgámesh* XII, 31 (cf. BRANDÃO, 2017, p. 132). Em acádio, *enkidu ana eršeti urad* (cf. GEORGE, 2003, v. 1, p. 728).

³¹ Cf. ROUTLEDGE, 2008, pos. 1593-1667.

³² Cf. MACDOUGAL, 2014, p. 82; VERDERAME, 2017, p. 200-201.

³³ Discute-se, entre os estudiosos, se tais montanhas eram lugares reais ou cósmicos (cf. MACDOUGAL, 2014, p. 90).

³⁴ Cf. KATZ, 2003, p. xvi; MACDOUGAL, 2014, p. 84, 89-90; OTTERMANN, 2007, p. 237; RÖLLIG, 2001, p. 310. Segundo Katz, a mudança do eixo horizontal (montanhas) para o vertical (subterrâneo) do Submundo

sumérios aspectos que lembravam uma montanha)³⁵. Os babilônios, por sua vez, difundiram mais proficuamente essa última posição, em que *Eršetû* encontrava-se ao nível subterrâneo, abaixo de *Apsû*, o abismo cósmico de água doce (isto é, na parte mais inferior do cosmo babilônico)³⁶, onde se encontravam também os fundamentos da terra, das montanhas, das cidades e dos templos³⁷. Contudo, alguns textos possuíam variações que refletiam ainda a antiga tradição suméria, como representar *Arallû* como uma montanha repleta de ouro³⁸.

Em razão dessas localizações divergentes, houve também uma variação dos elementos descritivos do Submundo, tal qual os meios a serem utilizados para a viagem, onde estaria a entrada e o que haveria nas imediações da região dos mortos. O caminho poderia começar do túmulo (acá. *qabru* ou *naqbaru*)³⁹, do qual o falecido “desceria” (acá. *urādu*)⁴⁰ por uma estrada⁴¹, a pé ou por carruagem⁴², até chegar a um Submundo descrito, em termos gerais, como seco e empoeirado⁴³.

A entrada, nos limites da terra, poderia possuir portões e guardiães (*A Descida de Ishtar ao Submundo* 1213⁴⁴; *Nergal e Ereshkigal* 51-59⁴⁵)⁴⁶ ou barreiras aquáticas, como as

sumério ocorreu “durante o período acádio antigo, acompanhando a emergência do Império Acádio e a expansão dos horizontes políticos e geográficos dos sumérios para as áreas montanhosas, além de suas fronteiras orientais. Após as regiões de montanhas se tornarem acessíveis ao mundo civilizado dos sumérios, *KUR* não era mais temível, um território agourento. Assim, o Submundo não deveria mais ser identificado ou localizado na área montanhosa. Portanto, o conceito de *KUR* tinha que mudar e se tornar separado das montanhas. *KUR* permanecia a palavra suméria padrão para ‘Submundo’, mas, nesse significado, começou a mudar de um termo geográfico para um topônimo. No processo, o Submundo perdeu sua natureza corpórea e se tornou inteiramente mitológico [Therefore, the *KUR* was not subterranean, but at the foot of the mountain, as is portrayed in the laments. Presumably, a crucial point in the development toward complete mythologization occurred during the Old Akkadian period, following the emergence of the Akkadian empire and the expansion of the political and geographical horizons of the Sumerians into the mountainous area beyond their eastern borders. After the mountain regions became accessible to the civilized world of the Sumerians, the *kur* was no longer a fearful, foreboding territory. Thus, the netherworld could no longer be identified with and located in the mountainous area. Therefore, the concept of the *kur* had to change and become separate from mountains. *KUR* remained the standard Sumerian word for ‘netherworld’, but in that meaning it began to change from a geographical term to a toponym. In the process, the netherworld lost its corporeal nature and became entirely mythological].” (KATZ, 2003, p. 61).

³⁵ Cf. MACDOUGAL, 2014, p. 89.

³⁶ Cf. LAMBERT, 2016b, p. 127.

³⁷ Cf. OTTERMANN, 2007, p. 237; PATON, 1910a, p. 161. Os babilônicos, em hinos hieráticos, diziam que os zigurates e templos eram tão altos quanto ao céu e possuíam fundações tão profundas quanto ao Submundo (cf. HOROWITZ, 1998, p. 272; ROCHBERG, 2005, p. 323). Sargão II (721-705 a.C.), ao descrever uma montanha, disse que “seu cume, acima, se inclina aos céus e sua base, abaixo, é firmemente enraizada no Submundo” (cf. *Ibid.*, p. 317).

³⁸ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 284.

³⁹ Cf. SHEMESH, 2015, p. 57-58.

⁴⁰ Cf. HEALEY, 1977, p. 61.

⁴¹ Cf. LAMBERT, 2016b, p. 127.

⁴² Nas sepulturas de Ur, foram encontrados esqueletos de bois e carros junto aos restos humanos, possivelmente para auxiliarem os falecidos na viagem ao Submundo (cf. SHEMESH, 2015, p. 57-58).

⁴³ Cf. LAMBERT, 2016a, p. 112.

⁴⁴ PRITCHARD, 1969, p. 107.

“águas da morte” (*mê mūti*)⁴⁷ (*Epopéia de Gilgámesh X*, 76-103)⁴⁸ ou o ubíquo rio *Hubur*⁴⁹, que poderiam ser atravessados por um barco⁵⁰. Uma das possíveis explicações para a presença desses elementos aquáticos nas proximidades do Submundo talvez seja a localização desse próxima ao *Apsû*⁵¹, o qual é, inclusive, utilizado às vezes como referência ao Submundo⁵². Tal identificação entre as Águas Cósmicas e o domínio dos mortos é comum no restante do OPA⁵³, como se verá adiante. Alguns textos falavam ainda de uma escada conectando o céu com o Submundo, pela qual mensageiros divinos subiam e desciam⁵⁴, ou do movimento contrário que o barco do Submundo poderia fazer, levando alguma divindade (como Shamash) ou alguém que adquiriu a imortalidade (Utanapišti ou Adapa) para o céu⁵⁵.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶ Cf. LAMBERT, 2016b, p. 127.

⁴⁷ Ou simplesmente “águas”, *ábba* (cf. HOROWITZ, 1998, p. 356).

⁴⁸ “Difícil é a travessia, estreito, o caminho./ No meio, as águas da morte, que o avanço obstruem/E então, Gilgámesh, tendo o mar atravessado./ Às águas da morte tendo chegado, farás o quê?” (*Epopéia de Gilgámesh X*, 83-86) (cf. BRANDÃO, 2017, p. 111). O autor, ainda comentando esse verso, diz que “as ‘águas da morte’ (*mê mūti*) são a parte mais perigosa do oceano que circunda a terra” e, seguindo os comentadores, as associa ao rio que deve ser cruzado pelos mortos para chegarem ao Submundo, “o *Hubur* (equivalente do grego Estige) –, o qual se encontra na entrada da *Érsetu*” (*Ibid.*, p. 266). Horowitz, por sua vez, diz que nem todos os detalhes desse rio são conhecidos, como seu curso (se rodeava ou não o Submundo), sua fonte, se se encontrava dentro ou fora do Submundo (já que este era descrito como árido e polvorento) e qual era o seu tamanho (se era um riacho ou um rio caudaloso) (HOROWITZ, 1998, p. 357). Para Paton, a denominação acádia *mat nabalkatu*, “o país da travessia”, era dado ao Submundo babilônico em alusão às “águas da morte”, que ficavam ao oeste, além do estreito de Gibraltar, e que deveriam ser atravessadas (PATON, 1910a, p. 162-163). Porém, tais motivos das Águas Cósmicas e do rio do Submundo, bem como a identificação entre ambos, aparecem nas mitologias cananea e, possivelmente, israelita (cf. LAMBERT, 2013, p. 244). Sobre esses assuntos na BH, cf. tópico 2.3.2.1. *infra*.

⁴⁹ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 355; LAMBERT, 2016b, p. 127; SHEMAH, 2015, p. 57-58. Porém, o nome mesmo *Hubur* não aparece em fontes sumérias (cf. HOROWITZ, 1998, p. 355), senão nos textos babilônicos não épicos tardios (cf. GADOTTI, 2014, p. 250; RÖLLIG, 2001, p. 310), e parece estar relacionado ao rio bíblico *hābôr* (cf. 2Rs 17,6; 18,11; 1Cr 5,26) (cf. GALTER, 1999). Sobre a ubiquidade de *Hubur*, Annus afirma que “de acordo com os textos, o rio mesopotâmico do Submundo flui tanto fora da série de portões como dentro deles” (ANNUS, 2016, p. 44).

⁵⁰ Também foram encontrados nas sepulturas de Ur maquetes de barcos (cf. SHEMAH, 2015, p. 57-58).

⁵¹ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 342; LAMBERT, 2016a, p. 112. No *Enuma Elish* I,133; II,19 e III,23.81, diz-se que *Tiamat* (“mar”, a contraparte salgada de *Apsû*) gerou *Hubur*, talvez esse rio divinizado, como atestam inscrições em Mari (cf. GALTER, 1999).

⁵² Annus diz que “as ‘águas da morte’ na *Epopéia de Gilgámesh* [...] são difíceis de dissociar da água que os mortos atravessavam em seu caminho para o Submundo, o rio *Hubur*. Nos textos mesopotâmicos, o rio do Submundo é ocasionalmente fundido com o *Apsû*, de Ea/Enki, e o nome do barqueiro, Ur-šanabi, é tradicionalmente interpretado como ‘homem do deus Ea’, por causa da mesma confusão” (ANNUS, 2016, p. 45). Verderame afirma também que, “nos limites do mundo, o rio infernal se transforma ou é concebido como uma enorme extensão de água, cujas margens opostas e distantes separam os vivos dos mortos” (VERDERAME, 2014, p. 30).

⁵³ Cf. LAMBERT, 2013, p. 244.

⁵⁴ A inscrição de Nabopolassar (625-605 a.C.), comemorando a restauração de uma muralha da Babilônia, louva-a como sendo firme eternamente e “a escadaria para o Céu, a escada para o Submundo” (cf. BEAULIEU, 2005, p. 56; ROCHBERG, 2005, p. 325; RÖLLIG, 2001, p. 310).

⁵⁵ Cf. ANNUS, 2016, p. 45.

Como se percebe, a *montanha* é um forte símbolo do Submundo, algo depreendido não somente do significado original da denominação suméria para a região dos mortos, *KUR*, mas de outros vocábulos como *HUR.SAG/huršānu*. Esta palavra possuía os significados de “montanha” e de “lugar em que se faz ordálio”, um rito que ocorria geralmente nos rios⁵⁶. O termo se relacionava ao Submundo, pois havia a crença de que os rios se originavam do *Hubur*, que cumpria a função de ordálio (*huršānu*) no Submundo⁵⁷, além da própria presença de montanhas à entrada do reino dos mortos, especialmente as do lado oeste, onde o sol se punha, nos limites do mundo⁵⁸.

1.2.3. Características

Para Kruger, o Submundo babilônico é caracterizado por ser um *mundus inversus*, isto é, “um lugar onde tudo está invertido em relação ao estado normal de coisas”⁵⁹, uma inversão simbólica, comum em diversas culturas, usada especialmente para demarcar o estado do pós-morte em relação à vida, como se verá mais a frente⁶⁰.

Assim, apesar de ser chamado de “lugar amplo” (acá. *eršetû rapaštu/rabitu*, “terra extensa/larga”)⁶¹, o Submundo é “tenebroso” (acá. *kukkû*, “trevas”, ou *bīt eṭuṭi/ekleti*, “casa da escuridão”)⁶², com rios sem água e campos que não produzem grãos⁶³. É descrito por vezes como uma cidade (*URU.GAL*)⁶⁴ que, tal qual as do mundo dos vivos, possuía muralhas, com alguns textos (cf. *Descida de Ishtar ao Submundo* 37-62) indicando até mesmo o número

⁵⁶ Segundo o costume mesopotâmico, se algum litígio se mostrasse insolúvel para os juízes (uma mulher acusada de adultério, por exemplo), apelava-se para o ordálio: nesse caso, a acusada era jogada em um rio, que, reputado como um deus, a julgaria: se ela se afogasse e fosse levada pela correnteza, era culpada, ficando livre o seu acusador; se sobrevivesse, sua penalidade recaía sobre o acusador, conforme legisla o *Código de Hammurabi* 132 (“Se contra a esposa de um homem foi apontado o dedo por causa de outro homem, mas ela não foi surpreendida dormindo com um outro homem, para o seu marido ela mergulhará no rio”) (cf. *Ibid.*, p. 44-49; BOUZON, 1992, p. 141-142; PRITCHARD, 1969, p. 171; VERDERAME, 2017, p. 170-171).

⁵⁷ Cf. MCCARTER, 1973, p. 407. Segundo Black, “o nome usual para o rio do ordálio era *Huršānu* [...]. Às vezes, [...] era identificado com um rio deificado, como o Daban ou Diyala [...] ou *Hubur* [...]. Todos esses rios estão fora da Babilônia e é possível que o rio do ordálio, nesses casos, fosse conectado com o rio do Submundo, talvez pensando que se encontra em uma extremidade distante do mundo conhecido” (BLACK *et al*, 1992, p. 156). Sobre *Huršānu* na literatura cananeia, cf. tópico 1.3.2. *infra*. Sobre o a função do rio *Hubur*, cf. tópico 1.2.3. *infra*.

⁵⁸ Cf. COOPER, 1992, p. 24; ROCHBERG, 2005, p. 317. Cf. também *Epopeia de Gilgámesh* IX, 38-41: “Ao monte Máshu quando ele chegou/ Monte que dia a dia guarda a saída do Shámash,/ Seus topos a armação do céu atingem,/ Embaixo, ao Arallu seus seios chegam”. Segundo Horowitz, entre os sumérios, “pode ter sido possível entrar no Submundo atravessando as montanhas distantes. [...] ‘escalar a montanha (*HUR.SAG*)’ pode ser usado como eufemismo para morrer” (HOROWITZ, 1998, p. 361).

⁵⁹ “It refers to a place where everything is reversed in relation to the normal state of affairs” (KRUGER, 2009, p. 398, *tradução nossa*).

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 400. Sobre a simbólica do *mundus inversus*, cf. tópico 1.6.7 *infra*.

⁶¹ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 361.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 352-353; PATON, 1910a, p. 164.

⁶³ Cf. ROCHBERG, 2005, p. 325.

⁶⁴ Cf. HEIDEL, 1949, p. 172.

deles (sete), sua disposição (concêntricos, acompanhando a circunferência dessa região inferior) e outras minúcias (grandes portões com portas menores, fechaduras, dobradiças, molduras e chaves)⁶⁵. Segundo Horowitz, essa cidade possuía, conforme algumas tradições, “palácios, uma casa/templo, uma corte, e talvez ainda uma torre/templo”, elementos que aludiam a um grande complexo templário⁶⁶.

Merece destaque a função do rio do Submundo *Hubur*, que, tal qual os rios mesopotâmicos utilizados para ordálio, servia para julgamento dos espíritos, especialmente de feiticeiras e de demônios que importunavam as pessoas, as quais, para se livrarem deles, recorriam a encantamentos de exorcistas, que imprecavam para que fossem lançados no rio do Submundo, curando, assim, seus pacientes⁶⁷.

1.2.4. Habitantes

O Submundo era habitado pelos espectros dos mortos (*eṭemmū*) e deuses regentes, dentre os quais estava o casal divino Nergal e Ereshkigal⁶⁸. Os *eṭemmū* eram plumados e gorjeavam como pássaros⁶⁹. Além de dominar sobre a terra, o deus sol Shamash também detinha um certo poder sobre o Submundo⁷⁰, iluminando a região antes de oferecer seu julgamento ali⁷¹.

Alguns textos falam também de um barqueiro, *Humuṭṭabal*, que auxiliava os mortos na travessia do rio *Hubur*⁷², e um porteiro, que guardava o reino dos mortos para que nenhum falecido entrasse por suas portas com os sinais da vida e do poder de outrora⁷³.

Os *eṭemmū*, que durante as suas vidas progressas viviam fora dos palácios e templos, também habitavam no exterior deles no Submundo, onde tais habitações eram reservadas aos

⁶⁵ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 358-359; PATON, 1910a, p. 163.

⁶⁶ “The presence of palaces, a house/temple, a courtyard, and perhaps even a temple-tower in the underworld demonstrates that the region was conceived as a great temple complex.” (HOROWITZ, 1998, p. 351, *tradução nossa*).

⁶⁷ Cf. ANNUS, 2016, p. 45.

⁶⁸ Cf. BRANDÃO, 2017, p. 251, 302-303; COOPER, 1992, p. 24.

⁶⁹ Cf. *Descida de Ishtar ao Submundo* 10 e *Epopéia de Gilgámesh* VII,189 (cf. PATON, 1910a, p. 163). Isso é aludido, possivelmente, também em Is 8,19 e 29,4 (cf. WEST, 1997, p. 163). Cf. tópico 2.3.2.3.5. *infra*.

⁷⁰ *Hino a Shamash* 31-32: “Nas regiões inferiores, tu tomas o controle dos deuses do Submundo, os demônios, os deuses-Anunna, nas regiões superiores tu administras todo o mundo habitado” (cf. FOSTER, 2005, p. 629; ROCHBERG, 2005, p. 320).

⁷¹ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 352. Sobre a relação das divindades solares com o Submundo em Canaã e Egito, cf. respectivamente os tópicos 1.3.4. e 1.4.4. *infra*.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 356. Exatamente como Caronte na mitologia grega, que ajuda as almas na travessia do rio Estige no Hades, *Humuṭṭabal* é citado em *Visão do Submundo*, texto datado do séc. VII a.C., no qual um príncipe (*Kummâ*), ansiando por ver o Submundo, tem seu desejo cumprido por Ereshkigal e Nergal em um sonho. Seu nome significa “leve embora rápido!” e, nesse épico, ele é retratado possuindo quatro mãos e a aparência do deus Zû, pássaro das tempestades (cf. HEIDEL, 1949, p. 172; PRITCHARD, 1969, p. 109-110).

⁷³ Cf. RÖLLIG, 2001, p. 310.

falecidos ilustres como Gilgámesh e Tammuz, transformados em deuses ali⁷⁴. Ereshkigal possuía seu próprio palácio em lápis-lazúli, vigiado por sete grandes porteiros e repleto de criados que a acompanhavam⁷⁵. A cidade também tinha um palácio de justiça chamado *E.GAL.GI.NA*, onde habitavam os sete terríveis juízes, *Anunnaki*⁷⁶. Isso se deve ao fato de o Submundo ser um lugar de juízo dos falecidos; porém, diferentemente da noção judaico-cristã de Inferno, pois não eram julgados por seus atos, mas por suas credenciais, como as altas posições sociais em vida e os ritos fúnebres, executados da forma apropriada aos seus cadáveres. Somente assim o juízo ser-lhes-ia favorável para poderem, então, “desfrutar” do refúgio sombrio que havia ali. De outro modo, poderiam se tornar espíritos maus, sair para o mundo e causar sofrimentos aos vivos⁷⁷.

A rainha tinha também ao seu lado um vizir, *Namtar*, deus das pragas, que executava as suas ordens, e uma escriba, *Bêlit-şeri*, que anotava os nomes dos novos ingressantes da cidade, quando eram anunciados pelos porteiros, lendo-os para a rainha⁷⁸. Finalmente, o Submundo era populado por divindades inferiores, caracterizadas por formas híbridas de humanos e animais⁷⁹.

Os espectros “comiam” pó (*Epopéia de Gilgámesh* VII, 187-189) e, independentemente de suas posições em vida (reis, sacerdotes e dignitários), que permaneciam perceptíveis no Submundo, deveriam ali servir manjares aos deuses (VII, 190-201)⁸⁰. Apesar também de as relações de parentesco serem mantidas ali e, para alguns, haver algumas regalias (como Urnammu possuir um séquito de guerreiros e criminosos falecidos), o estado submundano era, no geral, descrito sem entusiasmo, emoções ou gozo⁸¹. Há, porém, uma variação dessa visão em *Epopéia de Gilgámesh*, quando Enkídu desce até o Submundo, para pegar a bola e o taco de Gilgámesh que caíra lá (XII, 1-31), e, por não conseguir mais voltar da “terra sem retorno”, sobe na forma de *eṭemmu* (“espectro”), através de um buraco feito por Shamash (XII, 79-87): ele relata ao herói que se alguém teve somente um filho, choraria; se alguns filhos, comeria pão e água; mas, se vários filhos, seria escriba nas cortes; e

⁷⁴ Cf. HOROWITZ, 1998, p. 351.

⁷⁵ Cf. HEIDEL, 1949, p. 173.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 172, 173.

⁷⁷ Cf. ANNUS, 2016, p. 2, 45.

⁷⁸ Ela era chamada também de “a escriturária do céu e terra” e “a escriturária dos grandes deuses” (cf. HEIDEL, 1949, p. 172-173).

⁷⁹ Segundo Heidel, essa caracterização dos demônios do Submundo corresponde à da demonologia egípcia (*Ibid.*, p. 173).

⁸⁰ Cf. COOPER, 1992, p. 25.

⁸¹ Cf. *Ibid.*

que o guerreiro era consolado por sua família lamentosa (XII, 88-134)⁸². Apesar de haver aqui um pequeno desvio da visão tradicional mostrada, aparecendo até mesmo a ideia de retribuição (ainda que dependente da posse de filhos e dos ritos fúnebres), a descrição se encaixa no quadro geral apontado por Enkídu no início da perícopa: “Se as regras da *Eršetû* que viste, dize!/ Não te direi, amigo meu, não te direi!/ Se as regras da *Eršetû* que vi te digo,/ Tu mesmo sentarás a chorar!/ Eu então me assente e chore!” (XII, 92-95)⁸³. Nas palavras de Cooper, “a visão ortodoxa do Submundo e da existência ali pode ser expressa em uma única palavra: melancolia”⁸⁴.

Reputado como um visitante do Submundo, Shamash (sum. *UTU*) é descrito nas fontes mesopotâmicas viajando para a região em seu percurso noturno, algo apontado também pela iconografia, a qual mostra a divindade solar erguendo-se sob a terra entre duas montanhas⁸⁵, isto é, saindo de sua jornada noturna pelo Submundo. O atrelamento das imagens da “montanha/Submundo”, o ordálio que ocorria lá e a ida de Shamash para a região dos mortos não é fortuita, mas aponta para a importante função que essa divindade exercia nas regiões inferiores: a de ser um juiz do Submundo⁸⁶. Tanto *o motivo da montanha à entrada do Submundo* quanto *o da jornada da divindade solar por lá* aparecem nas literaturas cananeia⁸⁷ e egípcia⁸⁸ e, provavelmente, é aludido também em alguns lugares da BH⁸⁹.

1.3. Submundo cananeu

Na Antiguidade, na costa leste mediterrânea, geograficamente conhecida como Levante⁹⁰, havia uma profusão de povos que se organizavam em diversas cidades-estados e reinos independentes e se encontravam espalhados por toda a região. Nas proximidades da atual Ras Shamra (costa da Síria), no início do séc. XIX, foram descobertas as ruínas de uma suntuosa antiga cidade-estado, Ugarit, em cujos arquivos reais e templários se escavou uma extensa literatura, datada do período entre 1400 e 1200 a.C., que se constitui o maior *corpus*

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 26.

⁸³ Cf. BRANDÃO, 2017, p. 134.

⁸⁴ “The orthodox vision of the netherworld and existence there can be expressed in a single word: gloom.” (COOPER, 1992, p. 27, *tradução nossa*).

⁸⁵ SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 712; TSEVAT, 1974, p. 73-74.

⁸⁶ HOROWITZ, 1998, p. 352.

⁸⁷ Cf. HEALEY, 1977, p. 57.

⁸⁸ Cf. tópicos 1.4.4. *infra*.

⁸⁹ Sobre o motivo das montanhas, cf. Jó 17,2 (tópico 2.3.2.1. *infra*); já sobre o da jornada do sol pelo Submundo, cf. Sl 139 (tópicos 3.3.2. e 3.4.13. *infra*).

⁹⁰ “Levante” é o nome dado à região geográfica da costa leste do Mediterrâneo, isto é, a região onde estão localizados os atuais países Síria, Líbano, Israel, Palestina, Jordânia e a península do Sinai (cf. LIVERANI, 2005, p. 4; MAISELS, 1999, p. 79).

literário do Levante antes do advento do período helenístico (séc. VII a.C.). Seus textos estão em uma língua alfabética pertencente à família semítica noroeste, o ugarítico, que apesar de ser bem próxima às línguas cananeias sulistas, como o moabita e o hebraico, se diferencia desta quanto ao seu sistema de escrita, o cuneiforme, visualmente semelhante às línguas mesopotâmicas⁹¹. Essa semelhança não é acidental, mas aponta para um influxo cultural babilônico que penetrou os cananeus, o qual influenciou não somente seu sistema de escrita, mas também suas concepções de mundo, em geral, e de Submundo, em particular⁹².

A cosmovisão e as concepções religiosas presentes nos textos descobertos em Ugarit não são apresentadas sistematicamente, mas são reconstruídas a partir de alusões, presentes especialmente naquelas mitológicas⁹³. Contudo, logo que os pesquisadores tomaram ciência delas, perceberam que, a despeito de possuírem algumas influências hurritas e hititas, eram essencialmente as mesmas que as dos cananeus. Apesar de ser datada de fins da Idade do Bronze Tardio e início da Idade do Ferro (sécs. XIV-XI), quando ocorreu a derrocada da civilização ugarítica por fatores sociais internos e invasões dos “povos do mar”, a literatura de Ugarit pode se remontar a épocas mais antigas⁹⁴, se tornando, assim, uma das principais fontes da religião e ideias dos cananeus. Dentre seus distintos textos se encontra o *Ciclo de Baal*⁹⁵. Datado do séc. XII a.C.⁹⁶, essa composição é de especial importância para o presente estudo, pois contém as principais descrições e concepções cananeias de morte e do Submundo⁹⁷.

O panteão ugarítico era configurado da seguinte maneira: o deus El era *'ab 'ilm*, “pai dos deuses”, o regente passivo do Universo ao lado de sua consorte, Athrat, *'adnt rbt*, “a grande senhora”. As outras divindades menores, mas não menos poderosas, eram Dagan e seu filho Baal, deus das tempestades; Yamm, deus do mar; Shapash, deusa-sol, e Yarih, deus-lua; Anat, deusa das caças e guerras; Kothar, deus das técnicas; Kinnar, dos instrumentos musicais; Reshef, da pestilência; e Mot, da morte e da sequeidão, e também governante do Submundo⁹⁸.

⁹¹ Cf. HOLM, 2005, p. 253, 258.

⁹² Cf. PATON, 1910a, p. 159.

⁹³ WYATT, 1999, p. 531.

⁹⁴ Cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 24-25, 30-31; SCHNIEDEWIND *et al*, 2007, p. 18.

⁹⁵ Sobre a nomenclatura ugarítica, optou-se pela utilizada por Wyatt, em 2006 (Baal, Yam, Anat, Asherá e assim por diante), ao invés da proposta de Smith, em 1994 (Ba'alu, Yammu, 'Anatu, 'Atratu etc), por aquela ser mais fácil e reconhecível aos ouvidos modernos devido, por exemplo, ao vocabulário bíblico.

⁹⁶ Cf. HOLM, 2005, p. 253, 258.

⁹⁷ Cf. TROMP, 1969, p. 6.

⁹⁸ Cf. SCHNIEDEWIND *et al*, 2007, p. 18-20.

No *Ciclo de Baal*, narra-se o empreendimento da divindade que dá nome à obra, filho de El e deus da chuva, para conquistar a supremacia do cosmo, o trono de seu pai. Na primeira parte (KTU 1.1-1.2), Yam é proclamado soberano divino por El, sendo-lhe ordenado que derrubasse o trono de Baal. Yam, através de mensageiros, anuncia a sua eleição divina a Baal, que o revida diretamente. O deus do mar, em sua manifestação como Leviatan, “a serpente retorcida, o poder de sete cabeças” (KTU 1.3 III, 38-42.26-31)⁹⁹, parece derrotar Baal, mas esse insurge e o derrota (KTU 1.5 I,16)¹⁰⁰. A segunda parte (KTU 1.3-1.4) é a sequência dessa empreitada de Baal: ele se propõe a construir um palácio para si e para a sua consorte no monte *Špn*¹⁰¹, algo alcançado através do pedido de Anat a El, e da construção propriamente dita por Kothar. Ao término da construção de sua morada, Baal faz um banquete e convida todos os deuses para presenciarem seu poderio¹⁰². A terceira e última parte (KTU 1.5-1.6) trata do convite de Baal, que é também uma proclamação de sua realeza, ao regente do Submundo, Mot. Baal, aterrorizado, se rende a ele, isto é, morre. El e Anat lamentam a sua morte. Em seguida, Anat desce juntamente com Shapash, deusa-sol, a “luminária divina”, que transporta o corpo de Baal para ser enterrado apropriadamente no monte *Špn*. Anat, então, se dirige até Mot, requer-lhe que devolva Baal, isto é, ressuscite-o, mas, com a recusa de Mot, ela o mata. Após sete anos de seca e infertilidade, devido à sua ausência, Baal ressurge, derrota Mot e seus partidários e sai vencedor, sendo, finalmente, entronizado e louvado¹⁰³.

A relevância para este trabalho recai exatamente sobre a última seção do *Ciclo de Baal*, em que é descrito o Submundo, seu regente e seus habitantes. Apesar de esse material ugarítico não o descrever em tantos detalhes, se comparado com os textos mesopotâmicos e egípcios¹⁰⁴, é possível notar que possui semelhanças com eles¹⁰⁵ e, principalmente, ajuda a compreender as concepções israelitas sobre o mundo inferior¹⁰⁶, uma vez que Ugarit era um porto para o Mediterrâneo e uma ponte para a Mesopotâmia e a Ásia Menor¹⁰⁷: além de ter gerado uma sociedade cosmopolita (de autóctones semitas e hurritas, mas também de

⁹⁹ Cf. TROMP, 1969, p. 61-62.

¹⁰⁰ Cf. GALHANO, 2012, p. 42. Para a referência dos textos ugaríticos, adotar-se-á a sigla KTU (alem. *Keilalphabetische Texte aus Ugarit*, “Textos em alfabeto cuneiforme de Ugarit”), correspondente à CAT (ing. *The Cuneiform Alphanumeric Texts from Ugarit*) (cf. uso em DEL OLMO LETE, 1981). Sobre as convenções e siglas ugaritológicas, cf. NÚÑEZ, 2009, p. 59; WYATT, 2006, p. 34.

¹⁰¹ Correspondente ao heb. *šāpôn* (cf. Sl 48,3).

¹⁰² Cf. GALHANO, 2012, p. 42.

¹⁰³ Cf. GALHANO, 2012, p. 42-46; LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 13-14; TROMP, 1969, p. 6.

¹⁰⁴ Cf. HAYS, 2011, p. 126-127.

¹⁰⁵ Cf. TROMP, 1969, p. 8.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1-5.

¹⁰⁷ Cf. SCHNIEDEWIND *et al*, 2007, p. 6.

viajantes e habitantes cipriotas, egeus, cananeus, mesopotâmicos, egípcios, hititas e fenícios)¹⁰⁸. Tal localização facilitou a intercomunicação entre a cidade e as demais culturas do OPA (como tabuinhas escavadas lá com textos em diversas línguas e trilíngues e com os mesopotâmicos *Epopeia de Gilgámesh* e *História do Dilúvio*)¹⁰⁹, fazendo com que a cidade se constituísse em um centro de escolas de escribas, o que, certamente, exerceu também grande influência sobre o estilo literário e poético da literatura bíblica¹¹⁰.

Destarte, apresentar-se-á primeiramente o trecho KTU 1.4 VIII, 1-20, que foi intitulado pelos ugaritólogos como “Baal envia mensageiros para proclamar sua realeza a Mot”¹¹¹, o qual, para Tromp e outros autores, é um dos mais importantes para a compreensão do Submundo cananeu¹¹².

Linha	Texto ugarítico ¹¹³	Texto traduzido ¹¹⁴
1	'idk. 'al.ʔn.pnm	Então, de fato, ponha [tua] face
2	'm.ǵr.trǵzz	para a montanha Trǵzz,
3	'm.ǵr.ʔrmg	para a montanha ʔrmg,
4	'm.tlm.ǵsr. 'arš	para os dois montes que delimitam o Submundo.
5	ša.ǵr. 'l.ydm	Levanta a montanha sobre [tuas] duas mãos,
6	ḥlb.lʒr.rḥtm	e a colina no topo de [tuas] duas palmas,
7	wrd.bḥpṭt	e desce para a casa da servidão,
8	'arš.tspr.by	o Submundo; seja contado entre
9	rdm. 'arš	os que descem [para] o Submundo.
10	idk.al.ʔn	Então de fato ponha
11	pnm.tk.qrth	tua face para o meio da cidade dele,
12	hmry.mk.ks 'u	a Aquosa. Embaixo, o trono

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 9-10.

¹¹⁰ Os cananeus, representados aqui por Ugarit, foram os que mais influenciaram os israelitas antigos em virtude da proximidade geográfica, linguística e até mesmo cultural entre eles. Pode-se argumentar, contudo, a superestimação dessa influência, já que, apesar das proximidades, eles eram povos diferentes, com Israel, por exemplo, tendo o javismo por religião, com seu culto exclusivista e purista e resistente a expressões religiosas politeístas cananeias, notadamente ligadas a Baal, símbolo da agricultura e fertilidade. Contudo, essa resistência, longe de ter atrapalhado, contribuiu para o processo de absorção e adaptação, até mesmo inconscientemente, das crenças, imagens e motivos cananeus pelos israelitas (cf. *Ibid.*, p. 10).

¹¹¹ “Baal Sends Messengers to Proclaim His Kingship to Mot” (SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 703, *tradução nossa*).

¹¹² TROMP, 1969, p. 6. Healey afirma também que “o mais importante texto ugarítico para a evidência sobre o Submundo é aquela parte do Ciclo de Baal, na qual Baal despacha mensageiros para Mot” (HEALEY, 1977, p. 54). Vidal confirma, afirmando que “no mitema ugarítico, que relata a construção do palácio de Baal, se descreve o itinerário que os mensageiros do deus da tormenta, Guan e Ugar, tiveram que recorrer até chegar à morada de Mot, deus da morte. Nesta passagem, encontramos a descrição mais precisa da geografia do Inferno contida ao longo da literatura ugarítica” (VIDAL, 2004, p. 109; cf. HAYS, 2011, p. 126).

¹¹³ Para este e outros textos ugaríticos transliterados, foram utilizadas, principalmente, as obras de CUNCHILLOS *et al*, 2003 e, por vezes, de DEL OLMO LETE, 1981. Para auxílio na normalização da transliteração, foram utilizadas as obras de CASSUTO, 2005; DEL OLMO LETE, 1981; SMITH *et al*, 2009, v.2.

¹¹⁴ Todas as traduções são de autoria própria. Porém, foram utilizadas como suporte as seguintes obras: CASSUTO, 2005; DEL OLMO LETE, 1981; PRITCHARD, 1969; SMITH *et al*, 2009, v. 2.

13	<i>tbth.ḥḥ.ʾarṣ</i>	em que ele se senta: fleuma, a terra
14	<i>nḥlth.wnḡr</i>	de sua herança.
15	<i>ʾnn.ʾilm.al</i>	E presta atenção, arauto divino: não
16	<i>tqrb.lbn.ilm</i>	te aproximes do divino Mot,
17	<i>mt.al.yʾdbkm</i>	para que ele não faça a ti,
18	<i>kʾimr.bph</i>	como a um cordeiro, em sua boca,
19	<i>klʾi.bṭbrn</i>	como a um veado em suas mandíbulas,
20	<i>qnh.tḥʾan</i>	[e não] sejas esmagado.

Outro texto importante é KTU 1.4 VII, 45-49:

Linha	Texto ugarítico ¹¹⁵	Texto traduzido ¹¹⁶
45	<i>dll.ʾal.ʾilʾak.lbn</i>	Um arauto enviarei ao filho
46	<i>ʾilm.mt.ʾdd.lydd</i>	dos deuses, Mot; um emissário para o amado
47	<i>ʾil.ḡzr.yqrʾa.mt</i>	de El, o herói. Que ele proclame a Mot
48	<i>bnpṣh.ystrn.ydd</i>	em sua garganta; informe ao amado
49	<i>bgngnh</i>	em seu interior.

1.3.1. Denominações para o Submundo

A principal denominação para o Submundo ugarítico é *ʾarṣ*, cujo primeiro significado é “terra”, mas, a depender do contexto em que se insira, pode significar também “Submundo” (cf. KTU 1.4 VIII, 4.8.9.13 acima)¹¹⁷. Segundo Healey¹¹⁸, outras denominações são *qrt*, “Cidade”¹¹⁹; *hmry*, “Aquoso” ou “Lamacento”¹²⁰; *mk*, “Decadência”¹²¹; *ḥḥ*, “Imundície”¹²² (todas encontradas no trecho referido anteriormente); e *dmrn*, “Perdição”¹²³ ou “Poderoso”¹²⁴ (KTU 1.4 VII, 38-39). Algumas expressões parecem ter sido usadas como nomes também, como *šḥlmmt*, “costa (ou corrente) do domínio da morte”¹²⁵; *bt ḥpṭt*, “casa da liberdade” (sentido eufêmico)¹²⁶, dentre outras¹²⁷.

¹¹⁵ Cf. nota 114 *supra*

¹¹⁶ Cf. nota 115 *supra*.

¹¹⁷ Cf. HEALEY, 1977, p. 60; SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 710.

¹¹⁸ HEALEY, 1977, p. 14-16, 53-86. Para uma análise detalhada das denominações apresentadas, cf. CASSUTO, 1962, p. 81; GALHANO, 2012, p. 98; GRAY, 1965, p. 55-56, 188; KARKAJIAN, 1999, p. 198; POPE, 1964, p. 275-277; ROSENBERG, 1981, p. 13-20; SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 716-723; VIDAL, 2004, p. 111-113.

¹¹⁹ “City” (HEALEY, 1977, p. 14, *tradução nossa*).

¹²⁰ “Watery [...] Ooze” (*Ibid.*, p. 14, 65-67, 83, *tradução nossa*).

¹²¹ “Decay” (*Ibid.*, p. 66, 68, *tradução nossa*).

¹²² “Filtth” (*Ibid.*, p. 66-67, *tradução nossa*).

¹²³ “Perdition” (*Ibid.*, p. 15-16, 83, *tradução nossa*).

¹²⁴ “Poderoso” (DEL OLMO LETE, 1981, p. 14, *tradução nossa*), apesar de esse autor entender que *dmrn* seja um título de Baal, e não ao Submundo (*Ibid.*, p. 537)

¹²⁵ “Coast [...], stream of the realm of death” (HEALEY, 1977, p. 79-81, *tradução nossa*).

¹²⁶ “House of Freedom” (*Ibid.*, p. 62-63, *tradução nossa*).

1.3.2. Localização Cosmológica

Wyatt aponta para uma tradição que vê o Submundo localizado nas regiões subterrâneas, no Oceano Cósmico ou próximo dele¹²⁸. Acompanham essa perspectiva, relacionada ao eixo vertical, a linguagem tumular¹²⁹; o uso do verbo ugar. *wrd*, “descer”, para a ida dos mortos e dos mensageiros de Baal até lá (KTU 1.4 VIII, 6-9)¹³⁰; e a identificação de *'arš*, “Submundo”, com o termo *thm*, “abismo”, em alguns lugares¹³¹.

Porém, os textos ugaríticos apontam também uma localização no eixo horizontal, entre os *ḡsr. 'arš*, “limites da terra” (KTU 1.4 VIII, 4)¹³², na direção oeste¹³³, onde estão as montanhas *Trḡzz*, *Ṭrmg* (KTU 1.4 VIII, 2-3)¹³⁴, *Knkny* (KTU 1.5 V, 13)¹³⁵ e *Ks* (KTU 1.1 III, 11.22)¹³⁶, que sinalizam a entrada para o reino de Mot. Para Healey, “não pode haver dúvida

¹²⁷ Alguns nomes são discutíveis, como *dbr* ou *ysmt*, ambos “estepe” (lit.: “lugar prazeroso”), nos limites com o deserto (cf. *Ibid.*, p. 77, 79), similar ao costume de denominar por “deserto” ao Submundo (cf. *Ibid.*, p. 77, 85); *ḡsr*, “terra fértil” (cf. *Ibid.*, p. 59); e *bt try*, “casa do refrescamento” (mas que pode ser uma referência também às ofertas líquidas dadas aos mortos) (cf. *Ibid.*, p. 81-82). Porém, Del Olmo Lete (1981, p. 227) interpreta *dbr* como “Peste” (cf. heb. *deber*).

¹²⁸ WYATT, 2009, p. 163. Cf. HEALEY, 1977, p. 20.

¹²⁹ HEALEY, 1977, p. 70.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 61.

¹³¹ Como em KTU 1.3 III, 24: “A palavra da árvore (*'š*) e o assobio da pedra (*'abn*), o murmúrio dos céus (*šmm*) para o Submundo (*'arš*), do abismo (*thmt*) para as estrelas (*kbkbn*)” (cf. KTU 1.23 62-63; 1.5 II, 2; e Jó 12,7-8) (cf. ROSENBERG, 1981, p. 33-35). Por esses exemplos, Rosenberg sintetiza que “a localização espacial de *'arš*, ‘Submundo’, na estrutura cósmica, é indicada na literatura ugarítica por seu balanço com *thmt*, ‘abismo’, ou *ym*, ‘mar’, e o contrabalanço com *šmm*, ‘céus’” (*Ibid.*, p. 33). A autora complementa que “Israel compartilhou da concepção do OPA da estrutura do universo e da tradição literária de expressar a polaridade cósmica por meio do paralelismo antitético” (*Ibid.*, p. 35). Clifford, contrário a essa ideia, não vê relação entre *thm(t)*, as Águas Cósmicas, e o Submundo nos textos ugaríticos. Segundo ele, as águas são, como na Mesopotâmia, fonte de vida; daí o Submundo ser, ao contrário, “tanto uma estepe estéril quanto um pântano lamacento” (CLIFFORD, 2010, p. 50-51). Para outras interpretações de *huršān*, como a de simplesmente “montanha”, cf. *Ibid.*, p. 37-39.

¹³² Cf. GIBSON, 2004, p. 12, 66; HEALEY, 1977, p. 58-59; SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 711-714; SURIANO, 2012, p. 227.

¹³³ Smith diz que “a conexão entre as montanhas no limite da terra e a entrada para o Submundo é bem atestada na literatura mesopotâmica e hebraica. [...] Porém, a tradição mesopotâmica aduzida acima de Gilgamesh [*Epopéia de Gilgámesh* IX II,1-4], juntamente com a clara indicação em KTU 1.161 que Shapash tem o papel de trazer os mortos para o Submundo no pensamento ugarítico, sugere antes que, em Ugarit, essas montanhas eram mais adequadamente vistas como sendo localizadas ao oeste” (SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 713). Sobre esses motivos na Mesopotâmia e em Israel, cf. respectivos tópicos 1.2.2., acima, e 2.3.2.1. *infra*.

¹³⁴ Porém, a partir da sinalização de duas montanhas *Trḡzz* e *Ṭrmg* (KTU 1.4 VIII, 2-3) – chamadas também de *tln*, “duas colinas” (1.4 VIII, 4) –; e de montanhas nos limites das águas e da terra – nos trechos em que El (KTU 1.5 VI, 6-7) e Anat (1.5 VI, 26-27) buscam por Baal, após este ter descido ao reino de Mot –, é possível perceber outra tradição, a qual afirma que o Submundo estava localizado no lugar horizontalmente mais distante do mundo (cf. SURIANO, 2012, p. 227). Outra hipótese é de que fossem duas montanhas localizadas ao norte do Levante e relacionadas às divindades hurritas Tarḡu e Šarruma (HEALEY, 1977, p. 55; VIDAL, 2004, p. 109; GIBSON, 2004, p. 66; HEALEY, 1977, p. 55-58).

¹³⁵ Que significa possivelmente “tubo de libação de Shapash em direção ao Submundo” (Cf. *Ibid.*).

¹³⁶ *'my.twth.išdk.tk.hršn*, “Para mim que tuas pernas corram para a montanha, o monte *Ks*” (KTU 1.1 III,11) (SMITH, 1994, v. 1, p. 159); e *'m.lṭpn.'il.dpid.tk.hršn.tk.ḡr.ks*, “Em direção ao beneficente El, o agradável, em direção à montanha, o monte *Ks*” (KTU 1.1 III,21-22) (*Ibid.*, p. 160).

[...] sobre a justa comparação entre essas montanhas e a fileira de montanhas no fim da terra em Gilgámesh [*Epopeia de Gilgámesh IX, 3841*]¹³⁷.

Contudo, as diferentes tradições relativas aos eixos e aos motivos se misturam nesses trechos¹³⁸. Por exemplo, em KTU 1.1 III, 11.22, o monte *Ks* é chamado também pelo termo ugar. *hršn*. Esse termo, por sua vez, “representa essencialmente o mesmo conceito mitológico do *huršānu* acádio, uma montanha cósmica infernal (alem. *Weltberg* ou *Unterweltberg*) adjacente às fontes das águas cósmicas subterrâneas”¹³⁹. Além disso, os vocábulos correlatos em ambas as línguas podem significar também “rio do ordálio”, já que esse rito “era entendido ser feito ao sopé da Montanha Cósmica, à fonte das águas e à entrada para o Submundo”¹⁴⁰, fazendo com que as ideias mesopotâmicas da Montanha do Submundo (*KUR*, *šadu* e *huršānu*) e da Montanha Cósmica, onde os deuses mantêm a corte, se equivalham¹⁴¹. Apesar de, em Ugarit, o primeiro motivo, que se concretiza no monte *Špn*, a morada de El, se mostrar distinto do segundo, expresso pelos montes *Trgzz*, *Trmg*, *Knkny* e *Ks*¹⁴², a correlação deles se desponta em alguns lugares, como quando Anat vai em busca de Baal, que descera ao Submundo, se dirigindo às montanhas distantes antes de chegar ao reino de Mot¹⁴³, ou quando os mensageiros de Baal são instruídos a “levantar as montanhas” para “descer ao Submundo” (KTU 1.4 VII, 5)¹⁴⁴.

¹³⁷ “There can be no doubt, however, about the rightness of the comparison of these mountains with the mountain range at the end of the earth in Gilgamesh.” (HEALEY, 1977, p. 57, *tradução nossa*). O autor pensa ainda que “a entrada para o Submundo [ugarítico], no oeste, é sugerido pela associação de Shapash a ele. Como na Mesopotâmia, o Submundo está onde a divindade solar desce à noite [That this entrance to the underworld is in the west is suggested by *Šapšu*’s association with it. As in Mesopotamia the underworld is where the sun deity descends at night.” (*Ibid.*, p. 58).

¹³⁸ Sobre o simbolismo dos eixos vertical e horizontal, cf. tópico 1.6.3 *infra*.

¹³⁹ “[...] the Ugaritic *hršn* represents essentially the same mythological concept as Akkadian *huršānu*, an infernal cosmic mountain (*Weltberg* or *Unterweltsberg*), adjacent to the sources of the subterranean cosmic waters.” (POPE, 1955, p. 71, *tradução nossa*). Para posição contrária, cf. CLIFFORD, 2010, p. 50-51.

¹⁴⁰ “In the cosmology of Mesopotamian myth, the term *hursanu huršānu* [...] referred at once to mountainous regions and to the river ordeal. [...] At least this is true at Ugarit, where the cosmic mountain of El is also referred to by the borrowed term *huršānu*. The connection between the two meanings of *huršānu* is thus an obvious one, insofar as the river ordeal is understood to take place at the foot of the cosmic mountain, the source of the waters and entrance to the Underworld.” (MCCARTER, 1973, p. 407, *tradução nossa*).

¹⁴¹ Cf. HEALEY, 1977, p. 58.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 57-58. O texto ao qual se refere é KTU 1.5 VI,26-31: *’nt.ttlk.wtšd.kl.ğr/lkbd. ’arš.kl.gb. ’lkbd.šdm.tmğ.ln ’m[y]/ [’arš.]dbr.ysmt.šd/ [šhl]mmt.tm[ğ].lb. ’l.np[l]/[l’a]rš*, “Anat foi e correu a cada montanha/ em direção ao meio da terra e a cada outeiro/ que está no meio dos campos. Chegou, então, à delícia/ da terra da estepe [ou ‘Peste’], à formosura do campo/ da ‘Costa da Morte’, chegou até Baal, caído/ em terra [ou Submundo]” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 223). Cf. nota 319 *infra*.

¹⁴⁴Cf. HEALEY, 1977, p. 61, 68.

Já a conexão entre as Águas Cósmicas e o Submundo transparece na descrição da morada de El¹⁴⁵; na relação existente entre Yam (deus das Águas Cósmicas primevas) e Mot, ambos inimigos de Baal, ao receberem muitos epítetos idênticos (como *mdd 'il*, “amado de El”, KTU 1.4 VII, 3; cf. VIII, 23-24)¹⁴⁶; e em alguns epítetos próprios daquele deus aquático (como *tpt nhr*, “Rio-Juíz”, KTU 1.2 I, 26-28), alusivos aos motivos do Submundo (no caso, o rio do ordálio/Submundo)¹⁴⁷.

O túmulo (ou a cova) era também tomada como a entrada para o Submundo e como a boca do próprio Mot, seu regente¹⁴⁸, motivo pelo qual as libações oferecidas aos mortos se davam ali¹⁴⁹.

1.3.3. Características

A região dos mortos é descrita ora como um “poço” ou “escoadouro” (*mhmrt*)¹⁵⁰ tenebroso¹⁵¹, ora como uma “cidade úmida” (*qrt hmry*)¹⁵², que possui ferrolhos¹⁵³ e portões, descrições que refletem a sua natureza predominantemente aquosa e lodosa,¹⁵⁴ diferente dos textos mesopotâmicos, cujo Submundo é mostrado como seco e empoeirado¹⁵⁵. Porém, ainda

¹⁴⁵ KTU 1.2 III,4: *'idk.lytn.pnm. 'm. 'il.mbk.nhrm.qrb. 'apq.thmtm*, “Assim, ele [Kothar] então se virou para El (que mora) na fonte dos dois rios, dentro do ventre dos dois oceanos” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 165). Smith afirma que esses textos “localizam a morada de El no lugar de encontro dos dois abismos. [...] Pode ser suposto das referências bíblicas que as águas subterrâneas associadas com a morada de El no mito ugarítico vieram a ser associadas com as águas do Submundo na tradição israelita (cf. Jó 28,11; 38,16; 2Sm 22,16; Sl 18,16)” (SMITH, 1994, v. 1, p. 226; cf. POPE, 1955, p. 94-104).

¹⁴⁶ Cf. SMITH *et al.*, 2009, v. 2, p. 52-53, 659. Se referindo à expressão *mišbrê-yām*, “ondas do mar” (Sl 93,3; cf. 88,8; Jn 2,4), usada pelos autores bíblicos no contexto de experiência de morte, Healey (1977, p. 73-74) afirma o seguinte: “A associação de Mot e Yam no contexto hebraico demitologizado confirma a associação dos dois na literatura ugarítica. A associação é mais que aquela de inimigos de Baal, poderes contra a ordem e a fertilidade. O Submundo está abaixo ou nas águas abaixo e o Rio do Submundo é parte do domínio de Mot. De fato, as águas estão entre este mundo e o Submundo” (cf. *Ibid.*, p. 83-84).

¹⁴⁷ Cf. HEALEY, 1977, p. 73-74.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴⁹ Sobre prática similar entre babilônios, cananeus, egípcios, hititas e, possivelmente, em Israel, cf. respectivamente os tópicos 1.2.2, 1.3.2, 1.4.2, 1.5.2 e 2.3.2.1.

¹⁵⁰ KTU 1.5 I,32-35: *lyrt.bnps.bn. 'ilm.mt/ bhmrt.ydd. 'il.ğzr*, “[Mot convida Baal:] Venha! Desce agora na garganta do divino Mot,/ no escoadouro do amado do valente El” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 216, 542, 575; LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 14).

¹⁵¹ Pelo nome dos assistentes de Mot, *bn zlmr*, “filhos da escuridão”, é possível ver o Submundo como um lugar de trevas. A escuridão do Submundo é lugar comum em todo o OPA (cf. Jó 10,21) (cf. HEALEY, 1977, p. 82). Sobre outras descrições do Submundo no OPA, cf. tópicos 1.2.3 *supra*, 1.4.3 *infra* e 1.5.3 *infra*.

¹⁵² Cf. as denominações apresentadas anteriormente.

¹⁵³ KTU 1.82,38: *brh 'ars*, “ferrolhos da terra [Submundo]” (Cf. TROMP, 1969, p. 154).

¹⁵⁴ Cf. HAYS, 2011, p. 126-127; ROSENBERG, 1981, p. 16; TROMP, 1969, p. 54. Segundo Healey, Cassuto foi o primeiro a relacionar *hmry* com *mhmrt* e *mahāmrot* (cf. Sl 140,11) (HEALEY, 1977, p. 65-66).

¹⁵⁵ Pope aponta que o Submundo, como um lugar lodoso, já era atestado em Filo de Biblos, e dizia que Mot, “chamado de morte e Plutão (outro nome de Hades, deus grego do Submundo)”, era “lama ou lodo, e outros eram uma mistura aquosa putrescente” (POPE, 1964, p. 276). Galhano relaciona também a escuridão e a umidade características do Submundo ugarítico com descrições desse domínio entre os hititas (GALHANO, 2012, p. 97-98). Para uma opinião contrária, focada no uso ugarítico do termo *'pr*, “pó”, para o Submundo

que esse lugar tenha aspectos desagradáveis, aparenta ser menos sombrio e proibitivo que o Submundo de outras tradições vizinhas¹⁵⁶.

A partir de uma associação entre Mot e Yam, de um dos epítetos deste, *tp̄t nhr*, “Rio Juíz”, e da presença do próprio Nahar (*nhr*) como personagem, que mistura o cálice a ser dado a Mot e a seus companheiros (cf. KTU 1.5 I, 22)¹⁵⁷, é possível afirmar que possa ter havido a crença, entre os cananeus, em um rio (divino) de ordálio no Submundo,¹⁵⁸ que alguns afirmam ter sido chamado pelo nome semítico (e hebraico) *Šelah*, correspondente ao *Hubur* babilônico¹⁵⁹. Outra ideia, o Submundo como um lugar de julgamento, se apresenta no epíteto *tp̄t nhr*, em que é reforçada pela descrição de montanhas à entrada do Submundo¹⁶⁰, já que, nas tradições mesopotâmicas, tanto as montanhas no caminho para o Submundo quanto o rio que havia em seu interior eram concebidos como lugares de julgamento¹⁶¹. Alguns veem a existência de divisões no Submundo em algumas de suas denominações ugaríticas, como *dbr* ou *ysmt*, “a estepe”; *hmry*, “(a cidade) Úmida”; a oficina de *ktr whss*; e a cidade do deus-lua, *’Abm*¹⁶². Porém, diferentemente das fontes babilônicas, mais claras, essas questões são demasiadamente obscuras em Ugarit¹⁶³.

1.3.4. Habitantes

Diversas personagens míticas habitam o Submundo, como deuses, monstros e outros seres¹⁶⁴. Os defuntos do Submundo são chamados de *rp’um*, cujo possível significado

(*nt’ n.b’ars. ’ibyl w.b’pr.qm.ahk*, “Nós plantaremos na terra [Submundo] meus inimigos,/ E no pó os adversários de teu irmão”, KTU 1.10 II,24-25 [cf. SMITH, 1994, v. 1, p. 333]) e nas divergentes interpretações dos termos *hmry*, *bt hptt*, *mk* e *hh* (cf. HEALEY, 1977, p. 67-68, 83-85).

¹⁵⁶ Cf. HEALEY, 1977, p. 77-78. O autor afirma haver uma influência hurrita nesse ponto.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁹ Cf. DAOUST, 1999, p. 21-22.

¹⁶⁰ HEALEY, 1977, p. 70-72. Essa hipótese é reforçada através da associação do possível significado de *Šē’ôl* como “interrogar” (cf. tópico 2.2.2.2.4 *infra*), com um que é dito em PRU III 4, “que o deus da tempestade, senhor do monte Casius, interroga-lhe...” (cf. *Ibid.*, p. 70-73).

¹⁶¹ O termo acá. *Huršānu*, aplicado às montanhas do Submundo, também significa “ordálio”. Cf. tópico 1.2.2 *supra*.

¹⁶² Cf. HEALEY, 1977, p. 85.

¹⁶³ Apesar de Smith entender que não há clara evidência semítica ocidental para ordálio no rio, ele considera o epíteto em questão de Yamm um vestígio de sua função secundária como juíz (SMITH, 1994, v. 1, p. 186-187, 235-236).

¹⁶⁴ Todavia, Healey acertadamente explica que, no grupo não humano, a distinção entre “deuses” e “demônios” e tudo o que se encontra no meio é artificial. Por exemplo, em Ugarit, todos esses seres não humanos são chamados de “deuses” (*’lm*), assim como ocorre na Mesopotâmia (HEALEY, 1977, p. 87-88).

(“fracos”) é sugerido por um trecho do *Ciclo de Baal* sobre a entrada desse deus no Submundo¹⁶⁵. Essa denominação expressa a inatividade da vida dos mortos lá¹⁶⁶.

Shapash também tem uma relação, mesmo que ocasional, com o Submundo: após El ter sonhado com o retorno de Baal, a deusa-solar se dirige, juntamente com Anat, para buscar o deus-tempestade, na tentativa de resgatá-lo do Submundo¹⁶⁷. Sua aptidão para essa tarefa, devido à sua viagem noturna todos os dias ao Submundo, sinaliza seu caráter de divindade do mundo dos viventes e do mundo dos mortos, papel similar ao de Shamash entre os mesopotâmios¹⁶⁸.

Porém, indubitavelmente, o morador mais destacado do Submundo é Mot (*mt*), deus da morte e da seca: ele rege a cidade inferior com seu cetro e de seu trono, como se ela fosse a sua propriedade particular¹⁶⁹. Porém, o perfil desse rei é terrificante: ele é apresentado nos textos como feroz, glutão e voraz, engolindo tudo o que passa por perto dele.

É digno de nota as semelhanças entre as referências ao Submundo como um escoadouro¹⁷⁰ e à boca de Mot como abarcando o céu e a terra¹⁷¹, feitas por Baal, bem como as descrições de Mot, dadas pelo deus das tempestades aos seus mensageiros, quando os prevenia de se aproximar do deus da morte devido à sua ferocidade e avidez em engolir suas vítimas (cf. KTU 1.4 VIII, 15-20), e as que Mot faz de si mesmo, se retratando como insaciável e devorador do que, inclusive, estava vivo¹⁷².

¹⁶⁵ KTU 1.5 V,16-17: *'arš.tspr.by/ rdm.'arš.wtd'. 'ilm.kmtt*, “Tu irás ser contado entre os/ que desceram até o Submundo e experimentarás a fraqueza como os mortos” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 220; HEALEY, 1977, p. 76-77). Del Olmo Lete confirma a variação *'ill*, “fraqueza”, para *'ilm*, “deuses” (DEL OLMO LETE, 1981, p. 220), que corresponde ao heb. *'ēlil*, “sem valor”, “insuficiente” (Sl 96,5) (cf. GIBSON, 2004, p. 72).

¹⁶⁶ Algo semelhante é afirmado na tradição hebraica com o termo *rephaim* e versos, como Sl 88,13, “terra do esquecimento”. Sobre isso, cf. tópico 3.4.10 *infra*.

¹⁶⁷ HEALEY, 1977, p. 91.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Conforme o trecho apresentado anteriormente, KTU 1.4 VIII,11-14: *pnm.tk.qrth/ hmry.mk.ks'ul/ t̄bth.ḥḥ.'arš/ n̄hlth.wn̄gr*, “tua face para o meio da cidade dele,/ a Aquosa. Embaixo, o trono/ em que ele senta-se, fleuma, a terra/ de sua herança”, bem com KTU 1.6 VI,22-29: *špš/ t̄šh.lmt/ šm'.m'/ lbn/ 'ilm.mt.'ik.tmt̄h/ š.'m.'al'iyn.b'/ 'ik.'al.yšm'k.tr/ 'il.'abk.l.yš'. 'alt/ t̄btk.lyhpk.ks'a.mlkk/ lyt̄br.ḥt.m̄t̄p̄tk*, “Shapash gritou a Mot: Escuta, por favor, ó divino Mot! Como podes pelear com Baal, o Vitorioso? Como queres que te escute o Touro El, teu pai? Certamente ele arrancará o suporte de tua sede, revirará teu trono real, sem dúvida quebrará o cetro de teu juízo” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 233-234; PRITCHARD, 1969, p. 141). Healey afirma que, apesar de a realeza de Mot sobre o Submundo nunca ser descrita explicitamente nos textos ugaríticos, a presença de elementos como um trono e identificação do deus com a cidade inferior, por exemplo, já são indícios disso (HEALEY, 1977, p. 14-15).

¹⁷⁰ KTU 1.5 I,32-35 (cf. tópico 1.3.3 *supra*).

¹⁷¹ KTU 1.5 II,2-6: *špt.l'arš.špt.lšmm/ lšn.lkbk̄bm./y'rb/ b'l.bk̄bdh.bph.yrd/ k̄hrr.zt.ybl.'arš.wpr.'šm*, “Se Mot puser um lábio na terra e outro no céu/ se estender sua língua às estrelas,/ entrará [Baal] em suas entranhas,/ em sua boca cairá quando a oliveira, o produto da terra, e o fruto das árvores forem drenados” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 216).

¹⁷² KTU 1.5 I,14-22: *pnp.š.npš.lb'im/ thw.hm.brlt.'anḥr/ bym.hm.brky.tkšd/ r'umm.'n.k̄dd.'aylt/ hm.'imt.'imt.npš.bl̄t.ḥmr.p'imt.bkl'at/ ydy.'il̄hm.hm.šb'/ ydyt̄y.bš'.hm.ks.ymsk/ nhr*, “Como o desejo da leoa pelas

Assim, a caracterização do Submundo ugarítico se confunde com a caracterização do próprio deus nesses textos¹⁷³. Healey sintetiza isso afirmando que “morrer é ser engolido por Mot”¹⁷⁴.

O fato de Baal enviar mensageiros para Mot parece sugerir que houvesse dificuldade de sair do Submundo ugarítico. Apesar de ter havido a possibilidade de isso ter sido aplicado a Baal, os textos afirmam que Athtar interveio e, ao se sentar no trono do palácio de Baal e prover um novilho como seu substituto, Baal pôde sair da região inferior¹⁷⁵. Os textos, porém, não são tão explícitos sobre esses movimentos de entrada e saída do Submundo quanto os mesopotâmios (como na *Descida de Ishtar ao Submundo*)¹⁷⁶.

1.4. Submundo egípcio

De todos os povos do OPA, o Egito é, sem sombra de dúvida, um dos que mais elucubraram a respeito da morte e da pós-morte. Para Assmann, os egípcios antigos davam destaque à morte, colocando-a no “centro da consciência cultural que se irradiava em muitas – ou, quase podemos dizer, em todas – as outras áreas da antiga cultura egípcia”¹⁷⁷.

Eles criam que a vida nesse mundo era uma etapa, cuja continuação se daria no outro mundo, após a morte. Então, uma extensa e heterogênea literatura sobre a morte foi escrita, ora para ajudar o defunto nesse percurso no Além, ora para livrá-lo de perigos e dificuldades diversas que o aguardavam lá. Essa literatura também sofreu diversas revisões e modificações ao longo da história egípcia¹⁷⁸. Os principais tipos dessa literatura são os *Textos das*

selvas,/ e a ânsia do cavalo do mar pelos mares,/ o boi selvagem anseia as poças,/ e o veado anseia pelas fontes,/ assim é o meu desejo para chacinar, chacinar,/ meu desejo para chacinar pilhas sobre pilhas./ Eis que, com minhas duas mãos, irei devorar./ Veja, são sete as rações em meu prato./ Veja, meu cálice mistura [vinho] a torrentes!” (cf. CASSUTO, 2005, v. 2, p. 168-173; DEL OLMO LETE, 1981, p. 214-215).

¹⁷³ Cf HEALEY, 1977, p. 70. Essa identificação de Mot com o Submundo já tinha sido afirmada por Filo de Biblos: ao falar de Mot, ele diz que *Thánaton dè toûton kai Ploutōna Phoínikes onomázousin*, “os fenícios o chamavam tanto de ‘morte’ quanto de ‘Plutão’” (Eusébio de Cesareia, *Preparatio Evangelica*, cap. 10). A caracterização de *Šē’ól*, na BH, adquire traços que eram outrora de Mot, nos textos ugaríticos. Para discussão sobre isso, cf. tópico 2.3.4 *infra*.

¹⁷⁴ “[...] to die is to be swallowed by Mot.” (*Ibid.*, p. 28, *tradução nossa*). Essa característica de engolidor voraz da morte e do Submundo aparece também na literatura israelita (cf. tópico 2.3.4 *infra*).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 75. Sobre a ida da deusa Ishtar ao Submundo e sua substituição por Tammuz, cf. tópicos 1.2.4 e 1.6.4. Para o motivo da vítima substitutiva e seu simbolismo agrícola, cf. tópico 1.6.4 *infra*.

¹⁷⁷ “We are dealing with a center of cultural consciousness, one that radiated out into many—we might almost say, into all other areas of ancient Egyptian culture.” (ASSMANN, 2005, p. 1-2, *tradução nossa*).

¹⁷⁸ Cf. SHUPAK, 2011, p. 606.

*Pirâmides*¹⁷⁹, os *Textos dos Sarcófagos*¹⁸⁰ e as diversas versões do *Livro dos Mortos* e do *Livro do Submundo*¹⁸¹.

Sabe-se, porém, que as concepções egípcias de pós-morte eram diametralmente diferentes das semíticas orientais (a mesopotâmica, a cananeia e a hebraica). Zandee explica que, para o povo do Nilo, a morte era um poder que podia ser quebrado e que estava intimamente relacionado a uma vida ressurreta, nova e eterna, disponível não somente para alguns, mas para toda a humanidade¹⁸². Nessa nova vida, o egípcio se tornava próximo a tal ponto dos deuses que podia identificar a si mesmo com um deles (Rá ou Osíris), como fórmulas tumulares (“Eu sou o deus sol, Rá, Tum, Khepera”) ou como os nomes dos mortos gravados em suas tumbas (“Osíris *fulano*”) expressam¹⁸³. Essa identificação com Osíris, por exemplo, dava ao defunto o mesmo poder de ressurreição possuído pelo deus¹⁸⁴.

Entretanto, paralelamente a essa tradição beatífica, havia tradições, ecoadas em declarações de um dos principais textos da literatura mortuária, os *Textos das Pirâmides*, que aparentemente expressam uma visão negativa e sombria sobre o pós-morte, como se verá logo abaixo.

Segundo Shupak, não há estudos abrangentes atualizados sobre os contatos da cultura egípcia com a israelita¹⁸⁵. De modo semelhante ao que ocorrera com os mesopotâmicos, eles se deram através dos escribas egípcios e sua rica tradição sapiencial, cultivada e disseminada por todo o Mediterrâneo e OPA, incluindo Israel, especialmente a partir do Império Novo (c. 1550-1100 a.C.). Não obstante, apesar de ter havido pouca influência, em comparação com a exercida pelos cananeus e mesopotâmicos, as concepções de morte e Submundo egípcias

¹⁷⁹ O mais antigo dos tipos egípcios de literatura de morte, chamado de *Textos das Pirâmides*, era uma coletânea de milhares de encantamentos em escrita hieroglífica, gravados nas paredes das pirâmides do Império Antigo (com início na V Dinastia, c. 2300 a.C.). Com suas frases repetidas, possivelmente entoadas monotonamente já desde o velório processionário sob a crença no poder mágico das palavras, os encantamentos fariam com que o rei defunto, identificado com o deus solar Rá e tal como este, atravessasse o céu rumo ao outro mundo (cf. *Ibid.*).

¹⁸⁰ Textos da época do Império Médio (c. 2160-1580 a.C.), como o *Textos dos Sarcófagos*, eram adaptações dos textos anteriores, para serem colocados, agora, em tumbas de pessoas mais simples. Com encantamentos com funções semelhantes aos dos *Textos das Pirâmides* (que serviam para a alimentação, para a proteção dos perigos do Além, para a sua transição, etc.), eles visavam, agora, auxiliar o defunto na participação da sorte de Osíris, o deus dos mortos, que morreu e ressurgiu à vida (cf. *Ibid.*, p. 607).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 605-608.

¹⁸² ZANDEE, 1960, p. 7.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Excetuando-se, segundo a autora, algumas pesquisas ou sobre pontos específicos das literaturas de sabedoria, cânticos e hinos de ambas as tradições, ou sobre textos isolados, como a *Novela dos Dois Irmãos* e as histórias de José (Gn 37-50) ou o *Hino a Aton* e o Sl 104 (cf. SHUPAK, 2011, p. 605).

podem ser sentidas em diversos lugares da literatura bíblica hebraica, especialmente nos livros de Jó, Provérbios e Salmos, isto é, nas seções poético e sapienciais do AT¹⁸⁶.

1.4.1. Denominações para o Submundo

Além de *d³.t*, *Duat* ou Submundo; e *t³*, “terra”, o Submundo egípcio possuía várias outras denominações: *imn.t*, “o Ocidente”; *igr.t*, “o domínio do silêncio”; *nwn*, “oceano primevo”; *nn.t*, “Submundo”; e *šty.t*, “reino dos mortos”¹⁸⁷. Havia também o costume de identificá-lo com divindades relacionadas à terra, como *kr*, “Aker”, deus da terra e do horizonte, ou *gb*, “Geb”, a terra personificada¹⁸⁸.

1.4.2. Localização cosmológica

Como o próprio nome *imn.t* indica, o Submundo era localizado no poente¹⁸⁹.

Os mortos viajam debaixo da terra. O reino dos mortos era também localizado no oeste, onde o sol se põe. O domínio dos mortos é o reino de silêncio. O oceano primevo também, no qual a terra flutua, era concebido como o Submundo e o reino dos mortos¹⁹⁰.

Apesar de esse ser o destino comum a todos que morriam, o Ocidente, contraposto ao céu dos bem-aventurados, era considerado um lugar terrível e indesejável pelos vivos¹⁹¹.

A entrada do reino dos mortos se achava na necrópole¹⁹², e, como afirma Hays:

Tal como o mito de Osíris correspondia à preparação do corpo para o sepultamento, assim a jornada mitológica do falecido para o pós-morte refletia a jornada da múmia para a tumba na procissão ritual. O transporte físico do corpo para a necrópole e para a tumba [...] simbolizava a jornada do falecido para a jornada para o “abençoado Ocidente”, e a preparação do corpo para o sepultamento pela limpeza e provisão das [fórmulas] mágicas simbolizavam a preparação do falecido para o julgamento¹⁹³.

Assmann afirma, por exemplo, que a jornada do morto até Abidos, uma das mais antigas necrópoles, possuía por detrás “o conceito de sacralidade especial desse lugar, uma

¹⁸⁶ Cf. VAN DER TOORN, 2009, p. 53-54.

¹⁸⁷ Cf. ZANDEE, 1960, p. 91-97.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁰ “The dead sojourn under the earth. The realm of the dead was also localised in the West, the place where the sun sets. The realm of the dead is the domain of silence. The primeval ocean too, on which the earth floats, was conceived as netherworld and realm of the dead” (*Ibid.*, p. 91, *tradução nossa*).

¹⁹¹ “Que não vás pelas estradas dos ocidentais; quem por elas forem, não irão retornar; que vás pelas estradas dos orientais, entre os que seguem a Rá” (*Pir.* 2175 A.11.b.) (cf. *Ibid.*, p. 10).

¹⁹² Cf. ASSMANN, 2005, p. 306.

¹⁹³ “Just as the myth of Osiris corresponded to the preparation of the body for burial, so the mythological journey of the deceased to the afterlife mirrored the journey of the mummy to the tomb by ritual procession. The physical transportation of the body to the necropolis and tomb [...] symbolized the deceased’s journey to the ‘blessed West’, and the body’s preparation for burial by cleansing and magical provisioning symbolized the deceased’s preparation for judgment.” (HAYS, 2011, p. 86-87, *tradução nossa*).

sacralidade da qual o morto desejava compartilhar incondicionalmente em sua transição para o Submundo”¹⁹⁴.

1.4.3. Características

Diferentemente da Mesopotâmia e do Levante, os reis não podiam (ou não queriam) entrar no Submundo¹⁹⁵. Já o povo comum, *rhy.t*, tinha esse lugar como seu destino, a “terra”¹⁹⁶.

Zandee afirma que há na literatura egípcia “uma descrição absolutamente negativa do reino dos mortos, correspondente com a concepção semítica de Šē’ôl”¹⁹⁷. Dentre as inscrições que utiliza para sustentar isso, estão as seguintes: Osíris, lamentando-se por ali não haver vida, relações sexuais, comida ou bebida, diz “Ó, Atum, aonde irei? Não há água, não há ar, lá é muito profundo, escuro e extenso”¹⁹⁸. Em uma inscrição, uma mulher lamenta: “A casa dos residentes do Ocidente é profunda e trevosa. Não há porta nem janela nela. Não há luz para iluminar, nem o vento boreal para tornar o coração feliz. O sol não brilha ali. Eles permanecem em trevas todo dia”¹⁹⁹.

Em outra inscrição em uma estatueta, a esposa do homem representado diz: “Ver um momento da luz do sol é mais digno que a eternidade como regente do reino dos mortos”²⁰⁰. Para Assmann, esse dito reflete o mesmo “sábio conselho de Shidúri [*Epopéia de Gilgámesh Paleo-babilônica* X Si III, 1-14²⁰¹] para gozar a vida, em consideração a sua finitude e sua irrecuperabilidade”²⁰². Esse autor conclui, dizendo que

[os egípcios] concebiam um terror do reino dos mortos que era tão desqualificado quanto o dos outros povos do mundo mediterrâneo – sumérios, babilônios, israelitas, gregos e romanos. O reino egípcio dos mortos não era essencialmente outro senão

¹⁹⁴ “Behind the journey to Abydos stood the concept of the special sacredness of this place, a sacredness in which the deceased wished to share unconditionally at his transition into the netherworld.” (ASSMANN, 2005, p. 306, *tradução nossa*).

¹⁹⁵ ZANDEE, 1960, p. 7.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁷ “This is an absolutely negative description of the Realm of the Dead, corresponding with the semitic Sheol-conception.” (*Ibid.*, p. 90, *tradução nossa*).

¹⁹⁸ “Oh Atum, where do I go? There is no water. There is no air. It is very deep, dark and extensive” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

¹⁹⁹ “The wailing-women say: the house of the residents of the West, it is deep and dark. There is no door and no window in it. There is no light for lighting, no north wind for making the heart glad. The sun does not shine there. They lie in darkness every day.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

²⁰⁰ “To see a moment of sunlight is worth more than eternity as ruler of the realm of the dead” (ASSMANN, 2005, p. 122, *tradução nossa*).

²⁰¹ Cf. texto no tópico 1.2.

²⁰² “Siduri’s wise advice to enjoy life, in consideration of its finality and its irretrievability, is discernible in some inscriptions [...]” (ASSMANN, 2005, p. 122, *tradução nossa*).

uma terra sem retorno, um Šē'ôl ou um Hades. A contra-imagem de um paraíso de modo algum encobriu a terrível imagem de um Šē'ôl²⁰³.

Uma das denominações para a morte era “Venha!”, em alusão ao comando que dava aos seres humanos antes de falecerem, como se vê na tumba do vizir Paser (“Não penses naquele dia do “venha!”, até ires para o Ocidente como um louvado”)²⁰⁴. Contudo, nos *Textos dos Sarcófagos* e, mais tarde, no *Livro dos Mortos*, esse nome começou a se referir também ao momento do julgamento dos mortos, quando o indivíduo, após morrer e seu cadáver ser embalsamado²⁰⁵, compareceria diante de Osíris²⁰⁶ e, se aprovado, se transformaria em um de seus pares, sendo recebido em seu reino²⁰⁷.

Assim, diz Assmann, graças à ideia de julgamento dos mortos, aquele destino tenebroso, citado anteriormente, não permaneceu como a palavra final na religião egípcia²⁰⁸, pois havia também a promessa de redenção, de salvação do destino da morte que todos aguardam²⁰⁹.

Havia também ideia de que o Submundo fosse uma cidade com portões (egíp. *sbḥ.wt d.t*, “portões do Submundo”)²¹⁰, ferrolhos e estradas que conduziam os falecidos até lá²¹¹, a cidade do silêncio e o domínio do descanso²¹².

1.4.4. Habitantes

No outro lado, o rei falecido precisaria passar pelas mencionadas portas, que se abririam para que pudesse ascender ao céu²¹³. Porém, permaneciam fechadas para *rhy.t*, a população comum²¹⁴, que permanecia em uma baía e, pior, recebia o triste fado de não ascender ao céu²¹⁵.

²⁰³ “They conceived a terror of the realm of the dead that was every bit as unqualified as that of the other peoples of the Mediterranean world — Sumerians, Babylonians, Israelites, Greeks, and Romans. The Egyptian realm of the dead was essentially none other than a land of no return, a Sheol or a Hades. The counterimage of a paradise in no way covered over the dreadful image of a Sheol.” (*Ibid.*, tradução nossa).

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*

²¹⁰ Cf. ASSMANN, 1989, p. 135-159; ASSMANN, 2005, p. 216; MARINATOS *et al*, 2011, p. 402.

²¹¹ Cf. LEWIS, 1992a, p. 103; TROMP, 1969, p. 154.

²¹² Cf. TROMP, 1969, p. 76-77.

²¹³ Cf. ZANDEE, 1960, p. 7.

²¹⁴ Segundo textos anteriores ao *Textos das Pirâmides*, *rhy.t* é o povo que se rebelou contra o rei ou povos estrangeiros (cf. *Ibid.*, p. 7-8).

²¹⁵ Cf. ZANDEE, 1960, p. 8.

Esses espíritos, então, tentavam escapar da “terra”, que precisaria ser aberta para que saíssem e não fossem capturados pelos “deuses da terra”, conseguindo alcançar o céu e estar, assim, com Rá²¹⁶. Estar com esse deus significa que se alcançou a ressurreição e a vida plena²¹⁷. Porém, essa esperança era privilégio do rei. Inúmeras linhas são dedicadas a esse propósito nos *Textos das Pirâmides*; o *rhy.t*, “populacho”, por outro lado, precisaria permanecer na “terra”, domínio de Geb: “Tome *fulano* por seu braço, tome *fulano* ao céu, que *fulano* não morra na terra entre os homens” (*Pir.* 604 ef)²¹⁸.

Estar entre os da “terra”, estando junto a Osíris e os “escondidos do lugar”²¹⁹ por esse deus, é o oposto de estar no céu com Rá²²⁰. É dito que o rei não ficaria com Osíris e seu ajudador, o deus *Hrty*, pois as portas que guardam a baía seriam abertas diante dele,²²¹ as mesmas que não foram abertas para *rhy.t*.

Outra característica presente nos *Textos das Pirâmides*, relativa aos habitantes do reino dos mortos, é o verbo usado para o caminhar deles, *shd*, “andar de cabeça para baixo”²²², isto é, como Zandee afirma, “andar com seus pés na parte de baixo do disco plano da terra, como se fosse um teto de cabeça para baixo”²²³. Mais tarde, na história do Egito, os *Textos dos Sarcófagos* se esforçariam para evitar, através de encantamentos diversos, que o defunto andasse de cabeça para baixo²²⁴. As estrelas Órion e *Špd* eram chamadas para carregar os mortos para o céu, salvando-os desse terrível estado de andar inverso, o qual abominavam, no “Ocidente”²²⁵. Com as diversas versões do *Livro dos Mortos*²²⁶, o quadro muda. Nelas, *shd*,

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 10.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 8.

²¹⁹ *Pir.* 2023a (cf. *Ibid.*).

²²⁰ “Rá-Atum não te deu a Osíris, ele [Osíris] não considerou teu coração, ele não tomou posse de teu coração” (*Pir.* 145.b) (cf. *Ibid.*).

²²¹ *Pir.* 779 (cf. *Ibid.*).

²²² “É o horror de *fulano* de andar nas trevas, que ele não veja a si mesmo andando de cabeça para baixo” (*Pir.* 323a) (cf. *Ibid.*).

²²³ “In *shd* there is thought of a reversed world. He who formerly walked on the Earth, now walks with his feet against the bottom of the flat disk of the Earth, as it were against a ceiling, head down.” (*Ibid.*, p. 9, *tradução nossa*).

²²⁴ Conforme Zandee, essa inversão era tão significativa que, em alguns encantamentos, pedia-se que o morto não comesse excrementos; a lógica por trás disso é que, em um mundo invertido, “o produto da digestão corria para baixo e, assim, a boca servia como o ânus” (*Ibid.*).

²²⁵ “Eu não irei com minha cabeça baixa até ti [...] Ó, estes grandes, ó, estes distintos guardiães deste grande céu [...] Eu ando nesta rua que tu estás andando. Eu pousarei no céu, pois este é o lugar onde eu quero viver” (*Sarc.* 220 III 201 k. sqq.) (cf. *Ibid.*).

²²⁶ Eram versões modificadas dos textos das duas tradições anteriores (*Textos das Pirâmides* e *Textos dos Sarcófagos*), escritos agora em papíros e colocados ao lado da múmia dos nobres e dignitários em suas tumbas belamente decoradas. O texto mais famoso dessa tradição é o *Papiro de Ani*, escriba real da XVIII dinastia (c. 1550-1292 a.C.), conhecido como [*Livro*] *de Sair para a Luz* (egíp. *pr.t m hrw*) ou, popularmente, *Livro dos Mortos* (cf. SHUPAK, 2011, p. 607).

“andar invertido”, é uma punição, juntamente com a tortura e a queima, para os injustos, indo na direção contrária da antiga concepção presente nos *Textos das Pirâmides*, um destino para todos os homens e abominado pelos (e não aplicado para) reis²²⁷. Guardando-se as respectivas características, essa realidade submundana egípcia, tal como a mesopotâmica, pode ser definida também como *mundus inversus*²²⁸.

Narra-se também, em alguns lugares, a jornada do deus sol Rá pelo Submundo à noite²²⁹. Lá, ele atravessa em seu barco-solar um rio que corre do oeste ao leste, que contém doze divisões, correspondentes às horas da noite, onde enfrenta perigos e serpentes, como Apofis (egípc. *ꜥꜣꜣ*)²³⁰. Ele fica visível temporariamente para os justos defuntos, mas os injustos, considerados inimigos dele e de Osíris, recebem a punição de não poder vê-lo²³¹.

Por fim, embora Assmann tenha afirmado que o Submundo egípcio é uma “terra sem retorno”, Zandee afirma que esse motivo, fortemente enfatizado nas concepções mesopotâmica e israelita²³², disputava com outra ideia egípcia de que os mortos podiam entrar e sair livremente através dos portões do Submundo²³³.

1.5. Submundo hitita

Os hititas eram um povo que habitou a região da Anatólia por volta da segunda metade do segundo milênio a.C.²³⁴. Conforme Hoffner, a influência hitita sobre o Israel antigo não foi feita diretamente, mas indiretamente, via cananeus e arameus²³⁵. Embora tenha havido esse contato indireto, a importância de tal literatura para os acadêmicos que se ocupam do AT está, ainda segundo o autor, “em sua contribuição para o entendimento [...] do modo como os homens viviam e pensavam durante a época da revelação do AT”²³⁶.

²²⁷ ZANDEE, 1960, p. 9.

²²⁸ Cf. KRUGER, 2009, p. 400-401.

²²⁹ Cf. ZANDEE, 1960, p. 3-4.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 4.

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 5. A divindade solar Rá era, nos textos mais antigos (*Textos das Pirâmides*), como ocorre no restante da literatura do OPA, associada à justiça. Foi somente na literatura tardia (*Textos dos Sarcófagos e Livro dos Mortos*) que Osíris adquiriu essa função entre os mortos, mas sempre ainda relativa a Rá (cf. *Ibid.*, p. 32, nota 7).

²³² Sobre o motivo da “terra sem retorno” nas concepções de Submundo mesopotâmicas e israelitas, cf. tópicos 1.3.4 e 2.3.2.2, respectivamente.

²³³ ZANDEE, 1960, p. 116.

²³⁴ BRYCE, 2002, p. 231.

²³⁵ Cf. HOFFNER *apud* MOYER, 1983, p. 20.

²³⁶ “Hittite cultural influence, reaching the Israelites indirectly via the Canaanite and Aramaean kingdoms and only after the passage of time, can be detected in many instances. [...] The significance of Assyro-Babylonian literature (as of Hittite literature) to Old Testament scholars lies rather in its contribution to one’s understanding of the way men lived and thought during the era of the Old Testament revelation” (*Ibid.*, tradução nossa).

Portanto, ainda que a cultura hitita não tenha exercido influência significativa sobre Israel, comparativamente com os cananeus e com os babilônios, sua literatura ajuda a reforçar os motivos já estudados, ou a perceber nuances nesses, diante do quadro geral de práticas e crenças da morte e do Submundo próximo-orientais, a fim de iluminar alguns pontos obscuros dessas temáticas no AT.

1.5.1. Denominações para o Submundo

Os hititas chamavam o Submundo de “a Terra Negra”²³⁷.

1.5.2. Localização cosmológica

Outras influências se refletiram na crença hitita de que era possível chegar às regiões dos mortos por meio de buracos, valas, poços escavados, cavernas, fontes subterrâneas e, especialmente, túmulos:

O guardião abriu as sete portas. Ele retirou as sete barras. Desceu até a Terra Negra, segurando as vasilhas-palhi de bronze. Suas tampas são de chumbo. Suas travas são de ferro. Isso que vai até eles, não sobe novamente; isso perece ali. Então que eles tomem a fúria de Telipinu, a fúria, o pecado, e o mau humor, e que eles não retornem (aqui) (CTH 324,27)²³⁸.

1.5.3. Características

Tendo contato com material babilônico (Reino Antigo) através de suas escolas escribas, os hititas receberam influências mesopotâmicas diversas, como os motivos de descida ao Submundo, presentes na obra babilônica *Descida de Ishtar ao Submundo*, por exemplo²³⁹. Um reflexo disso é a descrição, no mito de Telipinu, de que o domínio dos mortos possuía sete barreiras, tal qual os mesopotâmicos descreviam o seu Submundo²⁴⁰.

A visão hitita sobre o estado do Submundo era pessimista e nebulosa, semelhante à do restante do OPA.²⁴¹

Ninguém reconhece outrem. Irmãos da mesma mãe não se reconhecem. Irmãos do mesmo pai não se reconhecem. Uma mãe não reconhece sua própria criança. Uma criança não reconhece sua mãe [...]. De uma mesa fina eles não comem. De um

²³⁷ BRYCE, 2002, p. 180.

²³⁸ “The gatekeeper opened the seven doors. He drew back the seven bars. Down in the Dark Earth stand bronze palhi-vessels. Their lids are of lead. Their latches are of iron. That which goes into them does not come up again; it perishes therein. So may they seize Telipinu’s anger, wrath, sin, and sullenness, and may they not come back (here).” (*Ibid.*, p. 180, 285, *tradução nossa*). Para a referência dos textos hititas, adota-se a sigla CTH (fr. *Catalogue des textes hittites*, “Catálogo de textos hititas”) (cf. *Ibid.*, p. ix).

²³⁹ BRYCE, 2002, p. 180

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 181.

²⁴¹ Exceto com o Egito, que tinha uma visão otimista de pós-morte. Cf. tópico 1.4 *supra*.

banquete eles não comem. De um cálice fino eles não bebem. Eles não comem boa comida. Eles não bebem boa bebida. Eles comem pedaços de lama. Eles bebem águas lamacentas²⁴².

1.5.4. Habitantes

O Submundo era habitado por poderes infernais e espíritos dos mortos²⁴³. Uma de suas moradoras, Lelwani, era a deusa e a rainha dos mortos, responsável por abrir os portões do Submundo²⁴⁴.

1.6. Simbolismo e interpretações

As diferentes descrições anteriores sobre o Submundo contêm semelhanças na forma, mas também possuem uma simbólica compartilhada entre si, cuja premente interpretação nos permite uma melhor compreensão a respeito das visões de mundo, de sociedade e de religião dos povos próximo-orientais.

Por serem também parte deste *milleu*, o Submundo israelita é também iluminado por esses dados interpretativos, conforme veremos nos Capítulos Segundo e Terceiro.

Destarte, apresentamos abaixo algumas imagens, ideias e motivos que, de alguma forma, compõem esse quadro interpretativo.

1.6.1. A imagem da Montanha Cósmica

Segundo Eliade, o símbolo da montanha foi utilizado por várias culturas do mundo antigo (e ainda por algumas atualmente) para expressar as delimitações de espaço do cosmo e do sagrado²⁴⁵. Ela é o *axis mundi*, isto é, o eixo que liga os três níveis cosmológicos (Céus, Terra e Submundo), e o *umbilicus mundi*, o lugar a partir do qual se expande todo o mundo habitável, que, por ter sido destinado pelos deuses aos homens, é considerado um espaço sagrado. Por isso, as cidades e seus templos centrais antigos assimilaram tal simbólica, sendo considerados verdadeiras réplicas da Montanha Cósmica e sagrada, a exemplo do que ocorria na Babilônia, com seus zigurates²⁴⁶, cujos cumes tocavam os Céus e cujas bases estavam no Submundo²⁴⁷.

²⁴² BRYCE, 2002, p. 181.

²⁴³ Cf. *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁴⁵ ELIADE, 1979, p. 41-46.

²⁴⁶ ELIADE, 1992, p. 25-27.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

1.6.2. A imagem das Águas Cósmicas

Ainda segundo Eliade, tal imagem cosmológica está atrelada a outra, a Águas Cósmicas, visto que fora a partir delas que se elevou a Montanha Cósmica²⁴⁸. Elas estão localizadas nas regiões inferiores e representam o Caos que precedeu a criação, o qual, por sua vez, representa “a regressão ao amorfo efetuada pela morte, o regresso à modalidade larvar da existência”²⁴⁹. Ele afirma também que há uma identificação entre as Águas Cósmicas e o Submundo²⁵⁰, motivo pelo qual este lugar ter sido descrito como cheio de “umidade e limo” em muitos textos orientais²⁵¹. Segundo Lambert, essa conexão pode ser explicada pela localização desses elementos no mesmo nível cosmológico inferior²⁵². Para Eliade, o que está além do *umbilicus mundi* e do território habitável é o espaço do estrangeiro, da morte e da escuridão, povoado de espectros e demônios, isto é, de tudo o que é oposto ao mundo humano da ordem²⁵³. Por isso, além das regiões inferiores, o Caos também se faz presente nas regiões desérticas e desconhecidas, que estão além desse território habitável e fazem fronteira com ele²⁵⁴.

1.6.3. A ideia de ubiquidade do Submundo

Apesar de preponderar, em algumas tradições, a localização do Submundo abaixo da terra, ambas as imagens anteriores apontam para uma localização inexata, ou mesmo ubíqua, do reino dos mortos no cosmo próximo-oriental.

Falando da realidade mesopotâmica, mas aplicável também às civilizações vizinhas, Verderame explica que as regiões dos mortos

são dispostas em relação à terra (dos vivos) tanto no eixo horizontal como vertical. Elas estão localizadas no leste e são identificadas com a montanha ou estão localizadas abaixo da superfície da terra. Esta última localização, funcional a toda uma série de simbolismos ligados à morte e ao sepultamento, cria, no entanto, problemas de disposição em relação ao *Apsû* [abismo]. A terra é cercada por uma massa de água, algumas vezes descrita como salgada, outras como um rio. Este último é frequentemente identificado como o rio que separa a terra dos vivos da dos mortos²⁵⁵.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 26-27, 65-66.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 26-27.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

²⁵¹ ELIADE, 1979, p. 41; *Id.*, 1992, p. 65-67.

²⁵² Cf. LAMBERT, 2016b, p. 127.

²⁵³ ELIADE, 1979, p. 37-39. Cf. *Id.*, 1992, p. 21.

²⁵⁴ ELIADE, 1992, p. 27.

²⁵⁵ “Si tratta degli Inferi, la terra dei morti, che sono disposti rispetto alla terra (dei vivi) sia su un asse orizzontale che verticale. Si trovano a oriente e sono identificati con la montagna oppure si trovano sotto la

Wyatt aponta nessa mesma direção ao afirmar que a geografia simbólica do Submundo semítico estava inserida em um esquema que dividia o espaço em “vertical, com os deuses habitando acima, o homem na terra e os mortos abaixo da terra”, e

horizontal, que vê a “realidade” como o ponto central de um platô, que diminui sua significância e valor quanto mais removido do centro, até se tornar deserto amorfo e inexpressivo, delimitado pelo oceano cósmico (o mar, rio ou abismo, todos termos aplicados a isso), além do qual encontra-se o domínio dos mortos e o caos²⁵⁶.

Ele afirma ainda, também em consonância com Eliade, que, para os homens dessas sociedades essencialmente urbanas, se distanciar da casa, do templo e da cidade, com seus muros e portões, era se afastar da civilização e da vida em direção ao seus opostos: o mundo externo, não civilizado e da morte (demônios, espíritos, nômades, etc.)²⁵⁷.

Segundo Verderame, pode-se perceber ainda outros dois princípios que regem as narrativas sobre o Submundo:

O primeiro é aquele de similitude ou simetria, pelo qual o mundo dos mortos é uma reprodução em suas características essenciais do mundo dos vivos ou é concebido como um prosseguimento. O segundo é aquele de oposição ou antítese, pelo qual a morte e o mundo inferior são construídos a partir da negação daqueles que são considerados os princípios da vida e da civilização²⁵⁸.

Dessa forma, o Submundo, uma espécie de lugar de negação dos princípios da vida e da civilização²⁵⁹, era acessível por meio de dois planos (ou eixos), o vertical e o horizontal²⁶⁰, e constituído de dois esquemas antitéticos: o de comunicação ou separação²⁶¹ e o de similitude (ou simetria) ou oposição (ou antítese)²⁶².

superficie della terra. Quest’ultima localizzazione, funzionale a tutta una serie di simbolismi legati alla morte e alla sepoltura, crea, tuttavia, problemi di disposizione rispetto all’abzu. La terra è circondata da una massa d’acqua, a volte descritta come salata, altre come un fiume. Quest’ultimo è spesso identificato con il fiume infero che separa la terra dei vivi da quella dei morti” (VERDERAME, 2017, p. 37, *tradução nossa*).

²⁵⁶ “We have two models at work for space: a vertical one, which sees the gods as dwelling above, with man on the earth, and the dead beneath the earth. [...] And also a horizontal one, which sees ‘reality’ as the central point of a plateau, which diminishes in significance and value the further removed from the centre, until it becomes the amorphous and featureless desert, bounded by the cosmic ocean (sea, river or abyss are all terms applied to it), beyond which lies the realm of the dead and chaos.” (WYATT, 2005, p. 40-41, *tradução nossa*).

²⁵⁷ VERDERAME, 2017, p. 38-39.

²⁵⁸ “Il mondo infero è costruito in base a due principi antitetici. Il primo è quello di similitudine o simmetria, per cui il mondo dei morti è una riproduzione nei suoi tratti essenziali del mondo dei vivi o è concepito come una sua prosecuzione. Il secondo è quello dell’opposizione o antitesi, per cui la morte e il mondo infero sono costruiti a partire dalla negazione di quelli che sono considerati i principi della vita e della civilizzazione” (*Ibid.*, p. 210, *tradução nossa*). Cf. também *Ibid.*, p. 16-36.

²⁵⁹ VERDERAME, 2014, p. 35-36.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 27-30.

²⁶² *Ibid.*, p. 35-36.

Assim, na Mesopotâmia, ele era representado ora como uma cidade inferior, com características do ambiente sociopolítico mesopotâmico, isto é, segundo o princípio da similitude, em um “plano vertical [...] ‘abaixo’ do dos vivos, separado do último pela superfície da Terra”²⁶³, ora como uma montanha (*KUR*), distante da cidade, isto é, segundo o princípio de oposição²⁶⁴, entre as montanhas, a oeste, além do Oceano Cósmico²⁶⁵, em “um lugar distante, relegado às fronteiras do mundo, aos antípodas e diametralmente oposto à terra dos viventes”²⁶⁶. Em ambos os casos, porém, se evidenciava um “distanciamento da vida”²⁶⁷, já que a cidade dos homens era, por excelência, “o lugar responsável pela vida, ordem e civilidade”²⁶⁸. Todavia, aspectos de todos esses princípios aparecem também, ao mesmo tempo, nas diversas imagens do Submundo, como os mortos da cidade inferior possuem uma espécie de “vida apagada”, análoga à da cidade dos vivos²⁶⁹ ou “viverem” em um *mundus inversus*, em que há rios e campos, porém todos desprovidos de águas e de plantações²⁷⁰.

Visto que os elementos das montanhas e das águas (ou rio) cósmicas, nos limites do mundo, eram usados para reforçar o distanciamento e a oposição característicos do Submundo, não é de se surpreender que tais elementos fossem utilizados para simbolizar a própria região dos mortos (ou a morte)²⁷¹. Por exemplo, Lambert diz que é frequente, nas fontes acádias, uma confusão entre a região e o nível imediatamente inferior, *Apsû*²⁷². Todavia, Kuwabara destaca que as fontes não viam a necessidade de harmonização desses dados, os quais estavam presentes também nas demais sociedades do OPA²⁷³.

1.6.4. O motivo do *Dying-and-rising god*

Ainda que a agricultura fosse parte integrante da vida diária das sociedades próximo-orientais, os ciclos anuais da Natureza, dos quais os povos antigos dependiam, suscitavam

²⁶³ “Su di un piano verticale, il mondo infero si trova “sotto” quello dei vivi (“sopra”), separato da quest’ultimo dalla superficie terrestre” (*Ibid.*, p. 39, *tradução nossa*).

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 35-39; VERDERAME, 2017, p. 203.

²⁶⁵ VERDERAME, 2014, p. 30-31.

²⁶⁶ “Sul piano orizzontale, il regno dei morti è un luogo distante, relegato ai confini del mondo, agli antipodi, e diametralmente opposto alla terra dei viventi” (*Ibid.*, p. 39, *tradução nossa*).

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁸ “Nella tradizione sumerica la città è considerata come il luogo preposto alla vita, all’ordine e alla civiltà” (*Ibid.*, p. 16, *tradução nossa*).

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 36.

²⁷⁰ Cf. ROCHBERG, 2005, p. 325.

²⁷¹ Cf. VERDERAME, 2014, p. 30-40.

²⁷² Cf. LAMBERT, 2016b, p. 127.

²⁷³ KUWABARA, 1997, p. 274.

muita curiosidade²⁷⁴. Várias explicações, mágicas ou divinas, foram propostas para esses fenômenos naturais, dentre as quais estava o drama do “deus que morre e ressurgue” (ing. *Dying-and-rising god*).

Frazer explica o que este motivo representava, bem como sua relação com Tammuz:

Sob os nomes de Osíris, Tammuz, Adonis e Attis, os povos do Egito e da Ásia Menor representaram a decadência e o despertar anual da vida, em particular da vegetal, personificando-a como um deus que morre anualmente e volta a reviver. Em nome e detalhes variavam os ritos de lugar em lugar, ainda que substancialmente fossem os mesmos. A suposta morte e ressurreição desta deidade oriental, deus de muitos nomes, mas um só em essência, serão examinadas agora a partir de Tammuz ou Adonis. [...] Na literatura religiosa de Babilônia Tammuz aparece como o jovem esposo ou amante de Ishtar, a deusa Grande Mãe, personificação das energias reprodutivas da natureza²⁷⁵.

O autor se refere, possivelmente, à obra *Descida de Ishtar ao Submundo*, vista anteriormente²⁷⁶. Como Frazer, Brandão entende que esse poema tinha o objetivo etiológico de explicar o ciclo fecundativo da natureza²⁷⁷, apontando o seguinte trecho expressivo: “À vaca o boi não cobria, o asno à asna não emprenhava,/ à moça, na rua, não emprenhava o moço:/ Dorme o moço em sua alcova,/ Dorme a moça só consigo” (*Descida de Ishtar ao Submundo* 85-90)²⁷⁸.

[...] a descida da deusa implica o fim do ciclo de renovação da vida por meio da fecundação, uma espécie de vitória da rainha da Érsetu, Eréshkigal, já que um dos traços mais marcantes dos mortos, em contraponto com os vivos, está na impossibilidade de procriar²⁷⁹.

Para que sua situação não se perpetuasse, a solução que encontrou, ratificada pelos deuses (*Anunnáki*), foi a de ser substituída por Tammuz (*DÚMUZI*). Para Brandão, isso se explica pelo fato de Tammuz ser, além de deus pastor e esposo de Ishtar, vinculado também, de alguma forma, aos ambientes e ritos agrícolas, como se deduz da disputa que travou com

²⁷⁴ FRAZER, 1951, p. 377.

²⁷⁵ “Bajo los nombres de Osiris, Tammuz, Adonis y Attis, los pueblos de Egipto y del Asia Menor representaron la decadencia y el despertar anual de la vida, en particular de la vegetal, personificándola como un dios que muere anualmente y vuelve a revivir. En nombre y detalles variaron los ritos de lugar en lugar, aunque substancialmente eran los mismos. La supuesta muerte y resurrección de esta deidad oriental, dios de muchos nombres, pero uno solo en esencia, se examinarán ahora empezando con Tammuz o Adonis. [...] En la literatura religiosa de Babilonia aparece Tammuz como el joven esposo o amante de Istar, la diosa Gran Madre, personificación de las energías reproductivas de la naturaleza” (*Ibid.*, p. 378-379, *tradução nossa*). Cf. LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 15-16.

²⁷⁶ Cf. tópico 1.2 *supra*.

²⁷⁷ Cf. BRANDÃO, 2019, p. 71, 177.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 5-6.

Emkindu, deus da irrigação e da agricultura, conforme alguns relatos²⁸⁰, e da sua associação com o período em que ocorria ciclicamente os festivais de culto aos mortos durante a estação da seca nos meses do verão²⁸¹, quando o grão era recolhido e aguardava-se a nova sementeira no outono, com todo o seu potencial de vida²⁸². É justamente nesse interlúdio, que representava simbolicamente a falta de vitalidade²⁸³, que se encontra a origem etiológica de *Descida de Ishtar ao Submundo*²⁸⁴, quando Tammuz descia ao Submundo e se tornava um deus dos mortos, enquanto Ishtar subia de lá e trazia novamente a fecundidade à superfície²⁸⁵.

Cohen afirma que “o tema da morte do deus que incorpora o poder do grão nesse tempo do ano é também prevalente em Ugarit, como descrito no mito de Baal”²⁸⁶. De fato, parece que existe a mesma lógica de causa e efeito, relacionada à fertilidade, no *Ciclo de Baal*. Esse deus, ao descer ao Submundo e se tornar cativo de Mot²⁸⁷, causa o lamento de todos os deuses por ele²⁸⁸. A sua submissão a Mot, antes mesmo de enfrentá-lo²⁸⁹, aparentemente causa uma seca sobre a terra²⁹⁰, cuja duração, no épico, é de sete anos²⁹¹. Em seguida, sua irmã Anat mata Mot, ocasionando a ressuscitação de Baal e o consequente retorno da fertilidade ao solo²⁹².

Como a religião ugarítica era ligada à natureza²⁹³, os pesquisadores supõem que essas ações de Baal e Mot estivessem, de alguma maneira, relacionadas à experiência sazonal de seca e fertilidade da região do Levante²⁹⁴, como, por exemplo, a seca ocasionada pela morte de Baal, no épico, cujo simbolismo se refere, segundo Johnston, ao calor dos meses de

²⁸⁰ Cf. BRANDÃO, 2017, p. 220; *Id.*, 2019, p. 177-178.

²⁸¹ Cf. *Id.*, 2019, p. 177-178.

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 5

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 133.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*

²⁸⁵ Cf. *Id.*, 2017, p. 220.

²⁸⁶ “The theme of the death of the god embodying the power of the grain at this time of year is also prevalent at Ugarit, as described in the myth of Baal” (COHEN, 1993, p. 477, *tradução nossa*).

²⁸⁷ HOLM, 2005, p. 258.

²⁸⁸ LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 15.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.* KTU 1.5 I,11-12: *bhṭ.lbn. 'ilm.mtl 'bdk. 'an.wd'lmk*, “Saudações, ó divino Mot! Sou teu servo, sou teu para sempre!” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 216).

²⁹⁰ HOLM, 2005, p. 258.

²⁹¹ LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 15.

²⁹² HOLM, 2005, p. 258.

²⁹³ Diferentemente da religião veterotestamentária, que, apesar de possuir elementos do ritual sazonal, é preponderantemente histórica (cf. DEL OLMO LETE, 2010, p. 109).

²⁹⁴ Cf. ROSENBERG, 1981, p. 35.

verão²⁹⁵. Cogita-se que o épico se destinasse à recitação, servindo para atrair as estações pluviais, que regariam o solo e trariam a fertilidade²⁹⁶.

Assim, Smith explica que Mot não domina

simplesmente o reino dos mortos, tradicionalmente localizado em uma grande cidade debaixo da terra. Seu poder se estende para a área inteira debaixo do solo, bem como aos lugares na terra que são secos e estéreis, que podem invadir as terras dos vivos quando Baal está morto, isto é, o deserto e a estepe na periferia da terra²⁹⁷.

Esse domínio estendido de Mot se mostra também na ambiguidade da palavra *'arš*, que, como se viu anteriormente, tem os sentidos de “terra” e “Submundo”. Por exemplo, em KTU 1.4 VI 52, Baal utiliza a palavra significando “terra”, ao falar de seu domínio entre os vivos, mas em KTU 1.4 VIII, 7-9, Mot utiliza a mesma palavra para se referir ao seu reino, o Submundo²⁹⁸. Em outros lugares (cf. KTU 1.4 VI, 44), não é possível determinar qual é o significado exato de *'arš*, se “terra” ou “Submundo”²⁹⁹, ambiguidade esta que, segundo Smith, é um recurso poético de *'arš*, utilizado pelo épico para expressar (ou confundir) os limites entre ambos os domínios³⁰⁰. Considerando-se que *'arš* se localiza abaixo de *šmm*, “céu”, a bissemia do termo encarna ainda, por assim dizer, as lutas de Baal e Mot pelo domínio cósmico³⁰¹, algo expresso também quando Mot é retratado como impulsionando Shapash, a deusa-sol, no céu³⁰² e possuindo uma boca que abarca o céu e a terra, descrições que aludem o seu poder estendido sobre todo o cosmo³⁰³, o qual se concretiza nas secas e nas ondas de calor sazonais e na morte dos seres vivos³⁰⁴.

Esse motivo parece ocorrer também entre os hititas. Quando Telipinu foge,

o fogo se apaga nas lareiras, os deuses e os homens se sentam ‘acabrunhados’; a ovelha abandonou o seu cordeiro e a vaca o seu bezerro; ‘a cevada e o trigo não amadureceram mais’, os animais e os homens não mais se acasalaram; os pastos tornaram-se secos e a água das fontes parou de correr [...]’³⁰⁵

²⁹⁵ JOHNSTON, 2002, p. 233.

²⁹⁶ Cf. SMITH, 1994, v. 1, p. 63.

²⁹⁷ SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 710-711.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 711.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 710.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*, p. 711.

³⁰² LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 14.

³⁰³ Cf. GREEN, 2003, p. 196, nota 205.

³⁰⁴ LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 14.

³⁰⁵ ELIADE, 1978, v. 1, p. 173.

O deus sol, então, envia uma águia, depois o próprio deus das tempestades³⁰⁶ para o procurar, mas não são bem-sucedidos. Em seguida, a deusa-mãe³⁰⁷ envia uma abelha, que encontra Telipinu dormindo. Com uma picada, acorda-o, mas deixa-o também furioso, trazendo mais calamidades à terra. Os deuses recorrem, por fim, à magia e às cerimônias de apaziguamento, fazendo-o ficar calmo. Por fim, a vida retorna ao ritmo anterior³⁰⁸. Porém, as funções de Telipinu são transferidas, agora, ao deus das tempestades, ao deus sol e às outras deusas³⁰⁹.

Apesar de não estar diretamente relacionado ao Submundo e às divindades dos mortos, Eliade afirmara que houve originalidade hitita na reinterpretação dos motivos de mitos orientais, no tocante a Telipinu não ser uma divindade da vegetação nem descer ao Submundo, mas “desaparecer” por um motivo desconhecido (talvez por raiva da humanidade)³¹⁰. Isso atrela Ishtar/Tammuz e Baal, de um lado, a Telipinu, de outro, segundo Singer, já que as consequências das ações deles, narradas nesses épicos, sobre a vida e a procriação são muito similares entre si³¹¹. Eliade afirma que o fato de Telipinu entregar seus poderes a deuses cósmicos é também uma “prova de que esse mito se refere a um drama mais complexo que o da vegetação”³¹², sugerindo com isso, possivelmente, o motivo *Chaoskampf*, que se verá no próximo tópico.

1.6.5. O motivo do *Chaoskampf*

Cassuto, apesar de aceitar a interpretação ritual-sazonal, entende que o épico baálico tem outras facetas a serem interpretadas³¹³. A partir da ideia de que *Ciclo de Baal* é um épico-mítico, que narra forças negativas que batalham contra forças positivas para a criação e a manutenção do cosmo³¹⁴, pode-se afirmar que reflita o motivo denominado *Chaoskampf* (alem. “luta contra o Caos”).

³⁰⁶ Cujá denominação provável era Teshub ou Tarhunz (cf. WRIGHT, 2007, p. 190).

³⁰⁷ Conhecida como Inara (cf. *Ibid.*, p. 189).

³⁰⁸ ELIADE, 1978, v. 1, p. 172-173.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 173-174.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 172-173.

³¹¹ SINGER, 2011, p. 583.

³¹² ELIADE, 1978, v. 1, p. 173-174

³¹³ Para o autor, um épico “de tais proporções longas e abrangentes, tão rico em episódios coloridos e em histórias de todos os tipos, que se apresenta a nós com um sortimento completo de deuses e heróis, monstros e bestas, e retrata uma desconcertante variedade de batalhas e querelas, conversas e banquetes, criaturas e construções, não seja mais que uma alegoria de um único, claramente definido, fenômeno natural, tal qual o de sequidão da vegetação em um verão quente e sua renovação em uma estação chuvosa” (CASSUTO, 1962, p. 79).

³¹⁴ Cf. SMITH, 1994, v. 1, p. 75.

Cassuto afirma que o deus Mot é “a morte, um poder totalmente consumidor, que põe um fim a cada tipo de vida, engolindo todos e tudo que se chega até seus termos, não somente plantas, mas animais e homens também”³¹⁵. E, já que tinha essa função de interromper a vida e causar a morte, então não é fortuito que fosse também o regente do Submundo ugarítico, aonde os mortos iriam. Levando-se em conta essa função de Mot e sua relação íntima com o Submundo, tão forte ao ponto de suas descrições se confundirem com as do reino dos mortos no *Ciclo de Baal*, Cassuto supõe que essas características (pertencentes ao motivo do *Chaoskampf*) não sejam periféricas, como aparentemente se supõe pelo destaque que se dá à interpretação ritual-sazonal do épico, mas representam, na realidade, “a essência da natureza de Mot e que, longe de estar de alguma forma conectada à fertilidade, realmente simbolizava as forças opostas a ele”³¹⁶.

Smith afirma que pode-se ver “Yam e Mot como forças comparáveis rivalizando com Baal” e que “Baal incorpora a vida para o cosmo, enquanto Yam e Mot são personagens do caos e da morte”³¹⁷. O simbolismo despontado da construção do palácio de Baal é o de um microcosmo, um tipo de templo que simboliza a criação, o que evidencia também o aspecto cosmogônico do épico³¹⁸.

Entre os hititas também existem reflexos do motivo *Chaoskampf*³¹⁹, mas não se relacionam com o Submundo ou suas divindades.

³¹⁵ “Mot is death, the all-consuming power that puts an end to every kind of life, swallowing up everyone and everything that has reached its prescribed term. Not only plants are destroyed by Mot, but animals and men too” (CASSUTO, 1962, p. 80, *tradução nossa*). Cassuto fundamenta isso nos seguintes trechos de Mot: KTU 1.5 I,14-22 (cf. nota 173 *supra*) e KTU 1.6 II,15-20: ‘an. ’itlk.w’ašd.kl/ gr.lkbd. ’arš.kl.gb/ lkbd.šdm.npš.šsr/ bn.nšm.npš.hmlt/ ’arš.mgt.ln ’my. ’arš/ dbr.ysmt.šd.šhlmmt, “Eu fui e percorri/ cada vale em direção ao centro da terra./ cada monte em direção ao centro dos campos./ removendo a vida dos seres humanos./ a vida dos povos da terra. Cheguei à delícia da terra da estepe (ou ‘Peste’), à formosura dos campos da ‘Costa da Morte’” (*Ibid.*, p. 80-81).

³¹⁶ “Mot’s function, then, was to cut off life and cause death, in the widest possible meaning of this conception. [...] As befits his function, Mot dwells in the depths of Sheol in the netherworld’s ‘home of liberty’. [...] He is thus king of the netherworld. This characteristic of Mot’s has, it is true, already been recognized by other scholars, but only as subordinate to his primary fertility function. I, on the contrary, believe that the dominion over Sheol was the essence of Mot’s nature and that, so far from being in any way connected with fertility, he actually symbolized the forces opposed to it” (*Ibid.*, p. 81, *tradução nossa*). Cf. CASSUTO, 2005, v. 2, p. 172.

³¹⁷ “Viewing Yamm and Mot as comparable forces rivaling Baal [...]. In short, on one level Baal embodies life for the cosmos, while Yamm and Mot are characters of chaos and death” (SMITH, 1994, v. 1, p. 76, *tradução nossa*).

³¹⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

³¹⁹ Para a descrição e narrativas da versão hitita desse motivo, cf. ELIADE, 1978, v. 1, p. 174-176 e também tópico 1.6.5 *supra*.

1.6.6. As ideias do poderio da morte e do Submundo

López-Ruiz explica que se Baal e seu retorno ou ressurreição “representam o retorno das chuvas e da fertilidade³²⁰, Mot representa “não somente a morte, mas o Submundo e a esterilidade da terra em geral”³²¹. Portanto, Green acertadamente afirma que “a confrontação entre Baal e Mot era essencialmente uma confrontação entre vida e morte, fertilidade e infertilidade. A luta deles representam a alternância entre fertilidade e sequidão, as realidades ecológicas na Síria”³²².

Nesse sentido, Mot é tão poderoso quanto Baal, sendo ambos regentes e interdependentes na mesma realidade cósmica³²³, algo aludido pelo termo *ks'u*, “trono” (de Mot) (KTU 1.4 VIII, 12), o qual sugere a regência do deus da morte sobre o Submundo, em contraste à de Baal sobre o mundo habitado, onde atuava como força positiva e fertilizante.

A função de Mot, portanto, era essencial nesse esquema simbólico, pois seu poder podia exercer influência além dos limites de seu reino dos mortos, perpassando toda a terra³²⁴.

Entre os babilônios, os deuses do Submundo estavam, de alguma maneira, relacionados à fertilidade da vegetação³²⁵. Tammuz (*DÚ.MU.ZI*), deus relacionado ao culto dos mortos, tinha sua manifestação principal entre junho e agosto, meses do verão e de relativa falta de vida nos campos³²⁶. O poema *Descida de Ishtar ao Submundo*, que possivelmente trata da explicação etiológica disso, mostra Ishtar – a deusa do sexo e da guerra³²⁷, a ordenadora do mundo por decretos, que é louvada como aquela que “entrega o julgamento final e a decisão, o correndo pelo Céu e Submundo” e, como Marduk, ela “sustenta a condução do Céu” e “sozinha toma as rédeas do Céu e do Submundo”³²⁸ – descendo ao Submundo. Enquanto ela passava por seus portões, perdia suas vestes, ficava nua

³²⁰ “Su descenso [Baal] al ámbito de Mot, como resulta evidente, simboliza la muerte de la naturaleza, de las lluvias que le dan vida, así como su resurrección (de la que trataré a continuación) representa el retorno de las lluvias” (LÓPEZ-RUIZ, 2011, p. 15, *tradução nossa*).

³²¹ “Por el contrario, la importancia del dios de la muerte en los textos mitológicos ugaríticos está fuera de duda, donde Mot representa no sólo la muerte, sino el inframundo y la esterilidad de la tierra en general” (*Ibid.*, p. 13, *tradução nossa*).

³²² “[...] the confrontation between Baal and Mot was essentially a confrontation between life and death, fertility and infertility. Their struggle represented the alternation between fertility and drought, the ecological realities in Syria” (GREEN, 2003, p. 196, *tradução nossa*).

³²³ Cf. SMITH, 1994, v. 1, p. 75.

³²⁴ A terra, *'arš*, é domínio de Baal, mas, por ambiguidade da própria palavra (Submundo), é também de Mot (Cf. tópico 1.3.4 *supra*).

³²⁵ PATON, 1910a, p. 160-161.

³²⁶ Cf. BRANDÃO, 2019, p. 14.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 43.

³²⁸ Cf. ROCHBERG, 2005, p. 320.

e sem seu poder, resultando também na perda da fertilidade do mundo habitado acima de si³²⁹. Segundo Brandão, era o “fim da sexualidade e, em consequência, da fecundidade”³³⁰. Não era permitido aos mortos retornarem do Submundo, sendo essa uma lei aplicável tanto aos seres humanos quanto às divindades. Por esse motivo é que Ishtar (*INANNA*), quando desce até lá e necessita retornar, precisa escolher alguém para deixar em seu lugar, escolha que recai sobre Tammuz³³¹, enviado por Enki/Ea e seu amante³³². Assim, institui-se o seu cíclico retorno, que, ainda conforme Brandão, está relacionado “não só com o ciclo de fecundidade da terra, como também com o estabelecimento das relações entre vivos e mortos, com a instituição de festividades também cíclicas”³³³.

Em outra obra suméria, *Nergal e Ereshkigal*, Nergal insulta a deusa do Submundo e, então, é enviado para lá como punição, terminando por se casar com a deusa³³⁴. Nas versões médiobabilônicas, ora Nergal toma o poderio de Ereshkigal à força, ora ocorre um romance entre eles, quando Nergal abandona para o mundo acima³³⁵.

1.6.7. Os motivos da invasão e da inversão do Mundo pelo Submundo

Segundo Cooper, os ritos memoriais *kispu*, oferendas regulares de comida e libações com a invocação do nome do morto, que eram de responsabilidade de seus descendentes³³⁶, deveriam ser feitos nas proximidades dos ossos do cadáver propriamente enterrados; se nem o sepultamento nem os ritos memoriais fossem feitos, os espectros errariam entre os vivos, perturbando-os com assombrações e doenças, sendo necessários encantamentos exorcistas para que fossem, simbolicamente, enterrados³³⁷. Por isso, ter os ossos revirados é uma humilhação sem igual para os mortos e para os vivos, como fez Asurbanipal com os habitantes de Susa, quando fora capturada por ele em 646 a.C.: “Derrubei, demoli e expus as tumbas de seus antigos e recentes reis, que não reverenciaram Ishtar, minha rainha. Levei seus ossos para a cidade de Assur, infligindo desassossego aos seus espectros, privando-os dos ritos

³²⁹ HOLM, 2005, p. 256; RÖLLIG, 2001, p. 310.

³³⁰ BRANDÃO, 2019, p. 71.

³³¹ KLEIN *et al.*, 2002, p. 62.

³³² HOLM, 2005, p. 256.

³³³ BRANDÃO, 2019, p. 71.

³³⁴ HOLM, 2005, p. 256.

³³⁵ Cf. *Ibid.*

³³⁶ Cf. COOPER, 1992, p. 29.

³³⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

memoriais e libações”³³⁸. Porém, se forem bem enterrados e tiverem sua memória lembrada pelos vivos, os espectros dos ancestrais podem ser invocados por alguém que desejasse alguma proteção (como da perseguição de demônios por exemplo)³³⁹.

Cooper interpreta do seguinte modo essa ambiguidade dos mortos:

Assim é a recompensa e a punição. O mesmo fantasma que, descuidado, pode perturbar e arruinar a vida de uma pessoa pode ser, quando cuidado apropriadamente, um assistente valorável contra outros malfeitores. Essa natureza ambivalente dos espíritos, seu papel como ambos, perseguidor e protetor, ilustra bem a ambivalência quase universal sentida pelos vivos em relação aos mortos³⁴⁰.

A invasão da morte sobre a vida, no Egito, se expressava na ideia de que os mortos poderiam “conduzir” ou “tomar (como prêmio)” (egíp. *ini*) seus parentes vivos³⁴¹.

A morte toma alguém da vida na terra. [...] Um falecido vem e busca um vivo e leva-o para o domínio dos mortos. É assim que o falecido ameaça qualquer um que roube seu túmulo. “No que diz respeito a todo aquele que entrar nessa tumba por sua própria conta, toma-lo-ei como um pássaro”³⁴².

Outro tipo de ameaça feita pelos mortos aos vivos era de que eles não teriam seu sepultamento bem feito³⁴³; assim, não possuindo sua sepultura, “a casa eterna [...] onde os mortos viviam”,³⁴⁴ o morto não conseguiria sair para ver o “disco solar” nem retornar posteriormente para tomar as oferendas funerárias³⁴⁵.

Os hititas procuravam manter a comunicação com essas divindades inferiores, solicitando também seu auxílio a fim de que a ordem do cosmo não fosse abalada³⁴⁶. As divindades do Submundo podiam ser invocadas de lá para receberem sacrifícios de propiciação dos vivos³⁴⁷. Bancos de rios eram lugares adequados para tal contato, justamente

³³⁸ “I tore down, demolished and exposed the tombs of their ancient and recent kings who did not revere Ishtar, my queen. I took their bones to the city of Assur, inflicting unrest upon their ghosts and depriving them of memorial rites and libations” (*Ibid.*, p. 28, *tradução nossa*).

³³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

³⁴⁰ “Thus the carrot and the stick. The same ghost who, untended, can disrupt and ruin a person’s life can, when properly cared for, be a valuable assistant against other malefactors. This ambivalent nature of ghosts, their role as both persecutor and protector, well illustrates the nearly universal ambivalence felt by the living toward the dead” (*Ibid.*, p. 29, *tradução nossa*).

³⁴¹ Cf. ZANDEE, 1960, p. 85.

³⁴² “Death takes somebody away from life on earth. [...] A deceased comes and fetches a living one and takes him along to the realm of the dead. Herewith a deceased threatens anyone who robs his grave. ‘As concerns anyone who will enter this tomb on his own account, I will seize him like a bird’” (*Ibid.*, p. 86, *tradução nossa*).

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 102-108.

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 103.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 103-104.

³⁴⁶ COLLINS, 2007, p. 169.

³⁴⁷ BRYCE, 2002, p. 185.

porque vinculavam os mundos inferior e superior³⁴⁸. Os ritos performados para isso, conhecidos como “rituais das valas”, podem ser resumidos da seguinte forma:

1. O objetivo do ritual era trazer os espíritos dos mortos, e isso era realizado somente quando estava escuro. Então o ritual era performado à noite ou no escuro [...];
2. A vala devia ser localizada em um lugar apropriado [...];
4. Para a vala muitos tipos de oferendas eram abaixados para ataçarem os espíritos dos mortos a subirem e comerem [...];
5. As oferendas de comida incluíam líquidos para libações, [...] vinho e óleo, [...] ou leite misturado ao mel e à água;
6. Era especialmente importante o sangue de animais sacrificiais [...] [que] corriam para a vala, [...] [ou] besuntavam ao redor da entrada das valas. Esse sangue era o que dava aos espíritos dos mortos um poder especial para se comunicar, etc.
7. Outras ofertas eram baixadas até a vala para atçar os espíritos dos mortos a subirem do Submundo;
8. O objetivo do ritual era atrair o espírito para fora da vala, para ser obtida a informação desejada;
9. O espírito era aparentemente reconhecível para o “médium”, mas não para o cliente [...]. O espírito fazia sons, variamente descritos algo como o gorjeio de pássaros ou sussurros [...];
10. Após a informação ser obtida, a vala tinha que ser apropriadamente selada para prevenir que os espíritos entrassem na terra dos viventes e causassem estragos³⁴⁹.

Esse ritual permitia que a rainha dos mortos, Lelwani, abrisse os portões do Submundo, dando margem para que as divindades infernais saíssem e partilhassem das oferendas dadas a eles³⁵⁰.

Essas oferendas, feitas especialmente em um rito performático do início da primavera (que também era o início do Ano Novo) e em lugares específicos, como Yazilikaya (um santuário rochoso próximo de Hatusa)³⁵¹, marcavam um rito para um tempo de purificação espiritual e tinham o propósito de assegurar a fertilidade do solo e o crescimento dos frutos e

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ MOYER, 1983, p. 23-24. Para Bachvarova (2016, p. 78-110), estes “rituais de valas”, que existiam na Anatólia, foram usados predominantemente para invocar divindades ctônicas, e não os mortos. (Para uma opinião contrária, cf. MOYER, 1983, p. 21). Ainda para Bachvarova (2016, p. 93), tais práticas hititas influenciaram não somente as dos israelitas (cf. tópico 2.5.1.1 *infra*), mas também dos neoassírios, babilônios (há reflexos delas na *Epopéia de Gilgámesh*, XI) e, inclusive, dos gregos. É justamente na literatura destes últimos, especificamente no canto XI da *Odisseia* de Homero, que se encontram semelhanças surpreendentes com os ritos hititas. Nessa parte do épico grego, narra-se uma *nékyia* (gr. contato com os mortos) de Odisseu com as almas habitantes do Hades, feita através de procedimentos que lembram os feitos pelos hititas para ocasionar a necromancia, descritos por Hoffner. A autora afirma ainda que “Hatusa [capital dos hititas] provê muitas descrições detalhadas de rituais de valas, alguns dos quais apresentam similaridades impressionantes com o canto XI da *Odisseia*, apesar de as valas nos rituais encontrados em Hatusa não serem usadas para a necromancia, como eram nas fontes greco-romanas e pela feiticeira de Endor que Saul consultou, isto é, elas não eram usadas para despertar os mortos, a fim de perguntá-los sobre questões relativas ao futuro. Em vez disso, elas eram usadas para enterrar impurezas ou comunicar com as divindades do Submundo [Hattusa provides many detailed descriptions of pit rituals, some of which present striking similarities to Odyssey 11,65 although the pits in the rituals found at Hattusa were not used for necromancy, as they were in the Greco-Roman sources and by the witch of Endor that Saul consulted – that is, they were not used to raise the dead in order to ask them questions about the future. Rather, they were used to bury impurity or to communi- cate with underworld deities]” (*Ibid.*, p. 93, tradução nossa).

³⁵⁰ BRYCE, 2002, p. 185.

³⁵¹ Semelhantemente ao *Akîtu*, o festival do Ano Novo da cultura babilônica (cf. *Ibid.*, p. 195-198).

da vida, através da aplacação da ira dos deuses infernais³⁵². Para os antigos habitantes do OPA, onde a morte faz decair as coisas, ocorre também um novo ciclo de vida, começo e crescimento³⁵³, e isso era especialmente forte entre os hititas, que viam como essencial a conexão entre o bem estar dos reis e o ritmo da natureza para o um bom crescimento no Ano Novo que se iniciava.

Mais tarde, o ritual adquiriria também a função de remoção das faltas do ofertante, quando eram jogadas no Submundo para serem descartadas pelo vidente Aduntarri e pela vidente Zulki³⁵⁴. Ele também estava relacionado à necromancia, pela qual os reis podiam consultar os espíritos de seus ancestrais para adquirir informações sobre o futuro deles³⁵⁵.

1.7. Conclusão

Ao longo do deste capítulo, foram apresentadas as concepções de diferentes povos do OPA a respeito do Submundo. Dispostas assim, em sequência, tornou-se possível destacar em que se distinguiam e, principalmente, em que se assemelhavam.

Assim, podemos sintetizar um quadro geral do Submundo próximo-oriental da seguinte maneira: é a região dos mortos, destino de todos os homens, em que “vivem” uma existência sombria, silenciosa e fraca, sem muitas recompensas (que, quando há, dependem da prole ou ritos funerários deixados entre os vivos). O Submundo possui rígidas regras que impedem o retorno daqueles que até lá fossem (com raras exceções de algumas divindades e heróis). Ele é representado sob a forma de imagens (montanha, cidade), possui barreiras à sua entrada (oceano, montanhas, rio, muralhas, portões). Tem outros habitantes em seu interior,

³⁵² *Ibid.*, p. 185.

³⁵³ *Ibid.*, p. 198.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

³⁵⁵ Collins (2007, p. 169) explica que “os rituais pelos quais os humanos podiam se ‘conectar’ com as divindades do Submundo estavam intimamente relacionados às práticas necromânticas, conhecidas em todo o mundo oriental mediterrâneo no primeiro milênio [a.C.], incluindo o episódio da feiticeira de Endor, que invocou o espírito do profeta Samuel, a pedido de Saul, para entender como poderia proceder contra os filisteus (1Sm 28,8)”. Para Bachvarova (2016, p. 101), ainda que os rituais hititas não fossem estritamente necromânticos, como o que ocorreu com Odisseu, entende-se que há a participação de “heróis ou heroínas. Então, eles podem ter sido concebidos pela audiência da *Odisseia* como próximos a divindades ctônicas, como os reis primordiais hititas, que eram invocados ou aludidos nos rituais mais que seus próprios parentes mortos”. Essa mesma lógica pode ser aplicada ao episódio bíblico, pois neste era Samuel, um grande juiz e profeta (comparável aos heróis na Grécia), que estava sendo invocado por Saul. Tomando uma posição contrária, Brian Schmidt aponta como fundamento para sua crítica: 1) a própria caracterização da prática hitita, que não estava relacionada diretamente à necromancia, ao contrário do episódio de 1Sm 28; 2) a origem e a datação posteriores da narrativa (de redação deuteronomista do pós-Exílio Babilônico) e, conseqüentemente, da necromancia (mesopotâmica), a qual colocava o ocorrido em Endor entre as práticas características de povos estrangeiros e, por isso, “condenadas” pelo javismo “pré-exílico”; e 3) o entendimento etimológico do vocábulo *'ôb*, “espírito familiar” (cf. SCHMIDT, 1991, p. 292, 324). Para mais detalhes sobre a relação entre essas práticas hititas e o episódio de Saul em Endor, cf. tópico 2.5.1.1 *infra*.

como regentes e serviçais divinos, e, apesar de normalmente ser concebido como uma região subterrânea, abaixo das águas cósmicas, possui variações de localização (como nos limites do mundo habitável, entre montanhas e desertos). O domínio de seus regentes (normalmente deuses ligados à morte e à seca, e frequentemente confundidos com a própria região) pode se estender além do Submundo, penetrando o mundo dos vivos, o que se expressa pelo motivo do *Dying-and-rising god*, e entrando em embate com outras forças do cosmo, o *Chaoskampf*.

Com esses dados em mente, passaremos ao Capítulo Segundo, em que o *Šě'ól* será exposto de forma semelhante a feita anteriormente, a fim de ser comparado e melhor compreendido dentro do *milieu* de crenças, imagens e motivos do pós-morte do OPA.

2. O ŠĚ'ÔL NA TRADIÇÃO BÍBLICA

2.1. INTRODUÇÃO

Como se viu no Capítulo precedente, Israel, assim como as outras culturas do OPA, se ocupou das questões da morte, em geral, e do pós-morte, em particular. Porém, diferentemente dos povos vizinhos, que produziram uma variada literatura sobre a matéria, os israelitas não mostraram o mesmo colorido, proficuidade e sistematização, mas somente “sussurros bíblicos”¹.

Isso não significa, porém, que tenham tratado da temática de forma simplista. Ao contrário, a comparação com os dados extrabíblicos literários, vistos no Capítulo anterior, e arqueológicos, que estão além do escopo desta pesquisa, apontam para um pensamento bíblico sobre o pós-morte muito mais complexo, matizado e dinâmico do que se pensava anteriormente².

Contudo, apesar de alguns estudiosos focarem ou incluírem os dados arqueológicos³, este trabalho praticamente se restringirá aos dados textuais bíblicos, entendendo, como pensa Lewis, que “textos são especialmente adequados para desempacotar crenças religiosas”⁴, pois o que documentam “pode falar-nos sobre a morte no antigo Israel, que seria difícil ou impossível de se obter do registro arqueológico”⁵. Ademais, Lewis continua, se somente dados desse tipo fossem tomados, visando à compreensão das crenças em questão, a ideia que se formaria “seria tão incompleta e minimalista que distorceria nossa percepção, mais que qualquer dano que pudesse ser causado ao se ter uma imagem incompleta da história redacional de um texto”⁶.

Antes de tudo, é preciso ter em mente que a percepção de Israel sobre o pós-morte, ainda que seja de diferentes matizes, se funda, segundo Marchadour⁷, na ideia de que YHWH é o Deus vivo, cuja entrada na história dos israelitas, o ato de libertá-los do Egito (Ex 20,2), tirando-os da escravidão ao culto, da opressão à liberdade, foi um dom da vida, o que justifica

¹ FRIEDMAN *et al*, 2000, p. 46.

² Cf. LEWIS, 2002, p. 170-171.

³ Entre os quais destacam-se HAYS, 2011; JOHNSTON, 2002; SURIANO, 2018.

⁴ LEWIS, 2002, p. 176.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷ MARCHADOUR, 1982, p. 4.

seus títulos de “Deus vivente” (Dt 5,26; Os 2,1; Jr 10,10)⁸ e “Senhor Deus dos espíritos de todos os viventes” (Nm 27,16).

Por essa razão, as seguintes concepções estão sempre presentes na teologia veterotestamentária: 1) YHWH é um Deus vivo; 2) fazer uma aliança com ele e com seus mandamentos é escolher a vida (Dt 30,15-16; cf. Ez 20,11.13.21; Pr 13,14-15); 3) a vida possui contornos terrenos que ecoam a saída do Egito e a habitação na terra prometida⁹. Essas ideias são fundamentais para a reflexão teológica sobre o Šě’ól.

Este Capítulo, portanto, analisará as diferentes características que o Šě’ól possui ao longo da BH, tendo em vista não somente o contexto imediato das ocorrências (leitura intratextual), mas, também, em quais aspectos as concepções em torno dele divergem entre si ou se complementam reciprocamente (leitura intertextual), e se aproximam ou se afastam das concepções dos povos vizinhos (Capítulo Primeiro), se utilizada a abordagem comparativa (leitura extratextual), visando compor suas representações no pensamento hebraico.

Esta pesquisa se baseará, principalmente, nos estudos preliminares de Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (volume 2, 1959); Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (volume 2, 1961); e nos estudos específicos da temática do Šě’ól e do Submundo próximo-oriental de Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (1969); Rosenberg, *The Concept of Biblical Šě’ól within the Context of ancient Near Eastern Beliefs* (1981); Daoust, *Le Domaine des Morts dans L'Ancien Testament* (1999); e Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (2002).

O esquema será semelhante ao utilizado anteriormente: serão expostas as semânticas de Šě’ól (significados principais, sinônimos e etimologias, etc.), seguidas de um estudo detalhado de seu imaginário (localização, habitantes, motivos, dificuldades conceituais, etc.), bem como as diferentes atitudes das personagens bíblicas para com ele e com os mortos, e, finalmente, algumas explicações para essa diversidade de representações e atitudes.

O referencial literário adotado será, principalmente, a BH (exceto o livro dos Salmos¹⁰), recorrendo-se, quando necessário, a comparações com a literatura judaica tardia (deuterocanônicos, pseudepigráficos e manuscritos de Qumran) e com o Novo Testamento.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ As ocorrências do Šě’ól no saltério serão analisadas no Capítulo 3.

2.2. O QUE É O ŠĚ'ÔL?

2.2.1. Semânticas principais

O termo *Šě'ôl* é um substantivo próprio, de padrão *qitāl* e aparentemente de gênero feminino, que ocorre cerca de 66 vezes na BH. Mesmo aparentando ser antigo (remontando à época da monarquia), ele é usado na literatura veterotestamentária de todos os períodos, sendo, contudo, mais frequente nos livros poéticos-sapienciais e proféticos (Salmos, Provérbios, Jó e Isaías) que nos históricos¹¹.

Segundo os dicionários bíblicos-teológicos, *Šě'ôl* possui dois aspectos semânticos basilares: “túmulo” (ou uma espécie de substantivo coletivo para “túmulos”) e “mundo dos mortos” (ou “Submundo”)¹².

Contudo, antes de vermos como essas definições são representadas detalhadamente, nos diferentes contextos bíblicos, apresentaremos algumas propostas para a etimologia de *Šě'ôl*.

2.2.2. Hipóteses etimológicas

Desde cedo, observou-se que o vocábulo *Šě'ôl* não possuía cognato em outras línguas aparentadas, quer do ramo semítico do Noroeste (ao qual pertencem o próprio hebraico, o árabe, o ugarítico, o fenício e o púnico), quer do Nordeste ou de outros ramos, sendo, por isso, considerado uma hisoglossa hebraica¹³.

Porém, ansiosos por descobrir sua origem, os pesquisadores propuseram diversas hipóteses etimológicas para “*Šě'ôl*”, que, neste trabalho, foram agrupadas no seguinte esquema: 1) a partir das línguas cananeias e acádia; 2) a partir da própria língua hebraica; e 3) a partir de outras línguas¹⁴.

¹¹ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 70-72; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; ROSENBERG, 1981, p. 1; TROMP, 1969, p. 23. Esse número de ocorrências se obtém se *šě'âlâ* (Is 7,11) for lida como *Šě'ôl*, como a LXX (*eis báthos*) e a Vulg. (*inferni*) (BIBLEWORKS LCC, 2015). *Šě'ôl* é considerado nome próprio por nunca vir acompanhado do artigo definido hebraico *ha* (cf. JOHNSTON, 2002, p. 71).

¹² Cf. BARSTAD, 1999; GERLEMAN, 1997b; GERLEMAN, 1997a; LEWIS, 1992a; LEWIS, 1992b; LOEWENSTAMM, 1962; LOEWENSTAMM, 1976b; MERRILL, 2011b.

¹³ A única ocorrência extra-bíblica é em um texto aramaico judaico de Elephantina (V a.C); há ocorrências posteriores, em siríaco e etiópico, mas elas vieram do substrato bíblico hebraico. Para mais detalhes sobre as etimologias, cf. JOHNSTON, 2002, p. 77; BARSTAD, 1999, p. 768-770; ROSENBERG, 1981, p. 1; TROMP, 1969, p. 21-23; VANGEMEREN, 2011, p. 6-8; WÄCHTER, 2004, p. 240.

¹⁴ Essa categorização foi inspirada em ROSENBERG, 1981, p. 1-12; STADELMANN, 1970, p. 165.

2.2.2.1. A partir das línguas cananeias e acádia

- 1) A raiz semítica *š' l*, “estar no profundo”, refletindo o caráter subterrâneo do *Šě'ól*¹⁵.
- 2) O termo acá. *Ši-la-an*, outro nome para “oeste do pôr do sol” (acá. *e-reb* ^D*UTU-ši*), em que se localizava também a entrada do reino dos mortos¹⁶.
- 3) O acá. *Šu'aru*, considerada a residência de Dúmuzi (Tammuz) e dos mortos¹⁷.
- 4) O acá. *Ši-a-la*, topônimo encontrado em um texto acádio de Ebla (III mil. a.C.)¹⁸.
- 5) O nome divino acá. *Šu-wa-la*, que aparece em textos festivos-*kissu* de Emar (II milênio a.C.). Assim, *Šě'ól* originalmente era uma divindade do Submundo¹⁹.
- 6) O acá. *šu'ālu*, rara referência sumero-acádia ao reino dos mortos²⁰.
- 7) A junção de duas partículas originalmente independentes, *šě* e *'ól*. Essa seria o alongamento vocálico de *'āl* (lit. “nada”), partícula de negação comum nas línguas semíticas, enquanto aquela, um antigo preformativo causativo *š* ou um pronome relativo, como o acá. *šu*. Portanto, *Šě'ól* originalmente seria *šě'āl*, “o que causa o nada, a destruição”, ou *šu'āl*, “o que pertence a ou o lugar do nada”²¹.

2.2.2.2. A partir do hebraico

- 1) *Šě'ól* é outra grafia para *šě'ól*, “lugar oco”, do verbo *šā'al*, “cavar”²².
- 2) *Šě'ól* deriva do termo hebraico (e semítico) *šelah*, talvez relacionado ao rio do Submundo ou a alguma divindade cananeia regente dessa região cosmológica²³.
- 3) *Šě'ól* é um deverbais de *šā'āh*, raiz cujos significados são a) “estar deserto”, “desolado”; b) “retumbar”, “enfurecer”; e c) “considerar”²⁴. O *l* é uma letra epentética²⁵ adicionada ao original hipotético **šě'ó*, “lugar desolado”. *Šě'ól* é, assim, “lugar caótico”, “não terra”, contrário aos viventes e distante de Deus²⁶.

¹⁵ Cf. MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54.

¹⁶ Cf. tópicos sobre os deuses solares e o Submundo na literatura ugarítica (1.2.2 e 1.2.4), babilônica (1.3.2 e 1.3.4) e egípcia (1.4.2 e 1.4.4).

¹⁷ Cf. LEWIS, 1992a, p. 102; LOEWENSTAMM, 1962, p. 757; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; ROSENBERG, 1981, p. 3-4; WÄCHTER, 2004, p. 240.

¹⁸ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 78-79; WÄCHTER, 2004, p. 240)

¹⁹ Similar à mesopotâmica *Ereškigal*. Sobre o Submundo babilônico, cf. tópico 1.2 *supra*.

²⁰ Cf. LEWIS, 1992a, p. 102; ROSENBERG, 1981, p. 2-3; WÄCHTER, 2004, p. 240.

²¹ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 240-241.

²² Cf. *Ibid.*, p. 240.

²³ Cf. DAOUST, 1999, p. 21-22. Cf. tópicos 2.3.2.1 e 2.3.2.2.

²⁴ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 240-241.

²⁵ Cf. MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; WÄCHTER, 2004, p. 240.

²⁶ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 78; LEWIS, 1992a, p. 102; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; WÄCHTER, 2004, p. 240-241.

- 4) *Šě'ól* seria o substantivo deverbal do verbo *šā'al*, que contém a seguinte polissemia:
- o significado de “demandar”. *Šě'ól* seria, portanto, “lugar da demanda”²⁷.
 - os significados de “perguntar”, “interrogar”, presentes também em acádio (sentido religioso e positivo, relacionado à necromancia). *Šě'ól* seria, portanto, “lugar da interrogação (aos mortos)”²⁸.
 - ainda como “lugar da interrogação” aos mortos, mas no sentido forense, negativo, isto é, onde passavam por julgamento, por ordálio ou eram até mesmo punidos²⁹.

2.2.2.3. A partir de outras línguas

- 1) *Šě'ól* deriva do egíp. *šihor*, “lago de Hórus”, identificado na mitologia desse povo com o “Mar dos Juncos” (egíp. *p³ twf*, hebraico *yam súp*, significado original do comumente conhecido “Mar Vermelho” bíblico)³⁰. Do empréstimo *šihor*, os israelitas compuseram *Šě'el*, “lago de El”, que mais tarde se tornou *Šě'ól*³¹.

Como foi possível ver, a partir das diversas tentativas de se descobrir a etimologia de “*Šě'ól*”, a questão não chegou a um consenso, permanecendo, portanto, aberta³², pouco servindo para iluminar a semântica do termo³³.

Daí a importância das representações analisadas ao longo do trabalho.

²⁷ Cf. ROSENBERG, 1981, p. 5-6.

²⁸ Cf. DAOUST, 1999, p. 16-19; GESENIUS *et al*, 1860, p. 898; JOHNSTON, 2002, p. 78; LEWIS, 1992a, p. 102; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; TROMP, 1969, p. 21-22.

²⁹ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 78; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; MCCARTER, 1973, p. 407-408; TROMP, 1969, p. 22; WÄCHTER, 2004, p. 240).

³⁰ Cf. BUDGE, 1978, v. 2, p. 853; LOEWENSTAMM, 1958, p. 698.

³¹ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 240.

³² Cf. ALEXANDER, 1982, p. 43; DAOUST, 1999, p. 2; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54; XELLA, 2008, p. 206.

³³ Cf. DAOUST, 1999, p. 15; LEWIS, 1992a, p. 102; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 54. Contudo, alguns pesquisadores destacados neste trabalho entendem como plausíveis as seguintes propostas etimológicas, segundo os itens mostrados anteriormente: Daoust (1999, p. 16, 27) e Lewis (1992a) defendem a opção 2.2.2.2.4). c); Rosenberg (1981, p. 4, 6) admite a opção 2.2.2.1.2), entendendo que essa condiz com a ida das divindades solares *Shamash/UTU*, na Mesopotâmia, e *Shapash*, em Ugarit, ao Submundo durante a noite, mas também vê como plausíveis as opções 2.2.2.2.3) ou 2.2.2.2.4).c), afirmando que *šā'al* tinha o sentido forense de “inquirir” (cf. Dt 13,15; Sl 35,11; Esd 5,9-10), de modo similar às raízes cognatas nas literaturas acádia eugarítica; Tromp (1969, p. 21–22) não descarta as hipóteses 2.2.2.1.6) e 2.2.2.2.4).c), pois vê uma analogia entre o *Šě'ól* e a palavra acádia *Huršān*, que significa tanto “lugar de ordálio” como “Submundo”, concluindo que *Šě'ól* significaria, primordialmente, “exame”, “(lugar de) ordálio” e, então, “Submundo”, ou mesmo o nome de alguma deidade (masculina ou feminina) que exercia a função de ordálio; Gesenius *et al* (1860, p. 898) defendera, mas abandonou posteriormente, a opção 2.2.2.2.1) (cf. WÄCHTER, 2004, p. 240); Wächter (2004, p. 240–241) defendeu a proposta de 2.2.2.1.7); Por fim, Johnston (2002, p. 78–79) se mostrou favorável ao item 2.2.2.1.5).

2.2.3. Sinônimos

Além das definições apresentadas anteriormente, os pesquisadores perceberam que alguns vocábulos podem ser sinônimos (ou quase sinônimos) poéticos de *Šě'ól*. Isso se deduz principalmente do recurso ao *parallelismus membrorum*³⁴ entre eles e o termo³⁵, ou da descrição e linguagem aplicadas a eles que são próprias do *Šě'ól*³⁶.

2.2.3.1. Bôr

O vocábulo *bôr* significa “buraco” ou “poço” – importante meio, na região do Levante, para se conseguir água das chuvas (cf. Lv 11,36), bem como para comportar grãos (cf. 1Sm 19,22; Nm 9,25) e prisioneiros (cf. Gn 37,22; Jr 37,16) –, mas também pode conotar “túmulo” e se referir ao “*Šě'ól*”, como se percebe pelo paralelismo com este termo em Ez 31,16 (“Ao som da sua queda, fiz tremer as nações, quando o fiz descer para o *Šě'ól* com os que descem ao **buraco**”³⁷), ou Is 14,15 (“Mas ao *Šě'ól* serás rebaixado, para os recônditos do **buraco**”³⁸) (cf. Pr 1,12; 38,18; Ez 31,16), ou na linguagem descritiva similar àquela do *Šě'ól*³⁹, como *bôr taḥtiyyôt* (“buraco baixo”, Lm 3,55) e *yôrdê bôr* (Ez 26,20), análogas a *Šě'ól taḥtîṭ* (Dt 32,22) e *yôrdê Šě'ól* (Jó 7,9; cf. Ez 26,20; 31,14; 32,18.23-25.29-30)⁴⁰.

2.2.3.2. Šaḥat

O termo *šaḥat*, “fossa” ou “cova”⁴¹, possui também a ideia de “túmulo” (cf. Jó 17,14; 33,18.22.24.28.30; Ez 28,8)⁴² e de “Submundo” (cf. Is 38,17; Jn 2,7)⁴³, como um substituto de *Šě'ól*.

2.2.3.3. 'Āpār

O vocábulo *'āpār* significa “terra seca” (Jó 39,14), “solo” (Jó 30,6), “sujeira” (2Sm 16,13), “argila” (cf. Lv 14,41-42.45), “pó” (cf. Gn 3,14; Dt 9,21; 2Sm 22,43; 2Rs 23,6) e,

³⁴ *Parallelismus membrorum* (lat. “paralelismo de membros”) é, segundo Alter, “um recurso formal para a articulação do discurso”, que consiste “na correspondência formal de duas sentenças breves consecutivas”, e que pode variar no grau de correspondência para quebrar a monotonia (ALTER *et al*, 1997, p. 182-183).

³⁵ Cf. STADELMANN, 1970, p. 167-169; WÄCHTER, 2004, p. 242.

³⁶ O uso do verbo *yārad* com os vocábulos apresentados é um dos principais indícios de seu papel sinonímico. Cf. tópicos sobre o verbo “descer” nas literaturas ugarítica (1.2.2), babilônica (1.3.2) e na BH (2.3.2.1).

³⁷ Heb. *miqqôl mappaltô hirē 'aštî gôyim bēhōridî 'ōtô šě'ôlâ 'et-yôrdê bôr* (cf. Pr 1,12; 38,18).

³⁸ Heb. *'ak 'el-Šě'ól tûrād 'el-yarkêṭê-bôr*.

³⁹ Cf. KASHER, 2004, v. 2, p. 520.

⁴⁰ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 242. A ausência do artigo definido em *bôr* sinaliza a sua função poético-sinonímica (cf. BEYER *et al*, 1998, p. 603; STADELMANN, 1970, p. 167).

⁴¹ Cf. MERRILL, 2011a, p. 94.

⁴² Cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 74. Cf. Sl 30,10, no tópico 3.4.5 *infra*.

⁴³ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 243.

então, “matéria” do corpo humano (cf. Gn 2,7; Ecl 3,20), mas também “sepulcro” (cf. Jó 7,21; 40,13; Is 26,19; Dn 12,2) e, então, “Submundo” (Is 26,19)⁴⁴, como *Šē’ôl*.

2.2.3.4. ’Ābaddôn

O termo *’ābaddôn* significa lit. “destruição”. Porém, pelo uso de uma linguagem característica do *Šē’ôl* (cf. Jó 31,12), ou mesmo comparação com ele (Jó 26,6: “O *Šē’ôl* está nu diante dele, e não há cobertura para *’Ābaddôn*”⁴⁵; Pr 15,11; 27,20), é tomado como equivalente a *Šē’ôl*⁴⁶.

2.2.3.5. Qeber

Apesar de *Šē’ôl* estar semanticamente ligado a *qeber*, “túmulo”, este vocábulo aparece próximo àquele termo, em função sinonímica, em apenas uma perícope, Ez 32,22-32⁴⁷.

2.2.3.6. ’Ereş

Um vocábulo que merece destaque, pelo modo peculiar que exerce sua função sinonímica, é *’ereş*. Possuindo o sentido tradicional de “terra”, inclusive no sentido de “país”, especialmente a terra de Israel, ou até “distrito”, “solo” e “chão”⁴⁸, alguns autores, como Gunkel, alvitram outro significado que até então era desconhecido entre os estudiosos: “Submundo”⁴⁹. Gunkel chegou a essa conclusão após ter comparado *’ereş* com o acádio *eršetū*⁵⁰. A nova acepção foi aceita por Cassuto⁵¹, Tromp⁵² e outros⁵³, sendo reforçada também pela comparação do termo hebraico com o ugarítico *’arş*⁵⁴. Assim, ainda que criticada por alguns⁵⁵, esse aspecto semântico de *’ereş* se encontra bem aceito na comunidade acadêmica e nesta pesquisa.

⁴⁴ Cf. HAYDEN, 2011, p. 471; WÄCHTER, 2004, p. 244. STADELMANN, 1970, p. 167: “apesar de a primeira referência ser ao túmulo, ‘pó’ pode facilmente funcionar como uma expressão para o ‘Submundo’”, cuja paralela acádio é *bīt eprī*”. Sobre “pó” e o Submundo entre os babilônios, cf. tópico 1.3.1 *supra*.

⁴⁵ Heb. *’ārôm Šē’ôl negdô wē’ên kēsūt lā’ābaddôn*.

⁴⁶ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 244.

⁴⁷ Cf. SHEMAH, 2015, p. 37-38; WÄCHTER, 2004, p. 244 Cf. SI 88,12, tópico 3.4.10 *infra*.

⁴⁸ Cf. WRIGHT, 1998, p. 505.

⁴⁹ O próprio Wright (1998), por exemplo, não lista “Submundo” como um significado possível para *’ereş*.

⁵⁰ Gunkel (1895, p. 18-19) apontou que *’ereş* significava “Submundo” em Ex 15,12; Is 14,12.15; 28,13; 26,19; 29,4; 44,23; Ez 26,20; 31,18; 32,18.23-24; Jó 10,21-22; Ec 3,21 (cf. JOHNSTON, 2002, p. 99-101).

⁵¹ Cf. CASSUTO, 2005, p. 22.

⁵² Cf. TROMP, 1969, p. 23, 44-45.

⁵³ Cf. KNIBB, 1989, p. 404; STADELMANN, 1970, p. 167.

⁵⁴ Os textos ugaríticos também põem em paralelismo os termos *’arş* e *’apr*, “pó”, como no hebraico (SI 22,30) (cf. DAHOOD, 1965, v. 1, p. 144). Cf. tópicos sobre cognatos de *’ereş* no ugarítico (1.2.1), acádio (1.3.1), egípcio (1.4.1) e hitita (1.5.1).

⁵⁵ “Há alguns textos em que *’ereş* por si só poderia significar ‘Submundo’, apesar de que esses estão em menor número do que [geralmente foi] sugerido. [...] Então, é mais sábio concluir que *’ereş* não é um termo hebraico

2.2.3.7. Māwet ou Môt

Por fim, outro vocábulo digno de destaque é *māwet*, ou sua variante *môt*, que significa lit. “morte”, mas que, por meio do paralelismo com *Šě’ól*, bem como do uso da linguagem similar à utilizada para este termo (Pr 5,5: “a¹) os seus pés descem b¹) [à] morte; b²) ao *Šě’ól* a²) os seus passos conduzem”⁵⁶), pode se referir também ao Submundo. Todavia, descobriu-se que *māwet/môt*, em alguns textos bíblicos, recebe também contornos míticos relativos a Mot (ugar. *mt*), deus cananeu da morte e da sequidão⁵⁷.

2.2.3.8. Outros termos e expressões

Expressões e eufemismos são utilizados também para o *Šě’ól*, como “casa apontada para todos os viventes” (Jó 30,23) e “casa da eternidade” (Ecl 12,5), que são semelhantes aos mesopotâmicos *uru ul-la*, “casa eterna”, *é dari*, “casa da eternidade”, e *ashru ellu/shubtu elletu*, “lugar puro/habitação pura”⁵⁸.

2.3. REPRESENTAÇÕES DO ŠĚ’ÓL NA BÍBLIA HEBRAICA

Seguir-se-á a exposição detalhada das características e descrições que foram utilizadas pelos hagiógrafos, em diferentes contextos, para compor as diversas (e até mesmo divergentes) representações do *Šě’ól*.

2.3.1. Sepultura

A representação do *Šě’ól* como “sepultura” foi deduzida, embora não primeiramente, por Heidel e Harris⁵⁹ a partir de alguns textos em que o termo aparece em paralelismo com *māwet*, “morte” (Gn 44,31: “vendo ele que o moço não está conosco, **morrerá**; e teus servos **farão descer** as cães de teu servo, nosso pai, com tristeza **ao Šě’ól**.”⁶⁰; 2Sm 22,6: “**cadeias do**

para o Submundo [There are some texts in which *’eres* on its own could mean ‘underworld’, though these are many fewer than suggested... Thus it is wiser to conclude that *’eres* is not a Hebrew term for the underworld]” (JOHNSTON, 2002, p. 114, *tradução nossa*).

⁵⁶ Heb. a¹) *raglêhā yōrdôt* b¹) *māwet* b²) *Šě’ól* a²) *šě’ādêhā yitmōkū*. Horowitz diz que já que a mulher sedutora tem a sua casa, isto é, vive no *Šě’ól* (Pr 2,18-19; 7,21-27), os que seguem seus pés (ou “pernas”, possivelmente com conotação sexual) são conduzidos também para lá (HOROWITZ, 2012, v. 1, p. 208).

⁵⁷ Sobre a relação entre Mot e a personificação do Submundo na literatura ugarítica, cf. tópico 1.3.4 *supra*. Sobre a representação do *Šě’ól* como uma personificação, cf. tópico 2.3.3 *infra*.

⁵⁸ HEALEY, 1977, p. 78.

⁵⁹ Cf. HARRIS, 1961, p. 129; HEIDEL, 1949, p. 183.

⁶⁰ Heb. *wēhāyā kirē’ôtô kî-ên hanna’ar wāmēt wēhōrîdû ‘ābādēkā ’et-sēbat ‘abdkā ‘ābînû bēyāgôn Šě’ólâ*. A expressão “descer com tristeza ao *Šě’ól*” alude à “má morte” (cf. tópico 2.4.1.3 *infra*) e é contrária à “descer em paz ao *Šě’ól*”, que é a “boa morte” (cf. tópico 2.4.1.1 *infra*) (cf. GARSIEL *et al*, 2002, p. 30; WEINFELD *et al*, 2002, p. 231).

Šě'ól me cingiram, e **tramas de morte** me surpreenderam”⁶¹)⁶², *bôr*, “buraco” (cf. Is 14,15; 38,18⁶³), *šahat*, “cova”⁶⁴, e, de modo mais explícito, *qeber*; “sepultura”⁶⁵.

Uma comparação da fraseologia usada na fala de Jacó em Gn 37,35 (“Levantaram-se todos os seus filhos e todas as suas filhas, para o consolarem; ele, porém, recusou ser consolado e disse: Chorando, **descerei** a meu filho **até o Šě'ól**. E de fato o chorou seu pai”⁶⁶) e em 47,30 sugerem que *Šě'ól* fosse entendido nesses lugares como “túmulo”.

Em outros textos, a indicação desse significado vem de qualitativos como “trevas” (Jó 17,13: “a¹) Mas se eu aguardo já b¹) o *Šě'ól* c¹) por minha casa; b²) se nas trevas a²) estendo c²) a minha cama”⁶⁷), “pó” (17,16: “Ela [a esperança] descera pelas garras⁶⁸ do *Šě'ól*, quando juntamente ao **pó** desceremos”⁶⁹), “silêncio”⁷⁰, descrições de vermes e larvas (Jó 24,20)⁷¹ e de alguém “caindo”⁷² ou “descendo”⁷³ até lá, por causa própria, por outrem (Gn 42,38: “Mas ele disse: Meu filho não descera convosco, pois seu irmão é morto e ele ficou sozinho. Se lhe sucede algum desastre no caminho por onde fordes, **fareis descer** minhas cãs com tristeza **ao Šě'ól**”⁷⁴) ou por ação divina (cf. Ez 26,20)⁷⁵.

Em alguns trechos, especialmente nos livros proféticos, os autores juntam todos esses elementos do *Šě'ól* para formar um retrato em que se destaque seu aspecto imagético como “sepultura” (cf. Is 14,9-15; Ez 31,14-17; 32,19-32)⁷⁶. Concebendo-o dessa forma, o israelita possuía para si uma consolação, pois, no túmulo, poderia encontrar seus antepassados

⁶¹ Heb. *heblê Šě'ól sabbunî qiddēmuni mōqšê-māwet*.

⁶² Cf. Sl 18,5 no tópico 3.4.4 *infra*.

⁶³ Cf. Sl 88,4-5 no tópico 3.4.10 *infra*.

⁶⁴ Cf. Sl 16,10 no tópico 3.4.3 *infra*.

⁶⁵ Cf. Sl 88,4.6 no tópico 3.4.10 *infra*.

⁶⁶ Heb. *wayyāqumû kol-bānāyw wēkol-bnōtāyw lēnahāmô wayēmā'ēn lēhitnahēm wayyō'mer kî-yērēd 'el-bnî 'ābēl šě'ólâ wayyēbkk 'ōtô 'ābîw*.

⁶⁷ Heb. a¹) *'im- 'āqawweh* b¹) *šě'ól* c¹) *bētî* b²) *baḥōšek* a²) *rippadî* c²) *yěšû 'āy*. Segundo Klein, se a família de Jó o deixou (Jó 19,14) por causa das desgraças que lhe sobreveio, desde então ele tem por pai o túmulo, mãe e irmãos os vermes (Jó 17,14) e, agora, o Submundo por sua morada e família substitutas (KLEIN *et al*, 2002, p. 106, 114-115).

⁶⁸ Sobre a interpretação de *yād* como “garra”, cf. Sl 89,49b, no tópico 3.4.11 *infra*.

⁶⁹ Heb. *baddê šě'ól tēradnâ 'im-yahad 'al- 'āpār nāhat* (cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 106; LEWIS, 2002, p. 183). Nessa tradução, a palavra *baddê* é tomada como a contração da expressão *bîdê*, lit. “pelas mãos” (sobre isso, cf. nota 169. Sobre personificação do *Šě'ól*, cf. tópico 2.3.4 *infra*).

⁷⁰ Cf. Sl 31,18 no tópico 3.4.6 *infra*.

⁷¹ Cf. KECK, 1992, p. 24.

⁷² Cf. Sl 16,10 no tópico 3.4.3 *infra*.

⁷³ Essa linguagem, porém, é mais usada com referência a *Šě'ól* como “Submundo” (cf. tópico 2.3.2 *infra*).

⁷⁴ Heb. *wayyō'mer lô- 'yērēd bēnî 'immākem kî- 'āhîw mēt wēhû' lēbaddô nišē'ār ūqērā'āhû 'āsôn badderek 'āšer tēlkû-bāh wēhōradtem 'et-šēbātî bēyāgôn Šě'ólâ* (cf. Gn 37,35; 42,29; 1Rs 2,6).

⁷⁵ Cf. COLLINS, 2002, p. 364; JOHNSTON, 2002, p. 73.

⁷⁶ Cf. LEWIS, 2002, p. 183; PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 461.

enterrados (cf. Gn 25,8), “congregando-se com seus pais” (Jz 2,10), quando se cumprisse sobre ele o dito de YHWH, “do pó viestes e ao pó retornarás” (Gn 3,19)⁷⁷.

2.3.2. Submundo

Os pesquisadores referidos acima, além de outros, consideravam que o significado anterior era praticamente o único possível para o termo⁷⁸, deixando implícita a ideia de que os israelitas não refletiram (ou pensaram pouco) sobre uma existência pós-morte, diferente, portanto, de outras concepções do OPA⁷⁹. Para eles, os israelitas viam na procriação, honra e memória aos mortos (isto é, elementos relacionados ao túmulo) a única perpetuação possível de suas vidas além da morte⁸⁰. Johnston rebate esse pensamento, o qual considera ingênuo, e afirma que os israelitas não somente conseguiram conceber algo abaixo deles e além do túmulo, como também que o principal significado de *Šē'ōl* fosse “Submundo”, e não “túmulo”⁸¹. Isso, porém, já havia sido sustentado por Paton, a partir da comparação com as concepções babilônicas:

Šē'ōl era primeiramente uma concepção cosmológica, e não tinha nada a ver com a sepultura como a habitação dos espíritos defuntos, mas os babilônios foram incapazes de manter as duas ideias separadas. O resultado foi que o *Šē'ōl* foi pintado como uma vasta tumba, na qual todas as tumbas individuais estavam incluídas. O mesmo ideograma foi usado para ambos, para túmulo e para *Arallû*. [...] Similarmente, no AT, o *Šē'ōl* e o túmulo são usados intercambiavelmente em um grande número de passagens (Gn 37,35; Sl 88,3.5.11; Is 14,11 [...]; Ez 32,17-32 [...])⁸².

⁷⁷ Cf. COLLINS, 2002, p. 364; JOHNSTON, 2002, p. 73.

⁷⁸ Granot diz que “a ‘teimosia’ bíblica em apontar somente a superfície terrestre como o lugar dos mortos indica que, de acordo com os autores das Escrituras e de suas revisões, não há existência para o homem depois da morte. Dentro do solo, esperam pelo homem somente as trevas que há no túmulo” (GRANOT, 1974, p. 15-16). Heidel e Harris tomavam *Šē'ōl* como a forma poética para “túmulo” (HEIDEL, 1949, p. 173-223; HARRIS, 1961, p. 134). Sobre a relação entre sepulcro e Submundo em *Šē'ōl*, cf. tópico 2.5.2 *infra*. Em relação às traduções bíblicas, Bar (2015, p. 145) afirma que *grave* (“sepultura”) é como comumente *Šē'ōl* é vertido nas edições inglesas, como a *King James Version*; já a *American Standard Version* deixa simplesmente *Šē'ōl*; e a *New International Version*, *grave* (“túmulo”). Quanto às versões portuguesas, das 66 ocorrências do termo na BH, a *Almeida Revista e Atualizada* verteu 23 delas para “sepultura”, 9 para “cova”, 6 para “morte” e 5 para “sepulcro” (BIBLEWORKS LCC, 2015).

⁷⁹ Granot sustenta que “o mundo dos mortos bíblico [...] não se assemelha ao mundo dos mortos conforme os mitos dos povos do Oriente Antigo: o *Šē'ōl* [...] está nas profundezas do solo” (GRANOT, 1974, p. 15-16).

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 16; SURIANO, 2016, p. 28-29. A progênie “assegura que os restos mortuários da tumba da família pudessem ser cuidados e assistidos pelas gerações futuras” (*Ibid.*, p. 29 n. 120).

⁸¹ JOHNSTON, 2002, p. 74-75.

⁸² “Sheol was primarily a cosmological conception, and to do with the grave as the abode of departed spirits nations were unable to keep the two ideas apart. The Sheol was pictured as a vast tomb in which all in were included. The same ideogram was used for both for grave and for *Arallû*. [...] Similarly in the Sheol and the grave are used interchangeably in a g passages (e.g., Gen. 37:35; Ps. 88:3, 5, 11; Isa. 14:11 [...] Ezek. 32:17-32 [...])” (PATON, 1910a, p. 164, *tradução nossa*).

É interessante também a percepção de Shemesh, que entende que Israel concebia a ideia de “Submundo” a partir de uma crença “universal”, em geral, e dos povos do OPA, em particular⁸³, o que se confirma pelas oferendas aos mortos, prática insinuada em alguns lugares da Bíblia e nos vestígios arqueológicos da Palestina⁸⁴.

A autora vai além, afirmando que expressões como “congregar com os pais”, tomadas pelos pesquisadores como apontando para *Šě’ól* como “túmulo”, não devem ser tomadas literalmente, já que, em alguns contextos (cf. Gn 25,8.17; Nm 27,13; Dt 32,50), as personagens bíblicas que utilizaram tal linguagem não foram sepultadas junto aos seus antepassados⁸⁵.

Portanto, diferente do pensamento de Heidel e Harris, o *Šě’ól* também é “Submundo”. Para Marchadour, por exemplo, tal acepção apareceu “durante toda a história de Israel e suas representações foram muito estáveis. Isso nos autoriza a recorrer a textos de épocas distintas para fazer sua descrição”⁸⁶.

2.3.2.1. Localização Cosmológica

Sob essa perspectiva, o *Šě’ól* é concebido como um lugar ultratumba, situado nas regiões inferiores do cosmo (Dt 32,22: “Porque um fogo ardeu na minha ira e **há de arder até o Šě’ól profundo**, e consumirá a terra e sua colheita, e **abrasará os fundamentos das montanhas**”⁸⁷ (cf. Is 7,11)⁸⁸.

Depreende-se isso a partir da associação, em alguns textos, do âmbito da morte com o terceiro nível de um cosmo triplamente dividido entre: 1) *šamāyim*, “céus”; 2) *’ereš*, “terra” ou *yām*, “mar” ou “oceano”; e 3) *těhôm*, “águas abissais” ou *Šě’ól*, “Submundo” (cf. Ex 20,4; Dt 5,8; 33;13-16; Pr 8,27-32 etc.)⁸⁹, bem como do *Šě’ól* com o extremo contrário ao *šamāyim*, “céu” (Jó 11,8: “[A sabedoria de Deus] a¹) é mais alta que o céu, b¹) o que farás? a²) E mais profunda que o *Šě’ól*, b²) o que saberás?”⁹⁰) ou (*lě)mā’lá*, “altura” (Is 7,11: “Pede, para ti, um sinal de YHWH, teu Deus, quer a¹) venha da profundidade, a²) **da direção do Šě’ól**, b¹) quer

⁸³ SHEMESH, 2015, p. 25, 33-35.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 34. Sobre a veneração aos ancestrais, cf. tópico 2.4.2 *infra*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25, 33-35.

⁸⁶ MARCHADOUR, 1982, p. 11.

⁸⁷ Heb. *kî-’ēš qādēhâ bē’appî wattîqad ‘ad-šě’ól taḥfît wattō’kal ’ereš wîbulāh wattělahēṭ mōsēdē hārîm*.

⁸⁸ Cf. STADELMANN, 1970, p. 166, 176. Para Stadelmann (*Ibid.* p. 165-166, 170, 176), porém, a localização do *Šě’ól* não é geográfica, já que expressões como *’imqê Šě’ól*, “as profundezas do *Šě’ól*” (Pr 9,18), não devem ser tomadas em seu significado literal. Daoust (2003, p. 126-132), por outro lado, entende que eles concebiam o *Šě’ól* de forma incoesa e incompreensível, não objetivando a existência dos mortos e colocando sua localização em um vago espaço entre YHWH e o cosmo.

⁸⁹ Cf. STADELMANN, 1970, p. 9-10, 165.

⁹⁰ Heb. a¹) *gābhê šāmayim* b¹) *mah-tipē’āl* a²) *’āmuqqâ miššě’ól* b²) *mah-tēdā’*.

venha de cima, **b²) da direção das alturas**⁹¹⁾ (cf. Jó 12,7-8; Am 9,2)⁹²⁾. Porém, em outros textos, a simples menção do *Šē'ól* já se caracterizava como uma referência às extremidades do universo (Is 57,9: “E corres ao rei com óleo e multiplicas teus perfumes; teus embaixadores envias **até os [lugares] longínquos**, e te rebaixas **até o Šē'ól**”⁹³⁾⁹⁴⁾.

Isso é sugerido ainda pelo uso do verbo *yārad*, “descer”, para a “ida” ao *Šē'ól* (Nm 16,30: “Mas se YHWH criar alguma coisa inaudita, e a terra abrir a sua boca e os tragar com tudo o que é seu, e vivos **descerem** ao *Šē'ól*, então, conheceréis que esses homens desprezaram YHWH.”⁹⁵⁾⁹⁶⁾, além de qualificadores de inferioridade como *tahtît*, “inferior”, e *tahtiyôt*, “profundas” (cf. Dt 32,32; Ez 31,14-18; cf. Is 29,4; 38,18)⁹⁷⁾.

Excetuando-se a via tumular, dada uma das semânticas do termo⁹⁸⁾, os autores bíblicos situavam o acesso ao *Šē'ól* no além-mar (cf. Jó 26,5; 38,16-17)⁹⁹⁾ ou entre as montanhas (cf. 17,2)¹⁰⁰⁾. Alguns comentadores veem ainda alusões à crença em um rio (*Šālah*), que deveria ser atravessado para se chegar lá (cf. 33,18; 36,12)¹⁰¹⁾.

⁹¹⁾ Heb. *šē'al-lēkā 'ôt mē'im YHWH 'ēlōhēkā a¹) ha 'ēmēq a²) šē'alā 'ó b¹) hagbēha b²) lēmā 'ēlā*.

⁹²⁾ Cf. ROSENBERG, 1981, p. 32, 45; SHUPAK *et al*, 1996, p. 111. Sobre a cosmologia ugarítica, cf. tópico 1.3.2 *supra*.

⁹³⁾ Heb. *wattāšurî lammelek baššemen wattarbi riqquhāyik wattēšallēhî širayik 'ad-mērāhōq wattašpili 'ad-Šē'ól*.

⁹⁴⁾ Cf. DAOUST, 1999, p. 87.

⁹⁵⁾ Heb. *wim-brī'ā yibrā' YHWH ūpāšētā hā'ādāmā 'et-pihā ūbālē'ā 'ōtām wē'et-kol-'āšer lāhem wēyārdū hayyīm šē'olā wīda 'em kī ni'āšū hā'ānāšīm hā'ēlleh 'et-YHWH*. Cf. Nm 16,33: *wayyērdū hēm wēkol-'āšer lāhem hayyīm šē'olā wattēkas 'ālēhem hā'āreš wayyō'bēdū mittók haqqāhāl*, “eles e todos os que lhes pertenciam **descerem** vivos ao *Šē'ól*; a terra os cobriu, e pereceram do meio da congregação”.

⁹⁶⁾ Os pesquisadores explicam que o verbo *yārad*, “descer”, significa “morrer” e “ir ao Submundo”. Eles afirmam também que esse verbo é utilizado em lugares nos quais *Šē'ól* é retratado voraz (cf. Jó 7,9) e personificado (cf. Is 5,14), algo que revela o influxo ugarítico (Cf. TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 229; CASSUTO, 2005, v. 2, p. 145; cf. LEWIS, 1992a, p. 102; LEWIS, 1999, p. 229; WÄCHTER, 2004, p. 242).

⁹⁷⁾ Os adjetivos servem, na realidade, para reforçar o carácter de profundidade já imbuído em “*Šē'ól*”, por isso há o uso desses qualitativos nos sinônimos do termo, como *'ereš* e *bôr* (cf. LEWIS, 1992a, p. 102-103).

⁹⁸⁾ “*Bôr* [“buraco”] significa a cisterna como entrada ao *Šē'ól*” (TROMP, 1969, p. 67). Sobre *bôr* como “sepultura”, cf. tópicos 2.2.3.1 e 2.3.1. Para a mesma ideia entre os mesopotâmicos, cf. tópico 1.3.2.

⁹⁹⁾ Cf. DAOUST, 1999, p. 104-105

¹⁰⁰⁾ Para Daoust, Tromp e outros, a descrição ugarítica de montes rodeando o Submundo é semelhante àquela entre os israelitas sobre o *Šē'ól*, em Jó 17,1-2, cuja leitura possível, a partir de uma correção do TM proposta por Tromp, é *'im-lō' hātulīm 'immādī ūbēhammērōtām tālan 'ēnī*, “não estão diante de mim os dois montes e nos abismos aquosos descansam meus olhos?”. Cf. *ilm*, “montes” em KTU 1.4 VIII,4, no tópico 1.3 *supra*. (*Ibid.*, p. 103-106; TROMP, 1969, p. 55. Cf. também POPE, 1973, p. 128; DAHOOD, 1965, v. 1, p. 279; CLINES, 1989, p. 753; e SMITH *et al*, 2009, v. 2, p. 712). Contrariamente, Rosenberg (1981, p. 4, 15-16) e Healey (1977, p. 79) entendem que o motivo do Submundo debaixo da Montanha Cósmica, da literatura babilônica e possivelmente ugarítica, não aparece na literatura israelita, mas, sim, na literatura pós-bíblica apocalíptica (cf. 1En 23,1: *kakēthen ephōdeusa eis állon tópon, kai édeixén moi pròs dymàs állo óros méga kai hypsēlón, pétras stereás*, “Dali eu me dirigi para outro lugar, e vi a oeste uma grande e elevada montanha, uma forte rocha”, cf. BLACK *et al*, 1970, v. 3, p. 33). Para os motivos da Montanha e do Oceano Cósmicos como entradas para o Submundo entre os mesopotâmicos, ugaríticos e egípcios, cf. respectivamente os tópicos 1.2.2, 1.3.2 e 1.4.2 *supra*.

¹⁰¹⁾ Heb. *yahšök napšō minnī-šāhat wēhayyātō mē'ābōr baššālah*, “guardará sua alma da cova e sua vida de atravessar *šālah*”. A obscura palavra *šālah* (também escrita *šelāh*, cf. Jó 36,12) é interpretada por alguns como “espada” (cf. 2Cr 23,10). Contudo, além da formulação ser similar a outra referente ao Submundo (cf. Jó 33,28:

O *Šě'ól* achava-se no mesmo local do *těhôm*, “oceano cósmico”, dos *môsdê 'āreš*, “fundamentos da terra” (cf. Pr 8,29), e das *qišēbê hārîm*, “bases das montanhas” (cf. Jn 2,7)¹⁰². Justamente por estarem no mesmo nível cosmológico, *těhôm* e o restante da terminologia imagética aquática (*yām*, “mar”, *mayîm rabbîm*, “muitas águas”, ou *něharôt*, “rios”) eram utilizados pelos autores da BH, às vezes, como equivalentes de *Šě'ól* ou de algum de seus sinônimos (cf. 2Sm 22,5; Ez 31,15)¹⁰³.

Por fim, percebeu-se que diversos elementos dessas descrições do Submundo israelita refletem motivos e imagens presentes no restante das culturas do OPA, expostos no Capítulo Primeiro, como, por exemplo, a localização do Submundo nas regiões subterrâneas, próximo à base da Montanha e das Águas Cósmicas, se se seguir pelo eixo vertical, ou, ainda, estar além desse oceano caótico, que também rodeia o mundo, sendo precedido por montanhas e por um rio que deve ser atravessado, se pelo eixo horizontal¹⁰⁴.

2.3.2.2. Características

As descrições do *Šě'ól* o caracterizam como um lugar cosmológico. Caminhos conduzem as pessoas até lá (Pr 7,27: “[Na] casa dela [da mulher estrangeira] [há] os

mē'ābōr baššāhat, “de atravessar a cova [Submundo]”) e o termo aparecer em paralelismo com *šahat* em Jó 33,18, seus cognatos semíticos (acá. *šilihtu*, cf. Ct 4,13; Nm 3,15; aramaico talmúdico, *šlyhyn*) significam “rios”, “canais”. Ademais, a crença nos rios infernais era difundida entre os babilônicos (*Hubur*), possivelmente cananeus (*nhr*, cujo hebraico *nahar* é frequentemente associado a *môt* e a *yām* na BH, cf. Jn 2,4) e, posteriormente, gregos (*Stýx*). O termo provavelmente encontra-se presente também em nomes com características teofóricas, como Selá, *šālah* (Gn 10,24); Matusalém, *mētūšālah* (Gn 5,21, cf. Matusael, *mētūšā'el*, Gn 4,18) (cf. DAOUST, 1999, p. 21-22; GORDIS, 1978, p. 375-376; HEALEY, 1977, p. 19-20; KLEIN *et al*, 2002, p. 180-181; POPE, 1973, p. 250; RUMMEL, 1981, p. 30; SUKENIK *et al*, 1976). Gilmartin (2016, p. 67-68) afirma que, levando-se em conta a dificuldade enfrentada pelos babilônios para cruzá-lo, necessitando para isso de um barqueiro, a intenção do autor de Jó em utilizar o motivo do rio do Submundo era de que o *Šě'ól* “incorporou um difícil cruzamento como parte de sua realidade, uma vez que ele traz a pessoa da luz da vida para a terra das trevas” (cf. *Ibid.*, p. 68). Sobre a relação de *šālah* e *Šě'ól*, cf. tópico 2.2.2.2.2 *supra*.

¹⁰² Cf. STADELMANN, 1970, p. 166. Eichrodt diz que “[...] a terra como um bem construído edifício, descansa nas fundações ou pilares afundados nas águas de debaixo da terra, que talvez possam ser identificados com as raízes das montanhas. Pelo que ela também descansa sobre o oceano inferior, *yammîm* ou *těhôm*, os quais também a circunda em todos os lados [the earth, which like a well-constructed building also rests on foundations or pillars sunk into the waters below the earth, and perhaps to be identified with the roots of the mountains. For it rests on the lower ocean, *yammîm* or *těhôm* which also surrounds it on all sides]” (EICHRODT, 1967, v. 2, p. 94, *tradução nossa*). Para uma descrição detalhada da cosmologia israelita, cf. *Ibid.*, p. 93-117. Para as descrições do Oceano Cósmico e das bases das montanhas entre os mesopotâmios e cananeus, cf. os respectivos tópicos 1.2.2 e 1.3.2 *supra*. Para o simbolismo desses motivos, cf. tópicos 1.6.1 e 1.6.2 *supra*.

¹⁰³ Cf. CASSUTO, 2005, v. 2, p. 116-117. Sobre uma identificação similar entre elementos aquáticos cósmicos e o Submundo na literatura babilônica e ugarítica, cf. tópicos 1.2.2 e 1.3.2 *supra*. Para uma explicação mais detalhada sobre os elementos e motivos em Ez 31,15-18, cf. tópico 2.4.1.3 *infra*.

¹⁰⁴ Para os motivos da localização ultramarina do Submundo, bem como de seu rio circundante e das montanhas à sua entrada, cf. tópicos 1.2.2 e 1.3.2 *supra*. Sobre o mar circundante e o rio no interior do Submundo na literatura ugarítica, cf. os tópicos 1.2.2 e 1.2.3 *supra*, respectivamente, e sobre o motivo na literatura babilônica, cf. tópicos 1.3.2 e 1.3.3 *supra*.

caminhos para o Šě'ôl, que descem para os aposentos da morte¹⁰⁵)¹⁰⁶, sem, porém, terem a possibilidade de retorno (Jó 7,9: “Dissipou-se a nuvem e foi-se, assim é **aquele que desce ao Šě'ôl, [pois] não retornará [mais]**”¹⁰⁷)¹⁰⁸, ideia que, conforme aponta Trebolle Barrera, lembra um dos nomes do Submundo babilônico, “terra sem retorno”¹⁰⁹.

Os autores bíblicos o retratam como tenebroso (cf. Jó 10,21)¹¹⁰, aquoso e lodoso (cf. 9,31; Jn 2;3-4)¹¹¹. Fala-se de *šě'ārîm*, “portões” (Is 38,10; cf. Jó 38:17)¹¹², *běrihîm*, “barras” ou “ferrolhos” (cf. Jn 2,7), e *heblê Šě'ôl*, “armadilhas do Šě'ôl” (2Sm 22,6; cf. Pr 13,14; 14,27)¹¹³ e semelhantes, o que, para Tromp, evocam as imagens de uma cidade¹¹⁴ ou uma prisão¹¹⁵. Em alguns lugares, fala-se também dos *ħadrê māwet*, “quartos de morte” (Pr 7,27)¹¹⁶, expressão que sugere uma imagem correlata às anteriores, a de uma habitação¹¹⁷.

Para Brin, tais elementos apontam para uma concepção de Šě'ôl como um lugar, como se vê em Ezequiel (32,17-32), que possui “divisões” para cada tipo de morto (como será apresentado no próximo tópico)¹¹⁸.

¹⁰⁵ Heb. *darkê Šě'ôl bêtāh yōrdôt 'el-ħadrê-māwet*.

¹⁰⁶ Cf. WÄCHTER, *Šě'ôl*, p. 245.

¹⁰⁷ Heb. *kālā 'ānān wayyēlak kēn yōrēd Šě'ôl lō' ya 'āleh*.

¹⁰⁸ cf. Jó 10,21: *bēterem 'elēk wēlō' 'āšūb 'el-'eres ħōšek wēšalmāwet*, “antes de eu partir, e não voltar, à terra de trevas e escuridão”. Cf. também os “cordões” (2Sm 22,6) e as “garras” (ou “mãos”, Os 13,14) do Šě'ôl, que impedem aqueles que desceram de *lō' ya 'āleh lō'-yāšūb*, “não subir nem retornar” (Jó 7:9-10; cf. Jn 2,7).

¹⁰⁹ TREBOLLE BARRERA, 2008, p. 229. Trebolle toma Jó 10,21 e 16,22 (*kî-šénôt mispār ye 'ētāyū wē'ōrah lō' -'āšūb 'ehēlōk*, “pois um pouco de anos irá passar e irei pelo caminho de ‘não retorno’”) para correlacionar o Submundo israelita com o babilônico (cf. 2Sm 22,6) e “mãos” (Os 13,14), que fazem ao que desce até lá *lō' ya 'āleh lō'-yāšūb*, “não subir nem retornar” (Jó 7,9-10; cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 62). Para o uso da expressão “terra sem retorno” no OPA, cf. tópico 1.2.1 *supra*.

¹¹⁰ *'eres ħōšek wēšalmāwet*, “terra de trevas e escuridão” (cf. Jó 18,18; Lm 3,6). Para o tema no OPA, cf. tópicos 1.2.3 (mesopotâmios), 1.3.3 (cananeus), 1.4.3 (egípcios) e 1.5.3 (hititas).

¹¹¹ Cf. LEWIS, 2002, p. 183. O Submundo ugarítico era representado cheio de água e lodo (cf. tópico 1.3.3 *supra*). A ideia de lodosidade e aquosidade aqui conecta essa imagem do Šě'ôl com a de “sepultura” (cf. tópico 2.3.1 *supra*).

¹¹² Cf. DAOUST, 1999, p. 103-104. Em Jr 15,7, diz-se *ša 'ārē hā'āreš*, “portões da terra (i.e. Submundo)”.

¹¹³ Cf. Sl 18,5-6, no tópico 3.4.5 *infra*.

¹¹⁴ Cf. LEWIS, 2002, p. 184; TROMP, 1969, p. 152-154. Casas têm *dēlātôt*, “portas”, já cidades, *šě'ārîm*, “portões”. A expressão “portões do Šě'ôl” aparece também na literatura deutero-canônica, em que o Šě'ôl é descrito tendo portões, como uma cidade (Sir 51,9; Sb 16,13). Sir 51,9 (LXX) traz: *kai anýpsōsa apò gēs hiketeían mou kai hypēr thanátou rhýseōs edeēthēn*, “então levantei as minhas súplicas desde a terra e orei por socorro da morte”, que na Genizá lê-se *ûmin ša 'ārē Šě'ôl šiwwā'ti*, “e desde os portões do Šě'ôl clamei”, concordando com Sb 16,13, *sý gār zōēs kai thanátou exousían écheis kai katágeis eis pýlas hāidou kai anágeis*, “Pois tens poder sobre a vida e a morte e conduzes para os portões do Šě'ôl (gr. Hades) e fazes subir”. Portões e ferrolhos são comuns nas descrições do Submundo do OPA, cf. tópicos 1.2 (mesopotâmios), 1.3.3 (cananeus), 1.4.3 (egípcios) e 1.5.2 (hititas). Não há menção no TM a “porteiros”, como nos textos babilônicos (cf. tópico 1.2.4 *supra*). Porém, Paton (1910a, p. 164) aceita como mais antiga a leitura da LXX (*pylōroi hāidou*, “porteiros do Hades [Šě'ôl]”) em Jó 38,17.

¹¹⁵ TROMP, 1969, p. 175.

¹¹⁶ Sobre uma comparação de títulos mesopotâmicos e hebraicos ao Šě'ôl, cf. COLLINS, 2002, p. 362; LEWIS, 1999, p. 229; LEWIS, 2002, p. 184; MILLER, 1997, p. 63; WÄCHTER, 2004, p. 243.

¹¹⁷ Cf. WÄCHTER, *Šě'ôl*, p. 245.

¹¹⁸ BRIN *et al*, 2002, p. 167-168.

Toda essa caracterização pode ser interpretada ainda como referências simbólicas a diferentes aspectos do estado de quem se encontra no *Šē'ôl*, como o aprisionamento, a inescapabilidade¹¹⁹, o silêncio (Is 47,5)¹²⁰, a semelhança ao sonho (14,12), o nada¹²¹ e o esquecimento (Ecl 9,4-6)¹²². Kruger vê nas contraposições dos elementos trevas e luz, cativo e liberdade, silêncio e som ou louvor como indicativos simbólicos do *mundus inversus*, imagem comum no OPA e já estudada no Capítulo Primeiro¹²³.

2.3.2.3. Habitantes

A concepção israelita, de carácter monoteísta, não permitia que YHWH disputasse a sua existência com outros seres divinos. Por isso, os únicos habitantes do Submundo eram os mortos. Algumas passagens da BH parecem mostrar que talvez permanecessem com suas características ou funções de suas vidas pregressas na terra (cf. 1Sm 28,14; Is 14,11; Ez 32,27)¹²⁴.

Nesta última referência, o *Šē'ôl* de Ezequiel é descrito, segundo Brin, “possuindo ‘acomodações’”, em que os heróis conseguiam um lugar de honra, “descendo ao *Šē'ôl* com seu armamento de guerra’ [...], e, nos seus túmulos, eram postas suas espadas ‘debaixo de suas cabeças’. Os ‘incircuncisos’, porém, não conseguiam essa honra”¹²⁵.

As seções descritas no *Šē'ôl* em Ezequiel são destinadas para cada pessoa segundo suas características ou ações quando eram vivas¹²⁶. Em um lugar denominado *yarkêtê-bôr*, “recônditos do buraco” (32,23), os egípcios, aliados dos assírios, ficariam próximos

¹¹⁹ Cf. LEWIS, 1992a, p. 103. Para Shupak, o destinatário é avisado pelo autor bíblico que a Sabedoria “entraria ao coração” (Pr 2,10), a fim de livrá-lo de uma série de coisas, inclusive da “mulher estrangeira” (2,16), cuja casa é semelhante ao *Šē'ôl* (2,18), e que “os que se achegam a ela não retornam” (2,19) (cf. SHUPAK *et al*, 1996, p. 43-44). Posteriormente, as mesmas imagens que equivalem a ida à casa da mulher estrangeira ao descer até o *Šē'ôl*, isto é, morrer, aparecem também em Pr 7,27, “a casa dela são como caminhos para *Šē'ôl*, os quais descem até os aposentos da morte” (Heb. *darkê Šē'ôl bêtāh yōrdôt 'el-ħadrê-māwet.*) (cf. *Ibid.*, p. 71). Ainda segundo o autor, esse motivo é idêntico ao encontrado em todo o OPA (*Ibid.*, p. 43). Sobre a expressão *eršet lā tārī* e a descrição em *Descida de Ishtar ao Submundo*, cf. tópico 1.2 *supra*.

¹²⁰ Cf. Sl 140,11.

¹²¹ Cf. Sl 39,14.

¹²² Cf. MARCHADOUR, 1982, p. 11.

¹²³ Cf. KRUGER, 2009, p. 400-408.

¹²⁴ Reis se assentam em tronos (cf. Is 14,9), os guerreiros possuem armas (cf. Ez 32,27) e profetas aparecem com suas vestes características (cf. 1Sm 28,14) (cf. FOHRER, 1972, p. 220), concepção paralela existente entre os povos do OPA (cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 40, 42). Wächter (2004, p. 242) aponta que, aparentemente, os que tiveram o sepultamento impedido têm também uma posição inferior no *Šē'ôl*, pois são cobertos de vermes (cf. Is 14,11), bem como os incircuncisos e os que foram condenados à execução, já que têm um lugar correspondente à inferioridade de seus cadáveres (cf. Is 14,19; Ez 31,17-18; 32,19). Apesar dessas distinções, o retrato ainda usado pelo profeta bíblico é de que os espíritos ali são igualmente fracos (cf. Is 14,9-10).

¹²⁵ BRIN *et al*, 2002, p. 168.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 167-168.

(32,23)¹²⁷, onde “não jazeriam com os heróis, dentre os incircuncisos, que caíram, os quais desceram ao Šē’ôl com suas armaduras de guerra e que foram permitidos ter suas espadas debaixo de suas cabeças. A iniquidade deles está sobre seus ossos, porque eram o terror dos heróis na terra dos vivos” (32,27)¹²⁸. Distinções semelhantes podem ser vistas no oráculo contra o rei da Assíria (Is 14,3-23). Wildberger, comentando Is 14,11, explica que havia no Šē’ôl “posições de honra e regiões desagradáveis”¹²⁹. Por exemplo, os ‘attûdê ‘āreš, “regentes da terra” (v. 9), que foram reis quando vivos, permaneciam sentados em tronos; enquanto que o miserável (rei da Babilônia) não tinha nada senão vermes como sua cama, sobre a qual pode somente se cobrir com um cobertor feito de bichos (Is 14,11: “Foi abaixada até o Šē’ôl a sua soberba [com] o som de tuas harpas. Debaixo de ti foi preparada [uma cama] de vermes e teu cobertor [são] bichos”¹³⁰)¹³¹.

Apesar de os mortos, nessas passagens, serem caracterizados dessa forma e possuírem, conforme se verá adiante, diversas denominações (*mētîm*, ‘ôb, ‘ēlôhîm, rēpā’îm, etc.), não eram divindades menores ou demônios, como nas outras civilizações orientais¹³².

2.3.2.3.1. *Mētîm*

Entende-se por *mētîm*, lit. “mortos”, o modo como os falecidos eram geralmente nomeados, não se considerando a circunstância de morte, se por fome ou espada (Jr 11,22), ou se foram natimortos (Nm 12,12)¹³³.

2.3.2.3.2. ‘Ôb

O vocábulo ‘ôb (pl. ‘ôbôt), de origem hurrita/hitita (do pré-Exílio Babilônico), significava inicialmente “espíritos ancestrais”, mas, com a prática necromancia (cf. 1Sm 28), passou também a se referir aos próprios praticantes, sendo acompanhado frequentemente por *yiddē’ônî*, “adivinho”, no âmbito das leis proibitórias javistas (cf. Dt 18,11; 1Sm 28,3; 2Cr 33,6)¹³⁴.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*

¹²⁸ Heb. *wēlō’ yiškbū ‘et-gibbôrîm nōplîm mē’ārēlîm ‘āšer yārdû-Šē’ôl biklê-milhamtām wayyittēnū ‘et-ḥarbôtām taḥat rā’šêhem wattēhî ‘āônôtām ‘al-‘ašēmôtām kî-ḥittîm gibbôrîm bē’ereš ḥayyîm.* (cf. *Ibid.*).

¹²⁹ WILDBERGER, 1997, p. 61.

¹³⁰ Heb. *hûrad Šē’ôl gē’ônēkâ hemyat nēbālēkâ taḥtēkâ yuṣṣa ‘rimmâ ûmēkassēkâ tôle’â.*

¹³¹ *Id.*, p. 61.

¹³² Cf. WÄCHTER, *Šē’ôl*, p. 246. Contudo, a personificação da morte e do Šē’ôl em alguns textos levam alguns a pensar se os israelitas realmente não concebiam uma divindade da morte chamada Mot, correspondente ao ugarítico homônimo (cf. LEWIS, 2002, p. 185). Sobre esse recurso, cf. tópico 2.3.3 *infra*.

¹³³ Cf. LEWIS, 1992a; LEWIS, 2002, p. 184.

¹³⁴ O termo ‘ôb tem também cognatos atestados em sumério (*AB*, “abertura”), acádio (*aptu* ou *apu*) e ugarítico (*’ib*). Dos significados etimológicos sugeridos: 1) odre de vinho (cf. Jó 3,19); 2) o radical *āba*, “retornar”; e 3)

2.3.2.3.3. 'Ēlōhîm

O frequente termo 'ēlōhîm, com os sentidos de “deuses”¹³⁵ e de seres sobrenaturais¹³⁶ (se os verbos ou adjetivos relacionados estiverem no plural) ou de “Deus” (YHWH)¹³⁷ (se no singular), raramente é utilizado para se referir aos mortos, aparecendo nessa significação nos seguintes contextos: a veneração aos ancestrais dos cananeus (cf. Nm 25;2¹³⁸); a necromancia do povo denunciada por Isaias (cf. Is 8,19-22)¹³⁹; e, destacadamente, o episódio de Saul em Endor, em que o espírito de Samuel é assim chamado pela necromante (1Sm 28,13)¹⁴⁰. Contudo, sabe-se que palavras paralelas a 'ēlōhîm em outras línguas são utilizadas nesse sentido discutido aqui por toda a literatura do OPA¹⁴¹.

2.3.2.3.4. 'İtîm

Apesar de haver somente uma ocorrência de 'itîm, “espíritos dos mortos” (Is 19,3), o termo possivelmente é derivado de uma importante denominação acádica para os falecidos, *eṭemmu*¹⁴².

2.3.2.3.5. Rēpā'îm

O correspondente poético para se referir aos mortos é *rēpā'îm* (cf. Is 14,9; 26,14.19; Jó 26,5, Pr 2,18; 9,18; 21,16), que, como sugere sua possível origem etimológica¹⁴³ e o texto de

“cova” – o terceiro é o mais plausível. Segundo Shemesh, isso se deve, em parte, porque “é plausível que a evocação de espíritos em Israel ocorrera de maneira parecida à que nos é conhecida da literatura mesopotâmica, hitita e grega [...], em que a necromante escavava um buraco no solo e punha nele oferendas que se destinavam ao espírito do morto” (SHEMESH, 2015, p. 48). Cf. HOFFNER JR., 1988, p. 280-282; PELT *et al*, 1998, p. 294-295; TUR-SINAI, 1950, p. 135-136). Sobre os ritos hititas, cf. tópico 1.5 *supra*.

¹³⁵ Cf. Ex 20,3; Dt 32,17; Nm 25,2, etc.

¹³⁶ Esse uso é comum nos Salmos (cf. Sl 8,5; 82,1,6).

¹³⁷ Cf. Jr 10,10, etc. ou, especialmente, quando vem acompanhado do Tetragrama (YHWH) (Gn 2,7 etc.).

¹³⁸ Cf. Sl 106,28.

¹³⁹ Johnston sugere verter 'ēlōhîm (v. 19), aqui e nos demais contextos ligados aos mortos, por “espíritos dos mortos” (JOHNSTON, 2002, p. 146-147). Entretanto, o autor pensa que outras ocorrências do termo (2Sm 12,16; 14,16; Is 19,3) não devem ser vertidas desse modo, como pensam alguns pesquisadores (*Ibid.*, p. 147-149).

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 142-149; SHEMESH, 2015, p. 45-47.

¹⁴¹ Apesar de reconhecer isso, Johnston afirma que o uso israelita reflete um costume moabita, desconhecido pelo javismo e, portanto, pelos autores dos textos citados (cf. JOHNSTON, 2002, p. 142-149). Sobre o uso dos vocábulos egíp. *nṯr*, acá. *ilu* e ugar. *'ilnym* para os mortos, cf. tópicos respectivamente 1.4.4, 1.2.4 e 1.3.4 *supra*.

¹⁴² Cf. SHEMESH, 2015, p. 48. Sobre o termo acádio, cf. tópico 1.2.4 *supra*.

¹⁴³ Termo de origem cananea (ugar. *rp'um*), talvez ligado ao radical hebraico (e semítico) *rāpā*, “ser ou estar fraco”, *rēpā'îm* significa “fracos” ou “enfraquecidos”, podendo se referir também, nos contextos narrativos, a “heróis” ou a um povo pré-israelita (Gn 14,5; 15,20; Dt 2,11.20, Js 12,4; 1Cr 20,4), como é possível deduzir do retrato do Šē'ôl de Is 14,9-11, em que os *rēpā'îm* “cumprimentam um novo rei que chegara recentemente: ‘tu tens se tornado tão fraco quanto nós’” (cf. COLLINS, 2002, p. 363; FOHRER, 1972, p. 219; JOHNSTON, 2002, p. 130; LIWAK, 2011, p. 565-567; LOEWENSTAMM, 1976a, p. 405-406; WÄCHTER, 2004, p. 241-242). Para mais informações sobre os *rēpā'îm* nos textos ugaríticos, cf. CAQUOT, 1960; MOOR, 1976.

Is 14,10¹⁴⁴, aponta para a sua condição no *Šē'ól*: vivem em uma existência enfraquecida e silenciosa¹⁴⁵, onde podem, enfim, descansar (cf. Jó 3,13.17)¹⁴⁶. São agregados também sem distinções sociais (cf. Jó 3,19)¹⁴⁷ e, por estarem no âmbito da morte, se encontram separados de YHWH (cf. Jó 7,21)¹⁴⁸.

Todavia, em alguns textos proféticos, em que o *Šē'ól* é tratado com mais minúcia, se despontam tradições diferentes, que sugerem atividade entre os *rēpā'im*¹⁴⁹. Eles se perturbam (Is 14,9)¹⁵⁰, comunicam (Ez 32,21: “Falar-lhe-ão os poderosos dos heróis, desde o âmago do *Šē'ól*, aos que os socorrem: desceram [até aqui] os incircuncisos, trespassados pela espada!”¹⁵¹; cf. Is 14,10)¹⁵², gemem (Is 8,19; cf. 29,4)¹⁵³, além de continuarem a ter características e funções de quando estavam vivos (Is 14,9)¹⁵⁴.

¹⁴⁴ Heb. *kullām ya 'ānū wēyō mē'rū 'ēlēkā gam-'attā hullētā kāmōnū 'ēlēnū nimšālā*, “todos eles responderam e te dizem: tu também te fizeste enfraquecido como a nós? A nós te assemelhaste?”. Aqui, segundo Wolff, “o reino das sombras não tem qualquer poder nem dignidade própria. A fraqueza total é sua realidade (v. 10). Larvas e vermes são os verdadeiros regentes (v. 11)” (WOLFF, 2008, p. 167), o que reflete a própria concepção de morte bíblica, a que, para Barth, “no sentido mais estrito do termo, é, para os israelitas, uma forma mais fraca de vida [...]” (BARTH, 1947 *apud* JOHNSTON, 2002, p. 93)

¹⁴⁵ Cf. Sl 94,17 e 115,17, em que essa tradição se reflete em uma das denominações para o Submundo, *dûmâ*, lit. “silêncio”. Para uma análise da denominação, cf. tópico 3.4.6 *infra*.

¹⁴⁶ Klein supõe que a concepção diferente nesta passagem bíblica seja um recurso retórico: seu sofrimento em vida é tão pesado que, ao morrer, sua existência nas trevas no *Šē'ól* será como um paraíso (KLEIN *et al*, 2002, p. 42)

¹⁴⁷ Heb. *qātōn wēgādōl šām hū' wē'ebed ḥopšī mē'ādōnāyw*, “O pequeno e o grande [estão] ali, bem como o servo livre de seu senhor” (cf. *Ibid.*, p. 40, 42)

¹⁴⁸ Heb. *ūmeh lō '-tisšā' pišē 'ī wēta 'ābīr 'et- 'āwōnī kī-'attā le 'āpār 'eškāb wēšihārtanī wē'ēnennī*, “Por que não tiras a minha transgressão e eliminas a minha iniquidade? Pois agora me deitarei no Pó e, se me procuras, já não existirei” (cf. FOHRER, 1972, p. 220; WÄCHTER, 2004, p. 244).

¹⁴⁹ MERRILL, 2011b, p. 7.

¹⁵⁰ Heb. *Šē'ól mittahat rāgzā lēkā liqra 't bō'ekā 'ōrēr lēkā rēpā'im kol-'attūdē 'āreš hēqīm mikkisē'ōtām kōl malkē gōyim*, “O *Šē'ól*, embaixo, se mexe [*rāgzā*] por ti, sai ao teu encontro, desperta para ti os *rēpā'im* [e] todos os regentes da terra, faz levantar de seus tronos todos os reis das nações”. O verbo *rāgaz* (*paal*) significa “tremar, inquietar-se” (cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *rgz*). Outro, da mesma raiz, porém no *hif'il* (causativo), *hirgīz*, significa “perturbar, causar agitação (em alguém)” (cf. *Ibid.*), e é utilizado por Samuel para se referir à consulta feita por Saul a ele (1Sm 28,15), no episódio de necromancia com a feiticeira de Endor (1Sm 28). Para Suriano, *hirgīz* é usado para descrever “a disposição negativa dos mortos, quando ele (Samuel) pergunta ‘por que me perturbaste?’. Em Is 14,9, o verbo no *paal*, *rāgaz*, descreve o estado do *Šē'ól* pela chegada do rei morto da Babilônia (cf. Is 14,3.16, onde o verbo aparece novamente)” (SURIANO, 2018, p. 164). O autor explica ainda que verbo cognato em ugarítico (*rgz*) é utilizado, em algumas inscrições cananeias, para o estado de perturbação dos *rp'um* em caso de profanação do cadáver ou de seus familiares faltarem com o cuidado e as oferendas nas tumbas (*Ibid.*).

¹⁵¹ Heb. *yēdbbērū-lō 'ēlē gibbōrīm mittōk Šē'ól 'et- 'ōzrāyw yārdū šākbū hā'ārēlīm ḥalēlē-hāreb*.

¹⁵² JOHNSTON, 2002, p. 74.

¹⁵³ Cf. FOHRER, 1972, p. 220. O verbo usado nessas passagens para “gemitos” é *šāpšap* (*piel*), e significa lit. “gorjear”, aludindo possivelmente à forma e à vociferação de pássaros adquiridas pelos mortos no Submundo, seguindo a crença babilônica (cf. WEST, 1997, p. 163. Cf. ainda o tópico 1.2.4 *supra*).

¹⁵⁴ Cf. FOHRER, 1972, p. 220

2.3.3. Experiência de morte

A fluidez semântico-imagética do *Šē'ôl*, atrelada ao medo de ir para lá¹⁵⁵, conduz a outro tema: o *Šē'ôl* como experiência de morte.

Para Johnston, como a vida e a morte estavam intimamente conectadas na mente israelita, qualquer doença ou infortúnio poderia perturbar a plenitude da vida que alguém possuía, ocasionando para si “uma experiência parcial do poder da morte e das condições do Submundo”¹⁵⁶. Por exemplo, a imagem da mulher estrangeira, por sua sedução que conduz à estupidez e não à sabedoria (cf. Pr 9,13)¹⁵⁷, adquire uma carga de morte. Após convidar os homens a entrarem em sua casa, o autor bíblico compara a sua habitação ao próprio Submundo, repleto de mortos (Pr 9,18: “Não sabiam que os *rēpā'im* estavam lá e que seus convidados estavam nas profundezas de *Šē'ôl*”¹⁵⁸; cf. 2,18). Há também o paralelismo em que se encontra, algumas vezes, *Šē'ôl* com a palavra “morte” (*māwet* ou *môt*) ou o verbo “morrer” (*mût*) (cf. Gn 44,31), sugerindo que o termo pode significar o momento em que se morre.

Na literatura sapiencial, *Šē'ôl* representa a morte prematura, que deve ser evitada pelo sábio (Pr 15,24: “Para o entendido, o caminho da vida [é] para cima, para que se desvie do *Šē'ôl*, embaixo”¹⁵⁹; e 23,14: “Tu, castigando [o filho] com a vara, poderás livrar a sua alma do *Šē'ôl*”¹⁶⁰)¹⁶¹. Por isso, a escolha entre a sabedoria e a estupidez é, na realidade, uma escolha entre a vida e a morte (7,24-27; 14,12, etc.)¹⁶².

Excetuando-se o livro de Salmos, em que ocorre com mais frequência¹⁶³, conforme se verá no Capítulo Terceiro, um dos poucos episódios em que a personagem utiliza o complexo imaginário do *Šē'ôl* para descrever sua experiência de morte é o episódio de Jonas no fundo do mar (Jn 2,3: “E [Jonas] disse: clamei **na minha angústia** a YHWH e me respondeu; **do ventre do *Šē'ôl*** gritei [e] ouviu minha voz”¹⁶⁴).

¹⁵⁵ Cf. tópico 2.5.2.2 *infra*.

¹⁵⁶ JOHNSTON, 2002, p. 97.

¹⁵⁷ Heb. *'zšet kēsīlūt hōmīyāh*, “a estupidez é [como] uma mulher alvoraçada”.

¹⁵⁸ Heb. *wēlō'-yāda' kī-rēpā'im šām bē'imqē Šē'ôl qēru'ehā*.

¹⁵⁹ Heb. *'ōrah hayyīm lēma'ēlā lēmaškīl lēma'an sūr mišŠē'ôl māṭṭā*. O que está implicado aqui não é a imortalidade. “Para cima” significa sucesso, continuação da vida mortal, enquanto seu oposto, ir “para baixo”, significa “morrer” (Pr 2,18; cf. 7,27) (Cf. FOX, 2009, p. 601).

¹⁶⁰ Heb. *'attā baššēbet takkennū wēnapšō mišŠē'ôl taššil*.

¹⁶¹ Cf. FOX, 2009, p. 601, 733.

¹⁶² Shupak afirma que tal associação pode ser encontrada também na literatura gnômica egípcia, que ensina que o conhecimento de uma mulher casada (portanto, um adultério) é um conhecimento de morte (SHUPAK *et al*, 1996, p. 83).

¹⁶³ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 86-97.

¹⁶⁴ Heb. *wayyō'mer qārā'tī miššārā lī 'el-YHWH wayy'ānēnī mibbeten Šē'ôl šiwwa'tī šāma'tā qôlī*. Para compor essa representação, a perícopa de Jn 2,3-10 possivelmente ecoa diversos elementos e motivos próximos-orientais, como a *Dying-and-rising deity*, “divindade que morre e ressurgente” (cf. Sl 9,14;18,5; 30,4; 40,3; 71,20;

2.3.4. Personificação

Frequentemente, a representação anterior é acompanhada de outra, a personificação¹⁶⁵, em que se atribuem ao *Šē'ôl* características e atividades que lembram as de uma entidade monstruosa de poder descomunal¹⁶⁶.

Esses traços personificados podem acompanhar tanto o termo *Šē'ôl* quanto algum de seus sinônimos, mas são mais frequentes ao redor de *māwet* e *'ereš* (cf. Ecl 7,26; Pr 30,15; Jó 18,13-14; Jr 9,21; Hab 2,5; Ct 8,6; Is 28,15)¹⁶⁷.

Alguns elementos de personificação do *Šē'ôl* são os seguintes: 1) fome insaciável (Hab 2,5: “a¹) assim como o vinho b²) é traiçoeiro, a²) tampouco o homem arrogante b²) descansa, c¹) [pelo] que alarga, d¹) como o *Šē'ôl*, c¹) a sua garganta; c²) ele [mesmo], d²) como a morte, c²) não se sacia, e¹) congregando para si f¹) todas as nações e e²) ajuntando para si f²) todos os povos”¹⁶⁸; cf. Pr 1,12: “a) Traguemo-los, b¹) como o *Šē'ôl*, c¹) vivos c²) e íntegros, b²) como [se] descessem ao buraco”¹⁶⁹; cf. 27,20; 30,15b-16; Is 5,14), engolindo até mesmo vítimas vivas (cf. Jó 18,13-14¹⁷⁰); 2) firmamento de alianças com as nações (cf. Is 25,15.18);

103,4; 107,18; 116,3; Is 38,10) e o *Chaoskampf*, “luta contra o Caos”, expressos na descrição da luta de Jonas contra as forças das Águas Cósmicas e da morte (cf. Sl 24,2) (cf. WEISER, 1994, p. 54-55; WEISMAN *et al*, 2002a, p. 225). Sobre estes motivos no OPA, cf. respectivamente tópicos 1.6.4. e 1.6.5. *supra*. Cf. também Sl 9 (tópico 3.4.2 *infra*), 18 (tópico 3.4.4 *infra*) e 89 (tópico 3.4.11 *infra*).

¹⁶⁵ *Personificação* não deve ser confundida com *antropomorfismo*, que é quando o poeta bíblico toma alguma parte do corpo ou da vida humana que corresponda melhor à característica de YHWH ou de outro sujeito (como a face conotando presença ou favor; os olhos, averiguação; as narinas, fúria). Por exemplo, no Sl 31,2, “inclina o teu ouvido para mim”, isto é, um pedido de atenção a Deus! (cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 94-95). O *zoomorfismo* também é usado na BH e deve ser compreendido de forma similar ao recurso anterior. A vida animal é tomada como referência. Por exemplo, “na sombra de tuas asas eu me regozijo” (Sl 63,8), com asas simbolizando a proteção divina (cf. *Ibid.*, p. 95-96).

¹⁶⁶ Weisman, sobre Jn 2,3, afirma que “o *Šē'ôl* é personificado na Bíblia como um monstro, que engole os seres humanos e tem um ventre, onde eles se encontram (cf. Is 5,14). O *Šē'ôl* é concebido como um lugar que se encontra nas profundezas do mundo (cf. Am 9,2; Sl 139,8), ao qual os mortos descem (cf. Is 5,14; Pr 1,12)” (WEISMAN *et al*, 2002a, p. 225-226).

¹⁶⁷ Cf. Sl 18,4;49,14;55,4 no tópico 3.4.4 *infra*.

¹⁶⁸ Heb. a¹) *wē'ap kī-hayyîin* b¹) *bôgēd* a²) *geber yāhîr* b²) *wēlō' yinweh* c¹) *'āšer hirēhîb* d¹) *kiŠē'ôl* c¹) *napšô* c²) *wēhū'* d²) *kammāwet* c²) *wēlō' yisbā'* e¹) *wayy'ēsōp 'ēlāyw* f¹) *kol-haggōyim* e²) *wayyqbōš 'ēlāyw* f²) *kol-hā'ammîm*. Cf. WEISMAN *et al*, 2002b, p. 102-103.

¹⁶⁹ Heb. a) *niblā'ēm* b¹) *kiŠē'ôl* c¹) *hayyîm* c²) *ûtēmîmîm* b²) *kēyōrdē bôr*.

¹⁷⁰ Heb. *yō'kal baddē 'ôrô yō'kal baddāyw bēkôr māwet*, “ele devorará as partes de sua pele, devorará as suas partes o primogênito da morte”. Segundo alguns comentários, a palavra *baddē* (que aparece também em Jó 17,16 e Sl 49,16[15]), que a ARA e a TEB vertem por “membros do corpo”, deve ser lida como uma variante, por contração, de “pelas mãos” (*bîdê*), isto é, (ser devorado) “pelo poder” do primogênito de Mot (*bēkôr māwet*) (cf. DAHOOD, 1965, v. 1, p. 301; KLEIN *et al*, 2002, p. 109-110; POPE, 1973, p. 131). Já a enigmática expressão “primogênito de Mot” pode ser compreendida ou como uma referência aos mensageiros, demônios assustadores, enviados por Mot (cf. Jó 18,14, *melek habballāhôt*, “rei dos terrores”); ou como o próprio deus da morte (já que ele era primogênito de El, deus supremo do panteão ugarítico) (cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 109-110); ou como “a personificação das doenças, assim como ocorre na concepção babilônica, em que as doenças se personificam em *Namtar*, primogênita de *Ereshkigal*, rainha do Submundo” (CASSUTO, 1979, p. 133). Há, porém, visões contrárias, que atenuam ou eliminam os contornos míticos da expressão *bēkôr māwet* (Jó 18,13) e similares em Jó: Moshe Granot afirma que essa é “uma expressão superlativa para uma doença terrível (cf. superlativo

3) posse de coisas e lançamento de pragas (Os 13,14: “Acaso das garras do Šē’ōl os redimirei, da morte os resgatarei? Onde estão tuas pestilências, ó morte? Onde estão tuas pragas, ó Šē’ōl? O arrependimento se esconde de meus olhos!”¹⁷¹); 4) pastoreio¹⁷²; poder inigualável (Ct 8,6: “porque o amor é forte como *Māwet* e resistente como o Šē’ōl”¹⁷³)¹⁷⁴.

Ao comentar passagens como essas, Weismann afirma que

O Šē’ōl aqui é descrito como um ser que não conhece a saciedade, e essa descrição ocorre em alguns lugares da Bíblia, em uma linguagem similar à linguagem do referido versículo [...] (cf. Is 5,14; cf. Pr 1,12; 27,20; 30,15-16). A ímpia nação caldeia “expandiu como o Šē’ōl a sua garganta”. Refere-se aqui ao seu apetite, sua ânsia e vontade para fazer o mal. Ela é como a morte, que não se satisfaz nunca, e sempre deseja praticar o mal mais e mais. Esse retrato do Šē’ōl e da “morte”, tanto no nosso versículo [Hab 2,5] como no paralelo a ele [Is 5,14], que não se sacia nunca, tem sua origem nas descrições de Mot, deus da morte cananeu, no mito ugarítico. Mot se orgulha de seu desejo de destruir, matar e engolir tudo que é vivo na superfície terrestre, quer animais, quer seres humanos, até mesmo deuses, como Baal¹⁷⁵.

semelhante em Is 14,30) [...] e não como um demônio possuidor de características dinâmicas” (GRANOT, 1974, p. 4). Para mais detalhes sobre Mot, seus mensageiros e o panteão ugarítico, cf. tópico 1.3 *supra*.

¹⁷¹ Heb. *miyyad Šē’ōl ‘epdēm mimmāwet ‘eg’ālēm ‘ēhī dēbārēkā māwet ‘ēhī qoṭobkā Šē’ōl nōham yissātēr mē’ēnāy*. Segundo Weisman, em Os 13,14, o profeta faz “perguntas retóricas [...] cujas respostas são negativas. [...] A pestilência e as pragas farão descer Efraim ao Šē’ōl, e o profeta, em um linguajar irônico, os está provocando e inquietando” (WEISMAN *et al*, 2002a, p. 79). Para May, Os 13 contém ainda o simbolismo do motivo da *Dying-and-rising deity*, “divindade que morre e ressurgue”, pois “Efraim está morto. YHWH, como uma besta selvagem, o ataca de surpresa, e, morto, encontra-se no Šē’ōl. Depois da analogia com o ‘deus que morre’, ele espera que seja ressuscitado. [...] [Com as perguntas retóricas], YHWH demanda saber o que ocorreu para a inatividade da morte e do Šē’ōl. Eles perderam seu poder? Não! Neste momento, o túmulo não devolverá seus mortos; a ressurreição não irá ser cumprida, pois YHWH não terá compaixão, e o resultado será como se o deus da fertilidade não ressurgisse. Um vento oriental do deserto secará as fontes e mananciais [In 13:1 ff. Hosea again uses the symbolism of the dying and resurrected deity. Ephraim is dead. Yahweh, as a wild beast, has waylaid him,³ and, having died, he is in Sheol. After the analogy of the dying god he would expect to be resurrected. [...] Yahweh demands to know what has happened to the effectiveness of death and Sheol. Have they lost their power? No! This time the grave will not give up its dead; the resurrection will not be consummated, for Yahweh will have no compassion, and the result will be as though the fertility-god did not rise. An east wind from the desert will dry up the fountains and springs]” (MAY, 1932, p. 76, *tradução nossa*). Sobre este motivo no OPA, cf. tópico 1.6.4 *supra*.

¹⁷² Cf. Sl 49,15, no tópico 3.4.7 *infra*.

¹⁷³ Heb. *kî-‘azzâ kammāwet ‘ahābā qāšā kiŠē’ōl*.

¹⁷⁴ Ainda que se levantem dúvidas sobre tal personificação, parece haver algumas alusões à mitologia de Mot, como o uso do adjetivo ‘az, cujo cognato ugarítico ‘z é utilizado como epíteto para o deus da morte cananeu (KTU 1.6 VI 17: *mt. ‘z*, “Mot (é) forte”) (cf. ‘*azmāwet* [cf. 2Sm 23,31; 1Cr 11,33; 12,3; 27,25] e o nome topográfico *bêt-‘azmāwet* [cf. Esd 2,24; Ne 7,28; 12,29]); além de expressões ugaríticas similares à fraseologia bíblica [KTU 1.65, 11-13: *wyd. ‘ilm.pl kmtm. ‘z.m’id*, “a mão (ou amor) dos deuses (está) aqui, forte demais como Mot (ou a morte)”) (cf. AVISHUR, 1974, p. 15; DAHOOD, 1967, p. 435-436; DAY, 2002, p. 187-188; FISHBANE, 2015, p. 209; LEWIS, 1992b).

¹⁷⁵ “Hasheol metu’eret kan k’yeshut she’ainah yoda’at sova’, vetiy’ur zeh nimtsa bamiqra’ ‘od bemekomot’ ‘ahadim, belashon domeh lelashon shebah hu ba’ bepasukenu: [...] (Yeshayah 5,14); re’eh gam Mishlei 1,12; 27,20; 30,15-16. Hagoy hakasdi harasha’ ‘hirhiv kish’ol nafsho’; ‘nafsho’ hu ka’n tava’to, she’yfato veteshukato leharea’; kamohu kamavet ‘ein hu sava’ le’olam, vetamid hu’ sho’ef leharea’ ‘od ve’od. Temunah zu shel hashe’ol, vebapasukenu gam hamakbil lo, ‘mavet’, she’enam sove’im le’olam, mekorah betiy’urei ‘Mot’, ‘el hamavet hakena’ani, bamitos ha’ugariti. Mot mitpa’er beshe’yfato lehasel, lehamyit velivloa’ ‘et kol hahay aley

Esse motivo, presente em descrições do Šē'ôl em diversos lugares da BH, foi percebido inicialmente por Paton¹⁷⁶, o qual foi seguido por Cassuto¹⁷⁷, Tromp, Rosenberg, Dahood, Daoust, Shupak e outros¹⁷⁸. Tal personificação culminará nas representações da Morte no NT em Rm 5,12-21, como um poder cósmico que age juntamente com outro, o Pecado; e Ap 6,8 e 20;13-14, como um cavaleiro que é seguido pelo Submundo (lit. Hades), espalhando mortandade por todo o mundo¹⁷⁹.

Um dos lugares é Pr 30,15-16 (“A sanguessuga tem duas filhas: Dá, Dá. Há três coisas que nunca se fartam, sim, quatro que não dizem: Basta! Elas são Šē'ôl, a madre estéril, a terra, que não se farta de água, e o fogo, que nunca diz: Basta!”¹⁸⁰). Outro é Pr 27,20 (“Šē'ôl e 'Ābaddôn nunca se satisfazem, os olhos do homem nunca se satisfazem”)¹⁸¹. Em Pr 1,12, os pecadores que atraem o jovem para ações pecaminosas, como o assassinato, são como Šē'ôl, que engole os vivos, e 30,16, em que Šē'ôl é retratado como insaciável.

Por outro lado, alguns autores, como Barstad, são mais cautelosos em sugerir reflexos de fundo cananeu¹⁸². Outros, como Gordis, supõem que os israelitas não atribuíam quaisquer elementos míticos ao pós-morte, sendo as aparentes personificações nada mais que recursos poéticos dos autores bíblicos (daí aparecerem nos livros sapienciais)¹⁸³, que lançavam, para isso, mão do imaginário cananeu, mas “sem a adoção de seus pressupostos inerentes”¹⁸⁴. Os que sustentam tal visão recorrem, como exemplo, ao texto de Pr 1,12, que compara os

adamot, 'et ba'aley hahayim ve'et benei ha'adam, ve'af et ha'elim (Baal).” (WEISMAN *et al*, 2002b, p. 102-103, *tradução nossa*).

¹⁷⁶ Cf. PATON, 1910a, p. 165. Algumas qualificações de Mot, como ser engolidor, são, em alguns lugares da BH, aplicadas a YHWH, como Is 25,8, em que, ironicamente, é a própria morte que é engolida por YHWH (cf. DAY, 2002, p. 186-187; LEWIS, 2002, p. 184). Sobre a desmitificação israelita, cf. tópico 2.6.1 *infra*.

¹⁷⁷ Cassuto aponta textos bíblicos nos quais é possível perceber contornos bem próximos àqueles pertencentes ao deus Mot dos textos mito-épico-ugaríticos, como morte sendo retratada como um monstro insaciável e glutão, feroz com todas as coisas ao redor para engoli-las e que nunca encontra-se satisfeito: Hab 2,5; Is 5,14; Pr 1,12; 27,20; 30,15-16; Jó 18,13; 28,14; Ez 27,36; 28,19; Jr 9,20[21] (CASSUTO, 2005, v. 2, p. 145, 153, 173-174).

¹⁷⁸ Cf. Is 5,14; Hab 2,5; Pr 30,15,16 (cf. SHUPAK *et al*, 1996, p. 38).

¹⁷⁹ Cf. WRIGHT, 1252, p. 111, 117; WRIGHT, 2008, p. 21-25.

¹⁸⁰ Heb. *la'ālûqâ šētê bānôt hab hab šālôš hēnâ lō' tišba'ēnâ 'arba' lō' - 'āmrû hōn. Šē'ôl wē'ōšer rāham 'ereš lō' - šābē'ā mmayim wē'ēs lō' - 'āmrâ hōn*. Outros lugares onde esse motivo da morte insaciável aparece é Pr 1,12; 7,27; 9,18. Curiosamente, os sábios judeus já entendiam esses versículos como uma referência ao outro mundo: “A sanguessuga tem duas filhas: Dá! Dá! O que é 'dá, dá'?, dizia YHWH [rabino]. Akiva: É a voz das duas filhas, que grita desde o inferno e ressoa neste mundo: Vem! Vem!” (cf. SHUPAK *et al*, 1996, p. 205-206).

¹⁸¹ Heb. *Šē'ôl (wā'ābaddōh) [wā'ābaddō] lō' tišba'ēnâ wē'ēnē hā'ādām lō' tišba'ēnâ*. (Cf. *Ibid.*, p. 186).

¹⁸² Apesar de Barstad efetuar comparações entre textos bíblicos e a literatura do OPA, ele mesmo afirma que, nos livros sapienciais veterotestamentários, o imaginário utilizado para o Šē'ôl nada mais é que o próprio desse tipo de literatura poético-reflexiva (BARSTAD, 1999, p. 768).

¹⁸³ Gordis afirma que os contornos míticos do Šē'ôl nesses livros, na realidade, era o uso que os autores bíblicos faziam do mito cananeu, do qual desacreditavam, para propósitos literários, tal como Marte e Virgílio foram mito para os antigos romanos, mas para John Milton era um recurso literário (GORDIS, 1978, p. 192). Johnston segue essa direção, afirmando que o fundo mitológico do Šē'ôl nesses livros não deve ser exagerado (JOHNSTON, 2002, p. 31).

¹⁸⁴ JOHNSTON, 2002, p. 31.

assassinos à morte, nas imagens de *Šē'ôl* e de *Bôr*¹⁸⁵, pois aqueles, tal como esta, “engolem” os vivos, os *tēmîmîm*, isto é, os “perfeitos” ou corporalmente plenos¹⁸⁶.

Outros, de posição mais extremada (e minimalista, terminologia que será explicada mais adiante), como Johnston, entendem que, apesar de haver “claramente uma personificação da própria morte”¹⁸⁷, é “impossível dizer que se refira diretamente ao deus Mot (i.e. ‘morte’, conhecido dos textos ugaríticos) ou se use a mitologia antiga sem aderir a ela, ou seja, somente um imaginário evocativo”¹⁸⁸, já que algumas referências são elusivas¹⁸⁹.

2.3.5. Destino dos ímpios

Como o *Šē'ôl* é, por vezes, temível, ele é retratado em diversos lugares do AT como o destino inevitável para os ímpios, os tolos e os que praticam o que é contrário às ordens de YHWH, ou uma punição por morte prematura, antes da velhice (uma espécie de “má morte”)¹⁹⁰. Esse é o caso de Datã e Abirão que, por terem se insurgido contra a autoridade de Moisés (cf. Nm 16,5), foram punidos com “a terra (Submundo) abrindo a sua boca” e os engolindo vivos (cf. Nm 16,28-34); bem como dos habitantes de Jerusalém, que, conduzidos ao exílio babilônico, são retratados como descendo ao *Šē'ôl* (Is 5,14: “Por isso, expandiu o *Šē'ôl* a sua garganta e abriu desmesuradamente a sua boca, e desce [até lá] a glória [de Jerusalém], e seu tumulto, e seu ruído, e se regozija nela”¹⁹¹); juntamente com Tiro (cf. Ez 26,19-21); a Assíria e o Egito (cf. 31,1-18; 32,17-32)¹⁹².

A perícopre de Ez 31,15-17 é, particularmente, interessante, pois, ali, percebem-se diversas características e motivos mitológicos do *Šē'ôl* entrelaçados, visando retratá-lo como um lugar de punição: o cedro (Ez 31,3), a mais formosa das árvores do “jardim de Deus” (31,8) – imagem usada pelo autor para representar a Assíria –, que fora regado pelas próprias águas do abismo cósmico (*tēhôm*, 31,4), descera até o *Šē'ôl* (31,15: “Assim diz YHWH Deus: No dia em que ele desceu para o *Šē'ôl*, fiz eu que houvesse luto; por sua causa, cobri a profundidade da terra, retive as suas correntes, e as suas muitas águas se detiveram; cobri o Líbano de preto, por causa dele, e todas as árvores do campo desfaleceram por causa dele”¹⁹³)

¹⁸⁵ Cf. Is 14,9; 38,18; Sl 88,4-5. Para mais sobre heb. *bôr*, cf. tópico 2.2.2 *supra*.

¹⁸⁶ Cf. Ex 12,5, “cordeiro perfeito” (*šeh tāmîm*).

¹⁸⁷ JOHNSTON, 2002, p. 29.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Cf. BAR, 2015, p. 149; GARSIEL *et al*, 2002, p. 30.

¹⁹¹ Heb. *lākēn hirhîbâ šē'ôl napšāh ûpā'ārâ pîhā liblî-hōq wēyārad hādārāh wahāmônāh ûšē'ônāh wē'ālēz bāh*.

¹⁹² WÄCHTER, 2004, p. 247.

¹⁹³ Heb. *kōh-āmar 'ādōnāy YHWH bēyôm ridtô Šē'ôlâ he'ēbaltî kissētî 'ālāyw 'et-tēhôm wā'emna' nahārôtēhā wayykkālē'û mayim rabbîm wā'aqdir 'ālāyw lēbānôn wēkol-'āšē hasšādeh 'ālāyw 'ulpeh*.

– como forma de humilhação punitiva por causa de sua soberba (31,2), levando consigo também todas as nações que compactuaram com ele, como o Egito (31,17-18: “também eles desceram com ele ao Šě’ól, para os trespassados pela espada; sim, os que foram seu braço e que assentavam à sombra no meio das nações!”¹⁹⁴)¹⁹⁵.

Essa ideia de equiparar a ida ao Šě’ól a uma forma de julgamento está implícita também no pedido de Davi a Salomão, para que esse matasse, por vingança, a Joabe pela morte de Abner (1Rs 2,9d: “fazendo-o que descesse ao Šě’ól com morte violenta”¹⁹⁶)¹⁹⁷; bem como em vários provérbios que apresentam o Šě’ól como o fim de um caminho de vida trilhado com más ações (cf. Pr 2,18-19; 5,5; 7,27; 9,18; 15,24; 21,16).

Esse ensino sapiencial aparece ao longo do livro de Jó na ideia de retribuição, doutrina que, segundo Klein, “cria que o justo recebe a recompensa pela sua justiça e o ímpio é punido por sua iniquidade, isto é, existe uma relação direta e explicável entre o destino do ser humano e suas obras”¹⁹⁸. Presente nas exortações de seus amigos (como na de Zofar, Jó 20,5; cf. 15;20-35; 18,5-21; 20,4-29)¹⁹⁹, essa teologia encontra resistência por parte de Jó, como em uma das respostas aos seus amigos em 21,13 (“passam eles [os perversos] os seus dias em prosperidade e em paz descem ao Šě’ól”²⁰⁰)²⁰¹. Todavia, em 24,19 (“[como] a sequidão e o calor apanham as águas da neve, [assim] é o Šě’ól [com aqueles que] pecam”²⁰²), a personagem parece concordar que, ao serem tomados (do verbo *gāzal*, “roubar”) pelo Šě’ól, os ímpios recebem, de alguma forma, a punição que lhes era destinada²⁰³.

Todavia, tal ideia de Šě’ól como destinação dos ímpios se difere daquela oriental de julgamento dos mortos, conforme vimos no Capítulo Primeiro, tal qual aparece nos textos

¹⁹⁴ Heb. *gam-hēm ’ittô yārdû Šě’ólâ ’el-ḥalēlê-ḥāreb ūzērō ’ô yāšbū bēšillô bētôk gôyim*.

¹⁹⁵ Cf. BRIN *et al*, 2002, p. 161-163; KASHER, 2004, v. 2, p. 595-603. No trecho, é explícito o agente punitivo, YHWH: Ez 31,15a.16a: “Ez 31,15: Assim diz YHWH Deus: No dia em que ele desceu para o Šě’ól [...] quando o fiz descer para o Šě’ól com aqueles que descem ao buraco” (*kōh-’āmar ’ādōnāy YHWH bēyôm ridtô Šě’ólâ [...] bēhōridî ’ōtô Šě’ólâ ’et-yōrēdê bôr*). Nesse sentido, a concepção subjacente aqui é a de que YHWH domina sobre o Šě’ól. Sobre isso, cf. tópico 2.4.2 e, para seu contraponto, cf. tópico 2.4.1 *infra*.

¹⁹⁶ Heb. *wēhōradtā ’et-šēbātô bēdām Šě’ól*.

¹⁹⁷ É nesse sentido que seguem alguns salmistas, com pedidos para que os ímpios fossem lançados ao Šě’ól (Sl 9,18 [tópico 3.4.2]; 31,18 [tópico 3.4.6]; 49,15 [tópico 3.4.7]; 55,16.24 [tópico 3.4.8]; cf. Sl 63,10; 141,7).

¹⁹⁸ KLEIN *et al*, 2002, p. 10.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁰ Heb. (*yēballû*) [*yēkallû*] *baṭṭōb yēmēhem ūbērega’ Šě’ól yēḥātû*. O verbo *nāḥat*, “movimentar-se (para baixo)”, é um aramaismo, de significado similar a *yārad* (cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *yrd*).

²⁰¹ Klein *et al* (2002, p. 124) afirmam que, para Jó aqui, “os ímpios morrem com uma morte natural sem sofrimentos”.

²⁰² Heb. *šiyāh gam-hōm yigzēlû mēmê-šēleg Šě’ól ḥāṭā’û*.

²⁰³ GORDIS, 1978, p. 270 (cf. Sl 49,15, no tópico 3.4.8 *infra*). A visão expressa em Jó 24,19 é tão discrepante com a de outras falas de Jó, que a perícopa 24,18-24 é considerada como tendo pertencido, originalmente, ao discurso de Zofar (27,8-23) (cf. KLEIN *et al*, 2002, p. 141).

abilônicos e se reflete nos motivos das montanhas e do rio do Submundo (ainda que tais motivos estejam presentes na BH)²⁰⁴, ou ainda no imaginário egípcio (apesar de esse também ajudar a compor o imaginário do pós-morte bíblico, especialmente em Jó e Provérbios²⁰⁵), bem como, segundo alguns, ecoa em algumas etimológicas de “Šē’ôl” relacionadas ao verbo “interrogar”.

Também não equivale à punição dos pecadores em um lugar distinto no pós-morte, como se começou a pensar a respeito do Šē’ôl (ou Hades) no judaísmo tardio ou no NT, já que, na BH, a própria ida ao Šē’ôl já era um julgamento²⁰⁶.

2.4. REPRESENTAÇÕES TARDIAS DO ŠĚ’ÔL

Portanto, o Submundo podia ser tanto o “domínio dos mortos” como, conforme diz Stadelmann, a “habitação [deles], o túmulo, o estado ou a condição de morte, à beira da morte e semelhantes”²⁰⁷.

Como foram vistas, apesar de serem hegemônicas as concepções fatalistas, negativas e pessimistas a respeito do Submundo entre os israelitas, pululam aqui e ali no AT desvios a essa regra. Porém, esses nunca apontam para uma vida beatífica no Šē’ôl, como alguns povos do OPA concebiam o pós-morte. Todavia, Wright explica que

os Salmos e a literatura de Sabedoria confirmam o meio em que a morte, os mortos e o Submundo são apresentados no AT. A morte é o destino de todos. O Šē’ôl é o

²⁰⁴ Sobre a relação entre os motivos da montanhas à entrada do Submundo, do rio em seu interior e do juízo, cf. tópicos 1.2.3 (ugarítico) e 2.2.3 (babilônico) *supra*.

²⁰⁵ Traços do imaginário egípcio do pós-morte podem ser percebidos na BH, especialmente nos livros sapienciais. Isso porque a literatura de sabedoria e as crenças religiosas egípcias se difundiram por todo o OPA, inclusive entre as elites judaítas, o que pode ser atestado pelos discos solares em relevos e moedas de reis mesopotâmicos, levantinos e judaítas, além de esfinges e templos egípcios descobertos nessas regiões (cf. HAYS, 2013, p. 220-222). Assim, afirma Hays, “um número significativo de comentários [...] tem tratado o imaginário [de Jó] como uma referência poética ao sepultamento, porém, tão logo eu vi, ninguém apontou que há certamente claros precedentes egípcios para tal imaginário [...], no qual o defunto se encarrega de renascer para uma vida abençoada [A number of significant commentaries [...] treating the imagery as a poetic reference to burial, but as far as I can see, no one has pointed out that there are very clear Egyptian precedents for such imagery, [...] in which the deceased undergoes a rebirth into the blessed afterlife.” (*Id.*, 2012, p. 608, *tradução nossa*). Por exemplo, as obscuras imagens de julgamento na balança divina, encontradas em Jó (19,25-27; 31,1-40) e em Provérbios (16,2; 21,2; 24,12), se assemelham aos retratos do Submundo egípcio (cf. HARTLEY, 1988, p. 407; KLEIN *et al.*, 2002, p. 164-166). Murtagh diz que “há somente uma única civilização nos tempos antigos que descreveu um julgamento em termos de pesagem em escalas de justiça e essa é a civilização do Egito faraônico. Assim, encontramos Jó usando o mesmo imaginário [there was only one civilization in ancient times which described judgment in terms of a weighing in the scales of justice and this is the civilization of Pharaonic Egypt. Yet we find Job using the same imagery.]” (MURTAGH, 1968, p. 167, *tradução nossa*). Todavia, diferentemente do que pensa Dahood (1970, v. 3, p. xlv-xlv), esse imaginário, que no Egito era aplicado ao pós-morte, foi adaptado em Israel para servir ao julgamento de YHWH nesta vida (cf. HAYS, 2011, p. 179). Para mais motivos, cf. HAYS, 2012, p. 611-614; HAYS, 2013.

²⁰⁶ Cf. PATON, 1910a, p. 166-168.

²⁰⁷ STADELMANN, 1970, p. 165.

destino de todos. A perspicácia deste material é que ele começa a considerar que a morte e o *Šě'ól* são (em um sentido) apropriados para os ímpios, mas ambos são inapropriados para os justos. Os retos anseiam por um justo futuro julgamento de ambos, deles mesmos e dos ímpios, onde eles irão ser vindicados (e receber a ressurreição da vida), enquanto os ímpios, punidos (e receberão a morte)²⁰⁸.

Assim, pode-se dizer que, ainda que impere a ideia de que o *Šě'ól* fosse o destino comum de justos e injustos (cf. Ecl 3,17), pode-se conceber também uma vida beatífica incipiente em algumas passagens dos livros poético-sapienciais bíblicos, como Jó, Salmos, Provérbios e Eclesiastes²⁰⁹. Contudo, o *Šě'ól* não é o lugar para uma bem-aventurança propriamente dita, ao menos não como aquela que, mais tarde, se desenvolverá na literatura apocalíptica e no NT.

Posteriormente, especificamente em Daniel, livro bíblico tardio e primeiro exemplo de literatura apocalíptica, se desenvolveu a ideia de que esse livramento se daria com os justos e os injustos aguardando a ressurreição com diferentes destinos: aqueles ressuscitariam para brilharem no firmamento, enquanto esses, para se envergonharem eternamente (cf. Dn 12,2)²¹⁰. Talvez haja aqui uma referência a alguns acontecimentos à época de composição do livro, quando Antíoco Epifânio, no início de seu reinado em 175 a.C., proibiu as particularidades culturais dos povos dominados, como o culto e os sacrifícios dos judeus no Templo, e os perseguiu (1Mb 1,41-54; cf. Dn 11,31)²¹¹. Os perseguidos, com sua piedade e resistência, entregaram-se à morte, mas

o Deus todo-poderoso e justo livrará seus mártires do *Šě'ól* para dar-lhes uma recompensa que não acabe. Essa sobrevivência exige evidentemente a ressurreição dos corpos, ainda que o autor não fale explicitamente dela. Com efeito, na antropologia semítica, é absolutamente impensável uma existência fora do corpo²¹².

Os temas da retribuição e vindicação divinas se moldaram em um novo imaginário de Submundo, presente na literatura judaica tardia: os mortos habitam o *Šě'ól* em lugares

²⁰⁸ “Thus the Psalms and Wisdom Literature confirm the way in which death, the dead and the underworld are presented in the Old Testament. Death is the fate of all. Sheol the destiny of all. The insight of this material is that it begins to consider that death and Sheol are (in a sense) appropriate for the wicked, but both are inappropriate for the righteous. The righteous long for a future just judgement of both of themselves and the wicked, where they shall be vindicated (and receive resurrection life) while the wicked punished (and receive death).” (WRIGHT, 2008, p. 25, *tradução nossa*).

²⁰⁹ Cf. COLLINS, 2002, p. 366-368. Há também a ideia de ressurreição, atrelada à restauração de Israel, nos textos proféticos, a qual não será trabalhada neste estudo. As passagens de Salmos que sugerem tal visão serão tratadas no Capítulo 3 deste trabalho.

²¹⁰ Heb. *wěrabîm miyyšēnē`admat-`āpār yāqîšû`ēlleh lēḥayyî`ôlām wě`ēlleh laḥārāpôt lēdirē`ôn`ôlām*.

²¹¹ MARCHADOUR, 1982, p. 34-35.

²¹² “El Dios todopoderoso y justo librá a sus mártires del sheol para darles una recompensa que no acabe. Esta supervivencia exige evidentemente la resurrección de los cuerpos, aunque el autor no hable explícitamente de ella. En efecto, en la antropología semítica es absolutamente impensable una existencia fuera del cuerpo” (*Ibid.*, *tradução nossa*). Cf. 1Mc 2,42; 2Mc 6,1-2; 7;6,9; Dn 12,1-4.

separados, para justos ou injustos, a fim de receberem, já antes do juízo, seus castigos ou gozos, conforme suas obras na terra (cf. 1En 63,7; 2Bq 85,13)²¹³. Para Marchadour, esse imaginário é o mesmo utilizado no NT, por exemplo, na parábola do rico e o pobre Lázaro em Lc 16,19-31²¹⁴: um homem pobre, Lázaro, não era ajudado por outro, rico. Lázaro, quando morre, é conduzido pelos anjos até o *Šě'ól* (vertido no grego neotestamentário por *Hades*), onde é posto no “seio de Abraão”, enquanto o rico, falecido, vai para lá, uma região separada, em que é atormentado pelas chamas. Portanto, esse domínio dos mortos “não é certamente um lugar neutro, onde os mortos indiferenciados residem em uma existência meio cinzenta”, o *Šě'ól* de outrora da BH²¹⁵.

Em Qumran, tanto a imagem de um lugar temível (cf. 1QH 3,9.17.19;8,28;9,4;10,34) como a de punição (cf. 1QH 17,13;11QPs^a 19,10) são bastante exploradas, à guisa dos Salmos de lamentações e ações de graça²¹⁶; mas, como Wächter descreve, “tendem a ser exageradas, quase ao estilo barroco”²¹⁷.

2.5. ATITUDES RELATIVAS AOS MORTOS E AO ŠĚ'ÔL

Como há diferentes teologias, conforme a época e a história redacional de um determinado texto ou livro bíblico, essas diferentes representações do *Šě'ól* produziram também uma série de atitudes divergentes em relação a elas, advindas de diferentes sujeitos da literatura bíblica. Qual é a expectativa do israelita diante do *Šě'ól*, pessimista, otimista ou neutra? YHWH não tem domínio, o tem parcialmente ou controla completamente o *Šě'ól*? YHWH pode impedir alguém de ir ao *Šě'ól* ou tirar alguém de lá? Variam também as atitudes dos vivos em relação aos mortos, a depender da representação considerada.

2.5.1. Dos vivos em relação aos mortos

Condenadas pelo javismo, as práticas de necromancia (consulta aos mortos com propósitos divinatórios) e a veneração aos ancestrais (cuidado e oferendas aos mortos) tinham longa história em Israel, sendo ancestrais e populares entre os habitantes do reino do Norte e Judá, coexistindo por um longo período com o javismo, até serem proibidas a partir das

²¹³ Em 1En, por exemplo, o *Šě'ól* é representado por uma larga e alta montanha, em que há um belo lugar, com fontes de águas luminosas, onde as almas dos justos são preservadas (22,9), enquanto os pecadores, quando morrem, vão para outros lugares ali, com câmaras destinadas para eles serem atormentados ou não ressuscitarem, conforme seus feitos (22,10-13) (cf. COLLINS, 2002, p. 368-371; MARCHADOUR, 1982, p. 38).

²¹⁴ MARCHADOUR, 1982, p. 38. Cf. BERNSTEIN, 1993, p. 241-247.

²¹⁵ BERNSTEIN, 1993, p. 245.

²¹⁶ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 248.

²¹⁷ *Ibid.*

reformas de Josias (cf. 2Rs 23,24). Porém, mesmo perseguidas pela a “ortodoxia” javista, elas não foram eliminadas das práticas do povo, como aponta o episódio de Saul e a necromante de Endor (1Sm 28)²¹⁸.

2.5.1.1. Necromancia

No referido episódio bíblico, o rei Saul requisita um favor à feiticeira de Endor: consultar o espírito do falecido profeta Samuel, a fim de saber como se daria o destino de sua realeza, fadado ao fracasso, quando acaba sabendo também que Davi será o novo rei (cf. 1Sm 28,12-20).

A narrativa contém dados que se assemelham às práticas divinatórias hititas²¹⁹, conforme explica Singer:

Há diversos paralelos adicionais encontrados entre os hititas e Israel no campo do ritual, mas muitos deles são muito gerais e comuns a muitas culturas. Um exemplo claro é a consulta a espíritos familiares (heb. *'ôb*), um sistema de necromancia que era difundido em todas as partes do Oriente Antigo e do Mediterrâneo. A religião de Israel se pôs contra a muitos desses sistemas de adivinhação, exceto aos sonhos, ao *Urim e Tumim* e ao profetismo (cf. 2Sm 28,6). Mas o culto popular continuava a buscar os mortos, mesmo depois de os *'ôbôt* e os *yiddē'ônîm*²²⁰ terem sido eliminados de Israel (cf. 2Sm 28,3). Quando Saul temia diante do acampamento dos filisteus, buscou à noite uma necromante para consultar o espírito de Samuel, [...] “um deus que subia da terra” (2Sm 28,13-14). [...] Mas essas passagens e outras não mencionam os detalhes das práticas que os feiticeiros realizavam para fazer subir os espíritos dos mortos do chão nem a descrição que fez com que Saul identificasse Samuel. [...] Para isso, vem ao nosso auxílio muitos textos do Oriente Antigo, em geral, e dos hititas, em particular. [...] [Estes] mostram um buraco que era feito na terra com o propósito de formar uma ligação com os deuses do Submundo e os espíritos dos mortos. Em seguida, o hitita que performava o rito derramava na cavidade líquidos diferentes, principalmente sangue de sacrifícios, a fim de atraí-los para subirem do solo. De acordo com um dos textos, costumava-se descer uma pequena escada no buraco, para facilitar a subida, algo que lembra os anjos de Deus que subiam e desciam a escada de Jacó (cf. Gn 28,12)²²¹.

²¹⁸ As normas para a conduta javista, contrárias às práticas necromânticas e divinatórias, estão no Código da Santidade (Lv 19,31; 20,6,27), no Deuteronomio (Dt 18,11), na História Deuteronomista (2Rs 21,6) e na literatura pós-exílica babilônica (1Cr 10,13-14). Da perspectiva do autor deuteronomista de 1Sm 28, por exemplo, Saul foi de encontro aos mandamentos “oficiais” céticos javistas, que via uma rivalidade entre o contato com os mortos e com YHWH (cf. HAYS, 2011, p. 168-175; MOYER, 1983, p. 24).

²¹⁹ Eoadas também na *nékyia* (“consulta aos mortos”) de Odisseu, buscando Tirésias nos domínios de Hades, na *Odisseia* (canto XI) de Homero (cf. BACHVAROVA, 2016, p. 93; MOYER, 1983, p. 21).

²²⁰ Sobre esses termos, cf. tópico 2.3.2.3.2 *supra*.

²²¹ “Maqbilot rabot nosafot nimtze'u bein hattî leYisrael betehom hapulhan, akh rabot mehen kelaliot lemadaï umeshutafot letarbiot rabot. Dugma hi haderisha beov, shita neqromantit shehayta nafutza bekhoh rahaveï hamizrah haqadom veagan hayam hatechon. Dat Yisrael harishmit yatz'a hotzet neged rov shitot hanihush (divinatzia), levad mehalomot, urim unevi'im (Shemu'el alef, 28,6). Ulam bapulhan ha'amami hosifu lidrosh bametim gam ahar shehusaru ha'ovot vehayid'onim meha'aretz (sham, 3). Ka'asher nehrad me'od libo shel Sha'ul mul mahaneh pilshtim, hu halakh balaila el ba'alat ha'ov sheba'Ein Dor kedei leha'alot et ruho shel shemu'el. Besipur hatanakhi lo nimsarim peratim al shitat hape'ula shel ba'alat ha'ov, perat le'amiratah 'elohim ra'iti olim min ha'aretz' ve hati'ur shelefiv mezaheh Sha'ul et Shemu'el (sham, 13,14). Yesha'yahu (8,19) meta'er et

2.5.1.2. Veneração aos ancestrais

Alguns textos bíblicos implicitamente apontam também para o cuidado e a veneração (oferendas) aos mortos em Israel, como os *těřāpīm*, “ídolos” (cf. Gn 31,19-35; Jz 17,5; 18,14; 2Rs 19,11-17; Ez 21,26; Zc 10,2; 1Sm 15,23; 2Rs 23,24), estatuetas que figuravam os familiares ancestrais com o propósito de adivinhação; o *lehem ʾônīm*, “pão dos que carpem” (cf. Os 9,4; cf. Dt 26,14); e o “sacrifício anual por toda a família” (cf. 1Sm 20,6)²²².

Havia também o temor, entre os israelitas, de o cadáver não passar pelos ritos funerários (cf. Gn 47,30) nem ser cuidado, da forma correta, depois de sepultado (cf. Am 2,1; 1Rs 13,2; 2Rs 23,16.20)²²³.

2.5.2. Dos vivos em relação ao Šěʾōl

2.5.2.1. Indiferença

Parece que o Šěʾōl, se não era um destino aceito entre os hebreus, a menos era o que esperavam no fim de seus dias bem vividos. Essa era uma “boa morte”, que ocorria naturalmente (cf. Ecl 3,2), como a que vem com a boa velhice (cf. Gn 15,15; 25,8; 27,2; Jz 8,32; 1Cr 29,28) ou com um sepultamento “em paz” (1Rs 2,6: “Faze, pois, segundo a tua sabedoria e não o faça descer, [em] sua velhice, em paz ao Šěʾōl”²²⁴; cf. Gn 15,15; 2Rs 22,20)²²⁵. Essa é a tão ansiada “morte dos justos” (Nm 23,10)²²⁶, a “boa morte” da qual falam as personagens bíblicas sem temor, como quando Jacó descobre que José estava vivo: ele fala de sua própria morte em termos neutros (Gn 45,28)²²⁷ ou para a qual Moisés se prepara em sua velhice (Dt 31-32)²²⁸. Entretanto, ainda que Jó se resigne a seu fatal destino (a crença de que o Šěʾōl é inescapável), se lança à possibilidade de que lá fosse somente temporário, até que passasse seu sofrimento (Jó 14,13: “a) quem dera que, b¹) no Šěʾōl, me encobrisses e me ocultasses c¹) até que se fosse a tua ira, e b²) me pusesses um prazo e c²) depois te lembrasses

qoloteihem shel ha'ovot vehayid'onim ha'olim min ha'adama ke'metzafzefim umehagim'. Akh muva'ot ele ve'aherot ein bahen kedei lirmoz al hama'asim she'asu haqosmim al menat leha'alot et ruhot hametim min ha'adama, vegam hamefareshim hamuqdamim lo matz'u pitronot shel mamash. Kan ba'im le'ezratenu teqstim rabim min hamizrah haqadom bikhlal umehatti bifrat. [...] Bor shenehtzav ba'adamah al menat liytzor qesher im elei haShe'ol veruhot hametim. 'Hazeqenah' she'orekhet et hateqs hazeh bahatti nosekhet ledarei haShe'ol nozalim shonim, be'iqar dam qorbanot, al menat liftotam la'alot min ha'adamah. Al-pi ehad hateqstim hayu moridim sulam qatan letokh habor k'dei lehaqel al ha'olim, davar shemazkir ulai et mal'akhei ha'elohim ha'olim veyordim besulam Ya'akov (Bere'shit 28,12).” (SINGER, 2004, p. 16, tradução nossa).

²²² Heb. *zebah hayyāmīm šām lēkol-hammīšpāḥā*. Cf. HAYS, 2011, p. 168-175.

²²³ Cf. PATON, 1910b, p. 15.

²²⁴ Heb. *wē'āsūtā kēḥākmātekā wēlō' -tōrēd šēbātō bēšālōm šē'ōl*.

²²⁵ Cf. SHEMESH, 2015, p. 29.

²²⁶ Cf. *Ibid.*

²²⁷ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 247-248.

²²⁸ Cf. SHEMESH, 2015, p. 29.

de mim!”²²⁹) – talvez em uma tentativa de consolar-se, ao contrário do que fez o autor de Eclesiastes²³⁰ –, mas ele mesmo responde em seguida a isso, com uma pergunta retórica em 14,14 (“Morrendo o homem, porventura tornará a viver? Todos os dias da minha luta esperaria, até que eu fosse substituído”)²³¹.

A aceitação do *Šē’ôl* está incluída também na ideia de que é o destino comum a todos os homens (Ecl 9,10: “tudo que se encontrar em tuas mãos para executar, execute, porque no *Šē’ôl*, aonde tu estás indo, não há obra, nem planejamento, nem conhecimento, nem sabedoria”²³²)²³³, razão pela qual se deve desfrutar a vida em plenitude (cf. 9,7)²³⁴. Esse motivo (*carpe diem*), que aparece aqui, ocorre também no OPA, como se viu no Capítulo Primeiro²³⁵.

2.5.2.2. Temor do *Šē’ôl*

Apesar dessa aceitação da morte, ela não era algo agradável para o pensamento israelita. Por isso, havia sempre o medo de morrer e ir para o *Šē’ôl*²³⁶. Assim, segundo Wächter, o *Šē’ôl* representa, no imaginário dos suplicantes bíblicos, “a culminação e a expressão final do perigo moral presente ou passado”²³⁷, algo que ameaça a vida, como situações de doença, angústia, sofrimento e aprisionamento.

Por isso, segundo Shemesh, “uma morte que não está em seu momento é uma difícil tragédia e, frequentemente, é descrita como uma punição ao homem” (cf. 2Cr 21,19-20)²³⁸, o que explica a referência ao *Šē’ôl* em contextos de morte prematura de alguém²³⁹. Esse é o caso de Jacó, quando soube que José fora devorado por feras (cf. Gn 37,35)²⁴⁰, em que o

²²⁹ Heb. a) *mî yittēn* b) *biŠē’ôl tašpinēnî tastîrēnî* c) *‘ad-šûb ‘appekā* b) *tāšît lî hōq* c) *wētizkrēnî*. Cf. Ec 9,9-10; Jó 7,7-11.

²³⁰ O qual rejeita (ou ignora) uma existência pós-morte, encontrando consolo das mazelas no desfrute das coisas da vida presente (Ec 3,17-22; 9,7-10) (cf. GORDIS, 1978, p. 149-150).

²³¹ Cf. *Ibid.*

²³² Heb. *kōl ‘āšer timēšā’ yādkā la ‘āsôt bēkōhākā ‘āsēh kî ‘ên ma ‘āšeh wēhešbôn wēda ‘at wēhokmâ biŠē’ôl ‘āšer ‘attâ hōlēk šāmmâ*.

²³³ Cf. Sl 89,48 no tópico 3.3.11 *infra*.

²³⁴ Cf. EATON *et al*, 1989, p. 40-41. Essa concepção é diferente daquela do autor de Provérbios (cf. Pr 15,24), que vê o *Šē’ôl* como um lugar a ser evitado aos justos, através do acúmulo de Sabedoria, e adequado aos ímpios, por suas más ações (sobre isso, cf. tópicos 2.4.1.1 e 2.4.1.3) (cf. CRAIG, 2008, p. 78-81).

²³⁵ Na *Epopéia de Gilgámesh Paleo-Babilônica* (X Si III,1-5) (cf. BRANDÃO, 2017, p. 265-266; CRAIG, 2008, p. 80). Para o referido texto de Gilgámesh, cf. tópico 1.3 *infra*.

²³⁶ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 247-248.

²³⁷ “The image [of the underworld] generally represents the culmination and final expression of present or past mortal danger.” (*Ibid.*, p. 247, *tradução nossa*).

²³⁸ “Mavet shelo bei’to hu tragedia qashah vele’itim q’rovot metu’ar ka’onesh la’adam.” (SHEMESH, 2015, p. 29, *tradução nossa*).

²³⁹ Cf. WÄCHTER, 2004, p. 247-248.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*

termo vem acompanhado de qualificação negativa ou de paralelismo com alguma calamidade, o que expressa seu temor de ocorrer um desastre semelhante com Benjamim (Gn 44,29: “Se tomardes também este da minha presença, e lhe ocorrer **um desastre**, fareis descer a minha velhice em [um estado] ruim ao Šě’ól”²⁴¹)²⁴².

É o que ocorre também em discursos angustiados, como quando, com vívidas imagens do Šě’ól, fala-se da proximidade com o Submundo, como Ezequias, que, doente (Is 38,9), afirma ir em direção às portas do Šě’ól (38,10: “Eu disse: na metade de meus dias [de vida], parto ao [encontro] das portas do Šě’ól. Estou privado do restante dos meus anos!”²⁴³; cf. Jó 33,22; Sir 51,6)²⁴⁴, ou mesmo em uma identificação com os que descem até lá²⁴⁵, como se já se habitasse a realidade submundana (cf. Jó 17,13).

Talvez, devido à ideia de que o Šě’ól fosse circundado por essas águas, as imagens aquáticas eram, muitas vezes, meios utilizados pelos hagiógrafos para expressarem o perigo de morte e vívida angústia no Šě’ól (cf. Jn 2,3-10)²⁴⁶. Portanto, para essa concepção, estar no Šě’ól é estar separado definitivamente de Deus (cf. Is 38,18)²⁴⁷.

2.5.2.3. Livramento da ida ao Šě’ól

Apesar de imperar na BH a noção de que o Šě’ól é “o caminho de toda a terra” (Js 23,14), isto é, o destino, por vezes temível, de todos os homens, há exceções à regra²⁴⁸. Alguns episódios mostram personagens que não chegaram até lá. Em Gn 5,21-24, vemos que Enoque, por ter “andado com Deus”, aparentemente não passou pela morte, mas foi tomado enigmáticamente por Deus. Em 2Rs 2,1-14, vê-se o profeta Elias subindo aos céus em uma carruagem de fogo, não descendo ao Šě’ól. Por fim, Dt 34,5-6 narra que Moisés teve um sepultamento, mas cuja localização é desconhecida segundo o texto, sendo insinuado que o

²⁴¹ Heb. *ûlēqahtem gam-’et-zeh mē’im pānay wēqārāhû ’ūsôn wēhōradtem ’et-sēbātī bērā’ā Šě’ōlā*.

²⁴² Cf. MARCHADOUR, 1982, p. 11.

²⁴³ Heb. *’ānî ’āmartî bidmî yāmay ’ēlēkā bēša’ārē Šě’ól puqqadî yeter šēnōtāy*.

²⁴⁴ Cf. Sl 88,4 no tópico 3.4.10 *infra*.

²⁴⁵ Cf. Sl 88,5 no tópico 3.4.10 *infra*.

²⁴⁶ Cf. Sl 88,8 no tópico 3.4.10 *infra*. Rudman vê nessas águas do Šě’ól não simplesmente referências geográficas (a um rio cruzável pelos mortos ou às águas cósmicas), mas um símbolo daquilo que representava as águas primevas do cosmo para os autores bíblicos: a ausência da ordem e da criação, como na narrativa do Dilúvio (Gn 7), em que representam o reverso da criação (RUDMAN, 2001).

²⁴⁷ Cf. MARCHADOUR, 1982, p. 11. As convicções das personagens e autores bíblicos de que o Šě’ól é temível, inescapável e punitivo estão atreladas às ideias de que YHWH não era soberano sobre ele. Sobre isso, cf. tópico 2.4.2.1 *infra*.

²⁴⁸ As convicções das personagens e autores bíblicos de que pudessem se esquivar de ir ou até mesmo escapar do Šě’ól estão atreladas às ideias de que YHWH é soberano sobre o domínio dos mortos. Sobre isso, cf. tópico 2.4.2.2 *infra*.

fim de sua vida não foi igual ao dos outros homens, já que ele “tratava YHWH face a face” (Dt 34,10)²⁴⁹.

Em Pr 15,24 afirma-se que há um *’ōrah hayyîm*, “caminho de vida”, pelo qual o sábio é conduzido para cima, contraposto a outro, que conduz para baixo, o *Šē’ôl*²⁵⁰. Essa antítese levou alguns comentadores à conclusão de que o autor bíblico se referisse aqui a um destino de morte, para os injustos, e outro de vida, para os sábios ou justos²⁵¹. Dahood, por exemplo, afirma que *hayyîm* denota “vida eterna”²⁵², após comparar a expressão em questão, ocorrida no Sl 16,11, com Pr 12,28 (“No caminho da justiça [há] vida, e o caminho [desta] senda não [há] morte”) e com um texto ugarítico, interpretado como uma oferta da deusa de imortalidade da deusa Anat para Aqhat²⁵³. Porém, Pope objeta a essa interpretação, já que, além de ir “contra o contexto maior que consiste em uma série estendida de pares no paralelismo antitético de ‘vida’”²⁵⁴, é baseada em uma interpretação equivocada do trecho ugarítico comparado²⁵⁵.

Shupak rebate leituras como as de Dahood:

Há pesquisadores que, devido a LXX²⁵⁶, viram neste versículo [Pr 15,24] a doutrina da retribuição, convidando o ser humano para o mundo vindouro: o injusto seria punido e desceria ao *Šē’ôl*, enquanto o justo alcançaria a vida eterna nas alturas; as expressões “em cima” e “embaixo” foram comparadas por eles ao paraíso, no céu, reservado ao justo, e o *Šē’ôl*, no Submundo, reservado ao injusto. Porém, essa concepção é estranha ao espírito veterotestamentário, inclusive para Eclesiastes, que alude à possibilidade da alma do ser humano ir para cima (“quem conhece o espírito do ser humano, que sobe para cima?”, Pr 3,21), que chega à conclusão de que “tudo vem do pó e tudo retornará ao pó” (3,20), concepção mencionada também em Gn

²⁴⁹ MARCHADOUR, 1982, p. 22-23.

²⁵⁰ Heb. a¹) *’ōrah hayyîm* b¹) *lēma ’ēlā* c) *lēmāskîl* a²) *lēma ’an sūr miššē’ôl* b²) *māttâ*, “a¹) um caminho de vida b¹) [há] em cima c) para o ilustrado, a²) para que se afaste do *Šē’ôl* b²) [que há] embaixo”. De modo semelhante, Pr 23,13-14 aponta que há um livramento do *Šē’ôl* para o filho que segue o caminho da Sabedoria, e não de impiedade, após a admoestação de seu pai (cf. CRAIG, 2008, p. 79; SHUPAK *et al*, 1996, p. 155). O que pode estar implícito também é o *Šē’ôl* como um destino para os tolos e os que vivem impiedosamente. Sobre o *Šē’ôl* como punição, cf. tópico 2.4.1.3.

²⁵¹ Esse autor expõe sua visão em seu comentário sobre Sl 16,11, em que aparece a mesma expressão, *’ōrah hayyîm*, encontrada aqui. Para mais detalhes sobre isto, cf. Sl 16, no tópico 3.4.3 *infra*.

²⁵² DAHOOD, 1965, v. 1, p. 91.

²⁵³ *Ibid.* O texto em questão é KTU 1.17, VI,25-27: *w.t’n.btlt/ ’nt. ’irš.hym.l’aqht.gzrl/ ’rš.hym.w’atnk.blmt/ wšlḥk*, “Respondeu a virgem Anat: pede vida, ó heroico Aqhat! Pede vida e a darei a ti, imortalidade/ e a outorgarei a ti” (cf. DEL OLMO LETE, 1981, p. 377).

²⁵⁴ POPE, 1966, p. 262.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Isto é, parece haver a ideia de ressurreição na mentalidade expressa pela LXX, como ocorre no Sl 65, em que a palavra gr. *anástasis*, “ressurreição”, aparece no sobrescrito do salmo (v. 1), sinalizando que a palavra heb. *hayyîm*, traduzida pelo gr. *zōē*, “vida” (v. 9), devesse ser tomada, na realidade, como uma referência à ressurreição (cf. SEGAL, 2004, p. 366).

3,19. O paraíso bíblico ocorrerá neste mundo, mesmo no fim dos dias, quando retornaria e se concretizaria sobre a superfície da terra (Is 11,6-9)²⁵⁷.

2.5.2.4. Escape do Šě'ól

Todavia, certas passagens bíblicas aparentemente sugerem que algumas personagens bíblicas conseguiram ir ao Šě'ól e sair de lá através do poder salvífico de YHWH. Isso é afirmado explicitamente por Jonas, quando, no “ventre do Šě'ól” (Jn 2,3), clama a Deus e, com um hino, exalta YHWH por antecipação, afirmando que ele fez subir (verbo *ālā*) a sua vida desde a sepultura (*šahat*) (cf. 2,7)²⁵⁸.

Essa concepção parece contradizer as ideias de que não se pode retornar do Šě'ól, discutidas anteriormente, e de que Deus não tem relação nem soberania sobre esse lugar, que serão vistas no tópico seguinte.

2.5.3. De YHWH em relação aos Mortos e ao Šě'ól

2.5.3.1. Sem Soberania

Já que o Šě'ól é um Submundo localizado no terceiro nível cosmológico israelita, portanto distante do trono de YHWH, o Deus da vida que habita os céus, isso implica dizer que essa região e seus habitantes, os mortos, devem ser reputados como distantes de YHWH e de sua influência entre os viventes. Tal concepção é aludida na oração de Ezequias (cf. Is 38,11) e em diversos lugares da BH²⁵⁹.

Assim, segundo Preuss, apesar de YHWH ser o único e poderoso Deus no AT, suas ações não podiam alcançar o reino dos mortos²⁶⁰, que era “um mundo removido

²⁵⁷ “Yesh min hahōqrim shera'u befasuq zeh, ba'aqavot targum hashiv'im, remez letorat hagemul hamezuman le'adam baolam haba: harasha yi'aneshev yevared liShe'ol, ve'ilu hatzadiq yzkeh lehayei netzah bamaromim; Bituyim 'ma'lah' u'matah' nitpasu etzlam kenigud bein Gan Eden shebashamayim, hashamur latzadiq, lebein haShe'ol shebaolam hatahaton, hashamur larasha. Akh tefisah zu zarah leruah haMiqra, ve'afilu sefer Qohelet hame'uhar, hameramez al há'efsharut shnefesh há'adam olah lema'lah ('mi yodea' b'nei há'adam há'olah hi lema'lah', 3,21), magia' besof shel davar lemasqanah ki 'hakol hayah min he'afar vehakol shav el he'afar' (sham, pasuq 20), hashqafah hamuve't gam beBere'shit 3,19. Gan Eden hamiqra'i hitqayem ba'olam hazeh, vegam be'aharit hayamim yashuv veyitgashem alei adamot (Yeshayah 11,6-9)” (SHUPAK *et al.*, 1996, p. 113, *tradução nossa*).

²⁵⁸ “Aqui ocorre uma reviravolta dramática: justamente quando o poeta faz uma descida aparentemente sem retorno, YHWH o eleva ‘da cova’. A ‘cova’ (*šahat*) é a vala (*bôr*) (Pr 26,27; Sl 94,13) e é uma denominação adicional ao Šě'ól, como em Sl 103; Is 51,14; Ez 28,8; Jó 33,18.30)” (WEISMAN *et al.*, 2002a, p. 226). Cf. Os 13,14; Jó 33,28. Convicções semelhantes aparecem nos Salmos, como se verá no Capítulo 3.

²⁵⁹ Cf. WÄCHTER, *Šě'ól*, p. 246. “Da oração de Ezequias apreende-se também a concepção de que o domínio de YHWH se restringe ao mundo dos vivos” (SHEMESH, 2015, p. 39). Porém, esse angustiante distanciamento de YHWH é mais expressivo no livro dos Salmos (cf. Sl 115,17). Apesar de preponderante, a visão já vista demitologizante não é a única na BH, como se viu sobre a personificação da morte e do Submundo, no tópico 2.3.4, e sobre as diversas concepções míticas vestigiais na literatura bíblica, que foram usadas por seus autores com propósitos poéticos e retóricos, ao longo do capítulo, especialmente no tópico 2.6.1.

²⁶⁰ Cf. Sl 88,11-13, no tópico 3.4.11 *infra*.

longinquamente de Deus”²⁶¹, estando seus habitantes em uma existência sombria e fadada ao esquecimento²⁶².

Por isso, o louvor a YHWH deveria ser dado enquanto se vivia, pois, após a morte, o falecido, ainda que possuísse alguma conexão com seu cadáver através da manutenção de seu túmulo²⁶³, não conseguiria mais louvá-lo (Is 38,18: “Porque a¹) nem b¹) o Šě’ôl a¹) pode te dar graças, b²) [nem] a morte a²) te louvar. a³) Não esperam [mais], b³) aqueles descem ao buraco, a³) por tua fidelidade”²⁶⁴)²⁶⁵. Para Hoffman, o rei Ezequias expressa aqui que “YHWH queria salvá-lo da cova, da morte, [...] ainda que Deus soubesse quais eram seus pecados (cf. 38,17). O motivo de Deus ter consentido em salvar o orante é que ‘o Šě’ôl não pode dar graças’” a ele²⁶⁶. Tal justificativa, segundo o autor, aparece em vários lugares da literatura salmódica²⁶⁷, como, de fato, se verá no Capítulo Terceiro.

Parece haver, portanto, incompatibilidade entre a presença de YHWH e os domínios da morte, algo patente também nas expressões *histîr pānîm*, “esconder o rosto”, e *hē’îr pānîm*, “iluminar o rosto”, usadas pelos autores bíblicos para se referir, respectivamente, à rejeição ou à punição de alguém por parte de YHWH, que culmina em um estado de profunda angústia e morte, e ao estado contrário, o de aceitação, benção e vida, dadas por YHWH aos seus fiéis devotos, que se encontravam, outrora, nos domínios da morte ou do Šě’ôl²⁶⁸.

²⁶¹ “In view of the fact that the Old Testament witnesses to YHWH as the only, mighty God, it is striking that he could not or would not extend his powerful influence from the beginning over the kingdom of the dead, that is, upon Šě’ôl. The result was that the realm of the dead in the Old Testament had to be assigned to the world that is far removed from God” (PREUSS, 1995, v. 1, p. 261, *tradução nossa*).

²⁶² FOHRER, 1972, p. 219. Cf. Sl 88,13 e a expressão *’ereš nēšiyâ*, “terra de esquecimento” (tópico 3.4.10 *infra*).

²⁶³ Por isso, apesar de ocorrer esporadicamente (como os cadáveres de Saul e seus filhos, mutilados pelos inimigos, 1Sm 31,9), a cremação não era praticada nos tempos bíblicos, sendo reservada para o castigo por profanação (Lv 21,9), sendo que a própria queima de partes do cadáver um ato de profanação (Am 2,1) (cf. *Ibid.*; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 46).

²⁶⁴ Heb. *kî* a¹) *lô’* b¹) Šě’ôl a¹) *tôdekkâ* b²) *māwet* a²) *yěhallēkkâ* a³) *lô’-yěšabbērû* b³) *yôrdê-bôr* a³) *’el-’ămittekâ*.

²⁶⁵ Cf. WÄCHTER, Šě’ôl, p. 246.

²⁶⁶ “Hashem hashaq lehatsileni mishahat, mimavet, gam im lo kol hat’ai hushlekhu, kalomar, lamrot hat’ai sheha’El yoda’em. Hata’am lehaskamato shel ha’El lehatsil et hamitpalel hu: ‘ki lo Sheol todekha’.” (HOFFMAN *et al*, 1999, p. 188, *tradução nossa*).

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*

²⁶⁸ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 262; SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 123. Para *histîr pānîm*, cf. Sl 30,8 (e tópico 3.4.5 *infra*) e 88,15 (e tópico 3.4.10 *infra*).

2.5.3.2. Soberania parcial ou plena

Todavia, o AT apresenta tradições em outra direção. Alguns lugares sugerem que YHWH se lembra de quem está no Šě'ól (cf. Jó 14,13)²⁶⁹, ainda que esse se encontre, na cosmologia israelita, na extremidade oposta (Pr 15,11: “Šě'ól e 'Ābaddôn estão diante de YHWH, quanto mais os corações dos filhos dos homens!”²⁷⁰)²⁷¹. A região dos mortos, portanto, é totalmente conhecida (ou “desnuda”) diante de Deus (cf. Jó 26,6).

Afirma-se também que Deus, em sua ira, poderia chegar até lá (cf. Dt 32,22)²⁷² ou quebrar a aliança (talvez juramentos mágicos, comuns no OPA²⁷³) que os israelitas firmaram com a morte (Is 28,18a.b: “a¹) será desfeita b¹) vossa aliança c¹) com a morte, e b²) vosso pacto c²) com o Šě'ól a²) não subsistirá”²⁷⁴)²⁷⁵.

De igual modo, a relação de YHWH com o Šě'ól no dito de Ana deve ser colocado em paralelismo (1Sm 2,6: “a) YHWH b¹) mata c¹) e faz viver; b²) faz descer ao Šě'ól c²) e faz subir”²⁷⁶). Expressa-se aqui um perigo mortal (representado pelo Šě'ól), que foi afastado por YHWH, pois, no contexto geral do hino (cf. 2,1-10), Deus é capaz de inverter a ordem natural das coisas em prol dos seus “piedosos” (cf. 2,9)²⁷⁷.

O que se mostra em Am 9,2 (“a¹) se cavarem até o Šě'ól, b¹) dali os tomará a minha mão; a²) e se subirem [até] o céu, b²) dali os farei descer”²⁷⁸), conforme o comentário de Weisman, é que

ninguém pode fugir para o Šě'ól, para o céu ou para debaixo do mar, pois a mão de YHWH o alcançará em qualquer lugar. Como Sl 139,7-10, a concepção citada aqui é de que Deus é senhor do mundo e seu domínio está em todos os cantos. Alguém poderia pensar que, já que os mortos no Šě'ól já não estão entregues ao domínio de Deus, porque já morreram, poderia invadir o Šě'ól e se esconder ali da presença de

²⁶⁹ Segundo Wächter, porém, aqui ainda permanece a ideia do Šě'ól como um lugar distante de YHWH, onde sua ira não pode alcançar (WÄCHTER, 2004, p. 247).

²⁷⁰ Heb. Šě'ól wa 'ābaddôn neged YHWH 'ap kī-libbôt bēnē- 'ādām. “Sobre o Šě'ól como antípoda do céu ou de YHWH” (cf. tópico 2.3.2.1 *supra*).

²⁷¹ Cf. FOX, 2009, p. 593

²⁷² Cf. WÄCHTER, 2004, p. 246. Cf. Sl 139,8 no tópico 3.4.13 *infra*.

²⁷³ Pacto que se destinava a afastar as calamidades e perigos (cf. HOFFMAN *et al*, 1999). Além dessa mesma suposição, Wächter afirma que talvez se refira também a um apelo do povo ao deus cananeu Mot ou ao egípcio Osíris, divindades da morte (cf. WÄCHTER, 2004, p. 246).

²⁷⁴ Heb. a¹) wēkuppār b¹) bēritkem c¹) 'et-māwet b²) wēhāzūt kem c²) 'et-Šě'ól a²) lō' tāqūm.

²⁷⁵ Cf. WÄCHTER, Šě'ól, p. 246. Para mais detalhes sobre a personificação do Šě'ól que ocorre aqui, cf. tópico 2.3.4 *supra*.

²⁷⁶ Heb. a) YHWH b¹) mēmīt c¹) ūmēhayyeh b²) mōrīt Šě'ól c²) wayyā 'al.

²⁷⁷ Da mesma forma, a forma *piel* do verbo *hāyā*, “fazer viver”, não deve ser interpretada no sentido posterior de ressurreição dos mortos, mas sim de cura e de livramento do perigo (cf. BAR-EFRAT, 2002, p. 61-62).

²⁷⁸ Heb. a¹) 'im-yahtrū biŠě'ól b¹) miššām yādī tiqqāhēm a²) wē'im-ya 'ālū haššāmayim b²) miššām 'ōrīdēm.

YHWH (o que é um duplo absurdo). Então se diz que o domínio de Deus chega até o Šě'ól²⁷⁹.

Diversas tentativas foram feitas para explicar essas visões díspares quanto ao domínio de YHWH sobre o Submundo israelita.

Segal aceita a existência de ambas as concepções dentro da tradição bíblica veterotestamentária, o Šě'ól distante da presença de Deus e a presença de YHWH alcançando até mesmo o reino dos mortos²⁸⁰. O autor, todavia, destaca que é difícil saber se essa última perspectiva representa um passo evolucionário no desenvolvimento monoteísta ou é meramente um tropo poético alternativo que os salmistas e profetas poderiam usar²⁸¹.

Outra explicação possível é entender um domínio menor dentro de outro, maior. Segundo Kraus, “alguém que tenha entrado na relação menor possível com a esfera do Šě'ól, se encontra de fato completamente debaixo de seu domínio”²⁸², descrito com o raciocínio totalizante (isto é, utilizando termos e descrições de morte que impliquem no sujeito inteiramente e que aprofundem esse estado desastroso de morte no qual ele se encontra, como cova, tumba, portas da morte, águas, etc.)²⁸³. Quem descreve a si mesmo como morto e estando no Šě'ól deve ser compreendido já como morto, apesar de nossa compreensão moderna pensar o contrário²⁸⁴, porque a realidade da morte entrou, de forma profunda, em sua vida, em cada momento sofrível dela²⁸⁵. Porém, o domínio de YHWH é maior e capaz atuar para a salvação de quem se encontra em tal condição, porque, segundo Kraus, “o homem de Israel foi cada vez mais consciente de que somente YHWH atua em toda a obscuridade”²⁸⁶, e,

²⁷⁹ “Ein adam yakhol lanus liSh'eol, lashamayim 'o leqarqa' hayam, mekevan shyad haShem tasigenu bekhoh maqom. Kemo baTehilim 139,7-10, hahashqafah hamuve't kan hi sheha'El hu adon ha'olam veshalito bekhoh pinah mipinotav. Afilu yisbor adam shehametim beShe'ol einam netunim od lish'litato shel há'El, sheken metu k'var, veyevaquesh lifrotz liShe'ol lehistater sham mip'nei yad haShem (veyesh kan avsurd kaful), gam lo ye'amer shet'hom shelitato shel ha'El magia' ad liShe'ol” (WEISMAN *et al*, 2002a, p. 187, *tradução nossa*). Sobre Sl 139,7-10, cf. tópico 3.4.13 *infra*.

²⁸⁰ SEGAL, 2004, p. 134-138.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² “[...] alguien que haya entrado em la relación menor posible com la esfera del Šě'ól, se encuentra de hecho completamente bajo su dominio.” (KRAUS, 1985, p. 224, *tradução nossa*).

²⁸³ *Ibid.*, p. 224-227. Para mais detalhes sobre o raciocínio totalizante, cf. PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 123, 460-470. Cf. também os tópicos 2.6.2 *infra*, 3.1 *infra* e 4.2.5 *infra*.

²⁸⁴ Cf. KRAUS, 1985, p. 224.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*

²⁸⁶ “[...] El hombre de Israel fue cada vez más consciente de que sólo YHWH actúa em toda oscuridad.” (*Ibid.*, p. 226, *tradução nossa*).

como senhor da morte²⁸⁷, ele pode atrair o sofrente até a sua luz²⁸⁸, fazendo com que este passe a viver novamente seus dias de vida²⁸⁹.

Martin-Achard sintetiza com propriedade esse pensamento:

O Šē'ōl aparece também como uma realidade de alguma maneira autônoma, que não é obra de YHWH e que pelo seu dinamismo disputa a autoridade do Deus de Israel sobre sua criação ao tentar reduzi-la ao caos primitivo. Entretanto, o AT rejeita o dualismo: o destino do mundo não é explicado pela luta sem fim de duas divindades de igual poder; não é a imagem do antagonismo que se opõe na natureza, à noite ao dia, ou a morte e a vida. A supremacia de YHWH não oferece nenhuma dúvida para o crente: o Deus vivo pode intervir no Šē'ōl. Ao mesmo tempo em que o israelita vê todo poder das forças da morte, ele percebe que o caos nada pode contra YHWH [...] (cf. Jó 26,6; 12,22; 34,22; Pr 15,11)²⁹⁰.

2.6. SIMBOLISMO E INTERPRETAÇÕES

2.6.1. Visões mitologizantes e demitologizantes sobre o Šē'ōl

Como vimos anteriormente, os pesquisadores atribuem ao termo Šē'ōl significados bastante diferentes, como “túmulo”, cujas descrições bíblicas possuem traços realistas, e “Submundo”, com traços mitológicos.

Algumas tentativas foram feitas no intuito de explicar essa polissemia. Entre elas, a de que esses dois significados refletem tradições diferentes sobre o Šē'ōl: uma visão positiva e maximalista quanto ao pós-vida (“Submundo”) e uma outra, negativa e minimalista (“túmulo”). A visão positiva tende a entender que os israelitas possuíam crenças em uma espécie de existência pós-morte, colocando, assim, o Šē'ōl entre as concepções de Submundo das literaturas do OPA. Essa perspectiva obteve uma contribuição substancial de Dahood e Tromp, que se utilizaram dos textos babilônicos, egípcios, hititas e, principalmente, ugaríticos para as suas análises e conclusões. Já a perspectiva negativa entende que os israelitas antigos

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 226-227.

²⁹⁰ Posteriormente, ocorreria uma mudança radical nessa atuação de YHWH sobre o Šē'ōl. Embora provavelmente fosse do conhecimento de Israel, como aponta o AT, as ideias de morte e ressurreição da cultura cananeia, presentes na Palestina já antes da chegada dos israelitas, presentes nos mitos do conflito entre Baal e Mot (cf. MARTIN-ACHARD, 2015, p. 215-224), foi somente em um período posterior, com o influxo persa sobre renovação do universo e ressurreição dos mortos, que as antigas concepções israelitas quanto à morte e ao pós-morte passaram por grandes transformações (cf. *Ibid.*, p. 205-214). Segundo Martin-Achard, “mais tarde, ao contato com os grandes impérios, [...], YHWH se revela não somente como divindade, cujo poder se detém nas fronteiras de Palestina, mas como o soberano absoluto do mundo [...], como criador do universo [...]. Mas ainda fica um espaço no qual o Deus de Israel não tem exercido ainda seu poder de um modo contínuo e radical. Ao lado de sua criação, o Deus vivo deixou subsistir o império dos mortos. Ele não tem criado nem o caos nem o Šē'ōl, mas os tem tolerado muito tempo. Mas, no momento em que Pérsia anuncia a destruição de um mundo e sua completa renovação, YHWH se apresenta como quem vai terminar com o poder da morte e destruir radicalmente a potência do Sheol. Ele levantará os mortos do pó, despertará os seus fiéis do sono da morte, e forçará as portas dos infernos” (*Ibid.*, p. 214).

concebiam *Šē'ôl* como uma referência a um estado (morte mesma de alguém), uma experiência (doença, angústia), um fenômeno natural (peste) ou um lugar físico (túmulo, cova). Essa perspectiva tende a se distanciar daquelas concepções míticas do pós-morte israelita, isto é, que descrevem o *Šē'ôl* como um Submundo, um lugar cósmico abaixo da terra, como se pensava no restante do OPA. Apesar de ela ter sido tradicional antes das descobertas dos textos do OPA nos séculos recentes – e, portanto, uma perspectiva ultrapassada, já que, como Lewis afirma, “devemos cessar de nos referir à Bíblia e ao Oriente Próximo Antigo, como se o primeiro não fosse parte do último”²⁹¹ –, é ainda sustentada atualmente por vários pesquisadores conservadores²⁹².

Não obstante, o antigo Israel, como destaca Wolff, “se mostra ocupado com uma desmitificação da morte” por causa do javismo praticado em seu meio²⁹³. Talvez isso explique a representação de *Šē'ôl* como “túmulo”, pois esse não recebia, na religião javista, “qualquer consagração como santa ou até divina”²⁹⁴.

Todavia, apesar dessa forte tendência demitologizante²⁹⁵, os textos da BH estão permeados de terminologia e imaginário que pouco se diferenciam dos existentes nos textos próximo-orientais vizinhos²⁹⁶. É o que se pode dizer das personificações de *Šē'ôl* e de *māwet/môt*, e sua semelhança com Mot, deus cananeu²⁹⁷.

Cassuto afirma que,

obviamente, a ideologia monoteísta israelita reduziu esse *māwet* de seu *status* de um deus para o de um diabo, o “anjo da morte”, para usar uma expressão posterior – mas seu carácter essencial permaneceu imutável, e nós podemos aprender dele, por inferência, a respeito do Mot cananeu.²⁹⁸

²⁹¹ “We must cease referring to the Bible and the ancient Near East, as if the former were not a part of the latter.” (LEWIS, 2002, p. 206, *tradução nossa*).

²⁹² Cf. LEWIS, 2002, p. 183-185, 206-207. Além de elucidar o conflito existente entre as visões minimalistas e maximalistas no tocante somente ao culto ancestral no antigo Israel, Lewis toca também em pontos relacionados às diferentes concepções do *Šē'ôl* na BH, auxiliadas pela contribuição literária do OPA (cf. *Ibid.*, p. 187-207).

²⁹³ WOLFF, 2008, p. 166.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Apesar de sustentar uma opinião semelhante à de Cassuto, Johnston é mais cauteloso quanto a essas representações, afirmando que, na BH, além de *Šē'ôl* aparecer raramente personificado, ele nunca recebe contornos divinos, de modo diferente do que ocorria com o Submundo e suas divindades no restante do OPA, e que tal distinção conceitual se expressa, de alguma forma, já no próprio termo *Šē'ôl*, sem cognato em qualquer outra língua semítica, afirmando que “a distinção linguística permitiu uma mais clara expressão de distinção teológica” (JOHNSTON, 2002, p. 79).

²⁹⁶ FISHBANE, 2005, p. 63.

²⁹⁷ LEWIS, 2002, p. 184-185.

²⁹⁸ “[...] in conformity with the Israelitic monotheistic ideology, this *māwet* was demoted from the rank of a divinity to that of a demon, to that of ‘the angel of death’, to use a later expression. However, his essential character remained unchanged, and we may learn by inference from him concerning the Canaanite Mot.” (CASSUTO, 2005, p. 63, *tradução nossa*).

É difícil crer que tais personificações fossem meros recursos literários ou metafóricos²⁹⁹. Nesse sentido, Spronk afirma que “a personificação da morte era provavelmente mais que somente uma figura de linguagem, pois dificilmente há uma diferença entre morte (hebraico *māwet* ou *mût*) como pessoa e o deus cananeu da morte, Mot”³⁰⁰.

2.6.2. A ambiguidade entre “túmulo” e “Submundo” no termo *Šē’ôl*

Se qualquer diminuição da vida já é um tipo de morte, pode-se dizer que, quem se entende como estando diminuído em sua vida, já se encontra também sob os domínios da morte e do *Šē’ôl*. Há, portanto, um *continuum* entre a vida e a morte, que, por sua vez, se reflete nas duas principais semânticas do *Šē’ôl*: túmulo e Submundo.

Elas se encontram relacionadas porque, no pensamento israelita, as realidades particulares (por exemplo, o túmulo, as Águas Cósmicas, as trevas, o deserto, a doença, etc.³⁰¹) eram a expressão de uma realidade totalizante (a morte e o *Šē’ôl*)³⁰².

Assim, saindo da concepção de “túmulo”, o *Šē’ôl* adquire contornos cosmológicos e míticos, sendo uma grande dimensão subterrânea ativa e, simultaneamente, às vezes também com um poder destrutivo que engole não somente mortos, mas também vivos (cf. Nm 16,30.33; Pr 1,12), em especial os ímpios (cf. Ez 32,24), a fim de satisfazer sua fome insaciável (cf. Hab 2,5)³⁰³.

Diversos pesquisadores tentaram explicar o porquê desse pensamento, dentre os quais está Pedersen, que afirmou:

Šē’ôl é a totalidade para a qual todos os túmulos são fundidos; mas não mais que outras totalidades que preenchem o mundo das ideias israelita, isso é o resultado de uma soma de todas as partes em separado, de modo que *Šē’ôl* deve ser a soma dos túmulos. Todos os túmulos têm certas características comuns, constituindo a natureza do túmulo, e que é *Šē’ôl*. Por “túmulo primordial” nós podemos chamar *Šē’ôl*; ele pertence à profundidade abaixo da terra, mas se manifesta em cada túmulo

²⁹⁹ LEWIS, 2002, p. 184-185.

³⁰⁰ “For the ancient Israelites who were familiar with Canaanite religion the personification of death was probably more than just a figure of speech, because there is hardly a difference between death (Hebrew *mwt*) as a person and the Canaanite god of death, Mot.” (SPRONK, 1986, p. 231, *tradução nossa*).

³⁰¹ Portanto, não é somente o túmulo que manifesta o *Šē’ôl*, mas todos esses elementos e lugares que expressam, de forma direta ou indireta, a realidade da morte, o *Šē’ôl*. Mas, como intenta-se aqui apontar a relação semântica entre túmulo e Submundo incluído no termo em questão, foca-se, em particular, no túmulo.

³⁰² Cf. PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 123.

³⁰³ Cf. FISHBANE, 2005, p. 63.

em separado, como Moabe se manifesta em cada moabita em separado. Onde há túmulo, há o Šē'ôl, e onde há o Šē'ôl, ali há o túmulo³⁰⁴.

Baseando-se nessa explicação de Pedersen, que, por sua vez, se funda em Barth, mais antigo³⁰⁵, Knibb concebe o Šē'ôl como um domínio dos mortos subterrâneos, que, apesar de derivado do túmulo, é igualmente uma manifestação do Šē'ôl³⁰⁶. Ambos se sobrepõem frequentemente, como em Ez 32,17-32³⁰⁷, já que, “na morte, o indivíduo era posto no túmulo, mas era, ao mesmo tempo, tomado indo para o domínio dos mortos, isto é, para Šē'ôl, como esse reino é mais comumente nomeado no AT (cf. Gn 37,35)”³⁰⁸.

Tromp pensa um pouco diferente de Pedersen. Ele entende que, embora haja uma relação entre as outras realidades de morte e o Šē'ôl, esse é algo independente, o Submundo, e não uma totalidade. Daí a identificação do Šē'ôl com os outros lugares e estados de mortalidade ser parcial, não completa³⁰⁹.

Parece imperativo distinguir entre a província de morte compreendendo tanto as realidades locais como oceano e deserto e outras realidades como prisão, doença, e feras selvagens, quanto a própria habitação dos mortos, que está situada na profundidade da terra. Šē'ôl é, então, o reino completo de morte, a habitação dos mortos da qual ninguém retorna; ela é parcialmente idêntica ao túmulo e ao oceano primevo também³¹⁰.

³⁰⁴ “Sheol is the entirety into which all graves are merged; but no more than the other entireties which fill the Israelitic world of ideas, it is the result of a summing up of all the single parts, so that Sheol should be the sum of the graves. All graves have certain common characteristics constituting the nature of the grave, and that is Sheol. The “Ur”-grave we might call Sheol; it belongs deep down under the earth, but it manifests itself in every single grave, as md'tibh manifests itself in every single Moabite. Where there is grave, there is Sheol, and where there is Sheol, there is grave.” (PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 462, *tradução nossa*). Para mais detalhes, cf. tópico 4.1 *infra*. Granot afirma algo semelhante: “O Šē'ôl generaliza todas as sepulturas da humanidade em um retrato gigante e aterrador [HaSheol machlila et kol keverei haenoshut betsiyyur anak umazvia'.]” (GRANOT, 1974, p. 2, *tradução nossa*).

³⁰⁵ Cf. BARTH, 1947 *apud* KNIBB, 1989, p. 403-404.

³⁰⁶ BARTH, 1947 *apud* KNIBB, 1989, p. 405.

³⁰⁷ BARTH, 1947 *apud* KNIBB, 1989, p. 403. É interessante a explicação de Loewenstamm, que afirma que tais descrições contraditórias às vezes aparecem em um mesmo contexto, como no episódio de Corá, quando a narrativa contém uma descrição com contornos mitológicos em Nm 16,32-33 (“E abriu a terra (‘eres) a sua boca e engoliu-os [...] e eles desceram, com tudo o que possuíam, vivos ao Šē'ôl”), suavizada pela moldura do episódio “demitologizante”, mais realista, em Nm 16,31 (“E fendeu-se a terra [‘ādāmā]”) de debaixo deles”) (LOEWENSTAMM, 1976b, p. 455-456).

³⁰⁸ “At death the individual was placed in the grave, but he was at the same time thought to go down to the realm of the dead, i.e. to Sheol, as that realm is most commonly named in the Old Testament (cf. e.g. Gen. 37.35).” (KNIBB, 1989, p. 403, *tradução nossa*).

³⁰⁹ TROMP, 1969, p. 133.

³¹⁰ “It seems imperative to distinguish between death’s province comprising both local realities as ocean and desert, and other realities as prison, illness, and wild beasts — and the abode of the dead proper, which is situated deep in the earth. Sheol then is the complete reign of Death, the abode of the dead from which nobody returns; it is partially identical with the grave and with the primeval ocean also” (*Ibid.*, *tradução nossa*). Cf. KNIBB, 1989, p. 405.

Para Wolff, a ideia de Submundo é preponderante em *Šē'ōl*, e tal semântica sofrera influência dos influxos de concepções míticas do pós-morte, como um Submundo subterrâneo, presente em todo o OPA, como é possível perceber na *Epopéia de Gilgámesh*³¹¹.

Lewis resume toda essa questão em torno do termo, bem como as diversas posições dos pesquisadores, da seguinte forma:

Šē'ōl é intimamente conectado ao túmulo, apesar de o grau no qual ele é identificado com o túmulo ter sido debatido. Em um dos extremos temos aqueles que veem o túmulo por detrás de toda referência a *Šē'ōl*, enquanto no outro extremo, *Šē'ōl* e túmulo são mantidos totalmente separados. Um exemplo da primeira visão é aquela de Harris [...] de que *Šē'ōl* significa simplesmente “túmulo” e nunca “Submundo”. [...] A fraqueza da visão de Harris é sua falta de qualquer apreciação pela solidariedade e legado compartilhado que os autores bíblicos tinham em comum com seu ambiente do OPA (Harris não cita qualquer literatura extra-bíblica nem da Mesopotâmia, Ugarit ou Egito). [...] De uma natureza menos extrema está Pedersen [...], que afirma que *Šē'ōl* é o Submundo, mas “as ideias de túmulo e de *Šē'ōl* não podem ser separadas” [...]. Heidel [...] também demonstra que *Šē'ōl* se refere tanto ao Submundo quanto ao túmulo. Um exemplo de um outro final do espectro é Rosenberg [...], que argumenta que Pedersen e outros foram muito influenciados pelo material extrabíblico que descreve o túmulo como formando “um verdadeiro *continuum* com o Submundo”. “O conceito do túmulo e de *Šē'ōl* ou seus equivalentes semânticos”, observa Rosenberg, “foram consistentemente mantidos separados [...] nenhum conceito de ‘Ur’-túmulo é atestado na Bíblia”. *Šē'ōl*, nessa visão, é simplesmente o Submundo³¹².

Stadelmann, por outro lado, apesar de refirmar o pensamento de Pedersen sobre o vínculo entre o Submundo e os túmulos individuais³¹³, entende que, “sem dúvida, após um

³¹¹ WOLFF, 2008, p. 166. Contudo, há uma inclinação minimalista nesse autor, perceptível na afirmação de que “tal retomada poética de míticas nem de longe autoriza a dizer que o domínio da morte estaria sendo glorificado ou mesmo divinizado. Ao contrário, as noções sobre o reino dos mortos, elaboradas extensamente no Oriente antigo atestadas e, por exemplo, no grande mito do mundo subterrâneo a respeito da descida de Ishtar aos infernos, reduzem-se a alusões relativamente raras e concisas. De modo nenhum os mortos são exaltados com uma auréola de glória, nem sequer os maiores e mais piedosos de Israel. [...] Na maioria das vezes, a menção da descida a *Šē'ōl* como mundo dos mortos não significa mais do que a referência ao enterro como fim da vida (cf. Gn 42,38; 44,29,31; Is 38,10.17; Sl 9,16.18; 16,10; 49,10.16; 88,4-7,12; Pr 1,12)” (*Ibid.*, p. 167).

³¹² “Sheol is intimately connected with the grave, although the degree to which it is identified with the grave has been debated. On one extreme we have those who see the grave behind every reference to Sheol, while on the other extreme Sheol and the grave are kept totally separate. An example of the former view is that of Harris [...] that Sheol always means simply “grave” and never “underworld.” [...] The weakness of Harris’ view is his lack of any appreciation for the solidarity and shared legacy which the biblical authors had in common with their ANE environment (Harris does not cite any extrabiblical literature from either Mesopotamia, Ugarit, or Egypt). [...] Of a less extreme nature is Pedersen [...], who asserts that Sheol is the netherworld, but: The ideas of the grave and of Sheol cannot be separated [...]. Heidel [...] also demonstrates how Sheol refers to the underworld as well as the grave. An example of the other end of the spectrum is Rosenberg [...], who argues that Pedersen and others have been too influenced by the extrabiblical material which describes the grave as forming ‘a veritable continuum with the underworld.’ ‘The concept of the grave and of Sheol or its semantic equivalents,’ remarks Rosenberg, ‘were consistently kept apart [...] no concept of ‘Ur’ grave is attested in the Bible.’ Sheol in this view is simply the underworld” (LEWIS, 1992a, p. 103, *tradução nossa*).

³¹³ Cf. STADELMANN, 1970, p. 170.

estudo de todos os textos pertinentes [ao termo], as mais impactantes características que emergirão são suas incoerência e inconsistência”³¹⁴.

Os autores bíblicos não sentiram a necessidade nem de juntar esses conceitos [do *Šē’ôl* e de túmulo] nem de explicar como os mortos poderiam estar presentes no túmulo e, ao mesmo tempo, habitarem o Submundo. Há casos onde o *Šē’ôl*, em alguns de seus aspectos, é descrito como um lugar onde a vida ou é totalmente ausente ou é ameaçada de extinção, por exemplo, como, por exemplo, o lugar de descanso onde o homem mortal permanece, o oceano com suas águas rebeldes e as áreas inóspitas do deserto (apesar de menos explícitas). Conseqüentemente, a impressão deixada pela observação dessas áreas inspirou a idéia do início da ordem predominante no mundo. J. Pedersen fala delas como “os três não mundos” por sua “concentração de mal”³¹⁵.

Para Stadelmann, então, *Šē’ôl* é um termo impreciso por si só, que pode abarcar os significados de “domínio dos mortos, [...] a habitação dos mortos, a sepultura, o estado ou condição de morte, beira da morte e semelhantes”³¹⁶.

2.7. CONCLUSÃO

Ao longo deste capítulo, viu-se que o *Šē’ôl* possui dois aspectos semânticos basilares, “túmulo” e “Submundo”.

Por ter uma origem etimológica obscura, que pouco ou nada informa sobre seus significados, constatou-se que o *Šē’ôl* possui tais definições básicas a partir das descrições que recebe ao longo da BH, ora como o lugar no qual se é sepultado, ora como o reino dos mortos subterrâneo, similar ao mundo dos mortos, concebido pelas civilizações do OPA. Portanto, “sepultura” e “Submundo” são, igualmente, duas representações imagéticas do *Šē’ôl*.

Viu-se também que outras representações são derivadas dessas. Alguns autores bíblicos retratam situações de angústia como se estivessem sob influência direta do mortífero poder do *Šē’ôl*, o que se configura uma representação própria de “experiência de morte”.

³¹⁴ “No doubt, after a study of all the pertinent texts, the most striking features which will emerge are their incohesiveness and inconsistencies.” (*Ibid.*, p. 165, *tradução nossa*).

³¹⁵ “The biblical authors felt a need neither to join these conceptions nor to explain how the dead could be present in the grave and at the same time inhabit the nether world. There are instances where Sheol, in some of its aspects, is described as a place where life either is totally absent or is threatened with extinction, e.g., the resting-place of man's mortal remains, the ocean with its unruly waters and the inhospitable desert areas [though less explicitly]. Accordingly, the impression left by the observation of these areas inspired the idea of the onset of the prevailing order in the world. J. Pedersen speaks of them as ‘the three non-worlds’ because of their ‘concentration of evil’.” (*Ibid.*, p. 170-171, *tradução nossa*).

³¹⁶ “The most conspicuous example of inconsistency is to be found in the way that the term *Sheol* was used by the biblical authors to denote the realm of the dead, which in some instances means the abode of the dead, the grave, the state or condition of death, the brink of death and the like.” (*Ibid.*, p. 165, *tradução nossa*). Cf. ROSENBERG, 1981, p. 14-15.

Em outros textos bíblicos, este *Šē'ôl*, ou alguns de seus sinônimos, especialmente *māwet/môt*, é delineado como ameaçador, recebendo contornos personificados de um monstro voraz e destruidor, que engole vivos e mortos, de modo semelhante às descrições e ações do deus da morte e da seca cananeu, Mot. Todavia, assim como os termos *mt* (“morte”), *Mt* (“Mot”) e *'ars* (“Submundo”) na literatura ugarítica, que são identificados uns com os outros, por vezes é difícil distinguir se, nessa representação bíblica, o *Šē'ôl* é um Submundo, um poder mortífero personificado ou ambos.

É certo, porém, que, antes compreendidas como puramente metafóricas, atualmente tais representações são dificilmente consideradas separadas desse pano de fundo mitológico cananeu.

Viu-se ainda que os pesquisadores possuem perspectivas diferentes, e até divergentes, sobre as relações entre as concepções de *Šē'ôl* e as mitologias do OPA. Os considerados “minimalistas” tendem a distanciar as concepções israelitas do imaginário mitológico, a despeito das conclusões obtidas a partir dos estudos comparativos e dos dados arqueológicos, diminuindo a força que essas informações podem ter para os estudos bíblicos, priorizando o texto e dados mesmos do AT. Já os “maximalistas” se inclinam à direção contrária, valorizando, e até mesmo destacando, os estudos comparativos com as literaturas próximo-orientais quando lidam com os textos bíblicos.

Todavia, é preciso ter ciência dos riscos do método comparativo, como as leituras anacrônicas e imprecisas que Dahood faz, através de sua “paralelomania” com o material ugarítico. Mas deve-se, igualmente, se precaver da desconfiança exagerada quanto ao método ou mesmo uma rejeição do material próximo-oriental, atitude que muitos minimalistas ainda possuem quando lidam com os textos bíblicos e extrabíblicos.

Johnston, um dos autores mais citados nesta pesquisa, oferece muitas análises impressionantes sobre diversas passagens e concepções do AT em sua obra *Shades of Sheol*. Porém, minimalista como aparenta ser, erra em diversos pontos, tratados brevemente no primeiro e neste segundo capítulo³¹⁷.

Um desses equívocos é a classificação que faz de *Šē'ôl* segundo suas descrições e funções teológicas. Johnston constata que as ocorrências de *Šē'ôl* na BH, em sua maior parte,

³¹⁷ Para Seeman, Johnston não é minimalista, pois “ele defende a visão de que *Šē'ôl*, *Rēpā'im* e termos relativos devem exprimir um pós-morte real, uma existência de Submundo e não são simplesmente metáforas para ‘o túmulo’” (SEEMAN, 2003, p. 610).

devem ser interpretadas como “destino humano” (34 vezes), e, desse montante, quase todas (25 vezes) como “destino dos ímpios”³¹⁸.

Já quanto à concepção de *Šē’ôl* como “Submundo”, Johnston afirma que

o *Šē’ôl* não pode ser identificado simplesmente como o termo hebraico para o Submundo que aguarda a todos. Ele é quase exclusivamente reservado para aqueles que estão debaixo do juízo divino, quer sejam os perversos, os justos aflitos, ou todos os pecadores. Ele raramente ocorre para toda a humanidade, e somente em contextos que retratam a pecaminosidade humana ou a absurdidade da vida. Assim, *Šē’ôl* não é usado indiscriminadamente para descrever o destino humano na morte³¹⁹.

Isso posto, parece que o autor supracitado concebe como rivais a representação de *Šē’ôl* como Submundo, que abarca todos os mortos, de um lado, e as outras representações, tal qual personificação ou destinação dos ímpios, de outro. Talvez por causa do caráter demitologizante da teologia javista, hegemônica no AT, a concepção do *Šē’ôl* como destino temível pelos justos, e preferível por estes aos seus adversários, ganhara destaque pelos autores bíblicos, mas isso não diminui o peso de outras concepções menos frequentes na Bíblia, que, para Johnston, são erroneamente enfatizadas nos estudos de alguns pesquisadores³²⁰.

É justamente essa a crítica feita por Lewis a Johnston³²¹. Por esse considerar “o pensamento israelita antigo monolítico e uniforme”, falando de um “ponto de vista ‘israelita’ ou ‘javista’, que era contra o culto aos ancestrais”³²², ignora que outras concepções de *Šē’ôl* e práticas funerárias devem ter existido (e que estavam à margem do que, aparentemente, está explícito na BH), como de fato se percebe na análise dos textos hebraicos, porque “a sociedade israelita antiga era uma entidade muito complexa e pluralística, abrangendo centenas de anos”³²³.

³¹⁸ JOHNSTON, 2002, p. 79-80.

³¹⁹ “Sheol cannot be identified simply as the Hebrew term for the underworld which awaits all. It is almost exclusively reserved for those under divine judgment, whether the wicked, the afflicted righteous, or all sinners. It seldom occurs of all humanity, and only in contexts which portray human sinfulness and life’s absurdity. Thus Sheol is not used indiscriminately” (*Ibid.*, p. 83, *tradução nossa*).

³²⁰ Ele afirma que Barth se concentrara no *Šē’ôl* como um poder, e Tromp, como Submundo, representações não destacadas pela BH (*Ibid.*, p. 80).

³²¹ LEWIS, 2002, p. 188.

³²² “Yet the major flaw of Johnston’s work is his monolithic understanding of ancient Israelite society. At several points he speaks of “the Israelite” or “the Yahwistic” point of view, which he says runs counter to ancestor cults—as if everyone in society had uniform perspective” (*Ibid.*, p. 188, *tradução nossa*).

³²³ “Johnston seems to think that everyone was in agreement with the Yahwistic prophets or the Deuteronomist rather than seeing that ancient Israelite society was a very complex and pluralistic entity spanning hundreds of years.” (*Ibid.*, p. 189, *tradução nossa*).

Hays afirma que a obra de Johnston, apesar de útil, dá ênfase na distinção israelita, sendo, portanto, um retrocesso³²⁴. Diz ainda que, apesar de Johnston respeitadamente observar um catálogo extensivo de informação comparativa, não o toma, afinal, seriamente³²⁵.

Lewis segue essa mesma direção em sua crítica:

Johnston dispensa um capítulo inteiro [de *Shades of Sheol*] tentando sem sucesso desacreditar a noção que *'eres* pode se referir ao Submundo. [...] É difícil entender como Johnston pode recusar assim facilmente a relevância das culturas e línguas cognatas (compare *eršetū* em acádio e *'arš* em ugarítico com o claro significado de “Submundo”). Há acadêmicos que vão além em ver “Submundo” por detrás de muitas ocorrências de *'eres*? Sim. Mas Johnston é culpado de jogar o bebê com a água fora. Justamente porque alguns foram muito além (por exemplo, Tromp, acompanhado de Dahood), não significa que *'eres* nunca signifique “Submundo”³²⁶.

Portanto, concordando com Lewis, conclui-se que as reivindicações minimalistas de Johnston e de autores de posição similares a respeito das crenças israelitas no pós-morte “é correr para uma conclusão baseada em um entendimento insuficiente da natureza da atividade editorial e da complexidade da sociedade israelita antiga”³²⁷.

Portanto, como parte da literatura próximo-oriental, diversos sentidos e representações do *Šē'ōl* podem ser esclarecidos e, também, definidos, utilizando-se, para isso, os estudos comparativos da imagética, concepções e motivos presentes nas literaturas dos povos próximo-orientais antigos e a BH.

De posse das caracterizações dessas representações e atitudes em torno do *Šē'ōl*, segue-se o Capítulo Terceiro, quando tais reflexões são utilizadas para iluminar a exegese das estrofes nas quais o termo em questão aparece no livro dos Salmos.

³²⁴ “With its emphasis on Israelite distinctiveness, *Shades of Sheol* is something of a throwback. [Com a ênfase na distinção israelita, *Shades of Sheol* é uma espécie de retrocesso.]” (HAYS, 2011, p. 144, *tradução nossa*). Lewis diz algo similar, se referindo especificamente à forma como Johnston vê os cultos aos ancestrais em Israel: “Johnston’s thinking is close to the thinking of a generation ago. [O pensamento de Johnston é próximo ao pensamento de uma geração atrás.]” (LEWIS, 2002, p. 188, *tradução nossa*).

³²⁵ HAYS, 2011, p. 143,

³²⁶ “Johnston spends an entire chapter trying unsuccessfully to debunk the notion that *'eres* can refer to the underworld. [...] It is hard to understand how Johnston can so easily dismiss the relevancy of cognate languages and cultures (compare *eršetū* in Akkadian and *'arš* in Ugaritic with the clear meaning of ‘underworld’). Have scholars gone overboard in seeing ‘underworld’ behind many occurrences of *'eres*? Yes. But Johnston is guilty of throwing the baby out with the bath water. Just because some have gone too far (for example, Tromp [1969: 23-46], following Dahood) does not mean that *'eres* never means ‘underworld’.” (LEWIS, 2002, p. 187-188, *tradução nossa*). Ele mostra, ainda, que há exageros e acertos nos paralelos orientais quanto ao uso de cognatos para *'ēlōhīm* para se referir aos mortos (cf. *Ibid.*, p. 188).

³²⁷ “In short, Johnston’s minimalist claim that there were no ancestral cults in ancient Israel is a rush to conclusion based on an insufficient understanding of the nature of editorial activity and the complexity of ancient Israelite society” (*Ibid.*, p. 189, *tradução nossa*).

3. O ŠĚ'ÔL NO SALTÉRIO HEBRAICO

3.1. INTRODUÇÃO

No capítulo anterior, foram vistas as diferentes concepções de Šě'ôl ao longo da BH. Porém, como foi possível perceber, não foi abordada nenhuma ocorrência do termo no livro dos Salmos. Isso será feito no presente capítulo, em que se analisarão as diferentes ocorrências de Šě'ôl e seus sinônimos no maior dos livros poéticos da Bíblia.

Primeiramente, serão introduzidas algumas informações gerais sobre o livro dos *Salmos* e noções sobre os diferentes gêneros de seus poemas. Em seguida, explicar-se-á como o critério de gênero influencia na forma como o Šě'ôl é tratado em diferentes grupos de salmos. Finalmente, apresentar-se-ão as análises que tratam do termo Šě'ôl em cada salmo.

Cada análise consiste em uma tradução completa do salmo, acompanhada de seu texto original (TM) segmentado (para tal, seguiu-se a lógica do *atnah*, principal sinal divisor do versículo) e notas de crítica textual (que são baseadas principalmente no aparato crítico da BHS¹). Segue-se um comentário, em geral a partir do ponto de vista da forma e da crítica-literária, com informações sobre sua estrutura, gênero, situação vivencial e histórica etc. Essa seção é denominada “Análise literária”. Em seguida, faremos uma análise exegético-teológica *per se*, focada na estrofe em que ocorre o termo Šě'ôl; para tanto, servimo-nos de uma série de comentários do saltério. Sempre que necessário, haverá referência ao material literário próximo-oriental, a fim de serem apontadas as divergências ou coincidências entre seus motivos e imagens e os presentes nos *Salmos*, considerando-se, para tal, as representações definidas e explicadas nos capítulos anteriores.

Dada a divergência entre a numeração da BH e das versões feitas a partir delas, como a LXX e a *Vulg.*, e a fim de evitar equívocos, adotar-se-ão somente as numerações de capítulos e de versículos do TM.

3.1.1. Metodologia exegética

A exegese dos textos bíblicos segue diferentes métodos e critérios científicos de análise, como a Análise da Estrutura, a Crítica do Gênero e a Crítica das Tradições, que retomaremos no tópico “Análise literária”, nos comentários dos *Salmos*.

¹ ELLIGER *et al*, 1997.

Não pretendemos apresentar explicações detalhadas sobre cada um desses métodos, mas somente algumas noções gerais que fundamentam sua escolha e utilização em cada uma das análises exegéticas deste trabalho.

3.1.2. Crítica das formas (*Formgeschichte*)

Essa análise busca determinar a estrutura e a organização do salmo, baseada nas articulações e relações dos elementos textuais nos níveis lexical, sintático e semântico. Por exemplo, os salmos são compostos de versos, que, por sua vez, são feitos de estíquios, agrupados 2 a 2 (dísticos) ou 3 a 3 (trísticos), sendo esse o mais comum². Tal matrificação é importante porque traz uma harmonização característica com o pensamento expresso no poema³. A série 3 + 3 ou 4 + 4, por exemplo, aponta para um desenvolvimento regular de pensamento⁴. Já a dissimétrica 3 + 2 produz a impressão de abatimento ou *qînâ*, “lamentação”⁵. E a sequência de tercetos 3 + 3 + 3 ou 4 + 4 + 4, ou mesmo 5 + 5, traz o ritmo de uma multidão que dança⁶.

Assim, podem ser abordados nesta análise estes ritmos e outros recursos estilísticos, como aliteração, assonância, aliteração etc., em caso de o poeta ter lançado mão desses elementos para estruturar o poema.

3.1.3. Crítica dos gêneros (*Gattungsgeschichte*)

O saltério é dividido em cinco livros, Sl 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150, agrupados assim conforme a conclusão doxológica⁷, os quais, por sua vez, compõe coleções que se assemelhavam a repertórios, que eram usadas pelos cantores de forma livre, conforme a inspiração do momento⁸.

Os exegetas das primeiras décadas do século XX, através de estudos sob o viés da Crítica das Formas, chegaram à hipótese de que os textos poéticos bíblicos possuíam algumas semelhanças de forma de expressão entre si, conforme o conteúdo expresso⁹, o que possibilitava agrupamentos por gêneros (*Gattung*)¹⁰.

² Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 29.

³ Cf. *Ibid.*, p. 30.

⁴ Cf. *Ibid.*

⁵ Cf. *Ibid.*

⁶ Cf. *Ibid.*

⁷ Cf. DECLAISSÉ-WALFORD, 2004, p. 40–41.

⁸ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 27.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 44

¹⁰ Cf. DIAS DA SILVA, 2003, p. 185.

Gunkel, em sua obra *Die Einleitung in die Psalmen* (1933)¹¹, tomou de empréstimo a nomenclatura desses gêneros para propor uma nova classificação dos salmos, que se baseava não mais na semelhança de conteúdo, mas de forma e estilo. Tal corrente ficou, desde então, conhecida como *Gattungsgeschichte*, “Crítica dos gêneros (literários)”¹².

Eles são três principais: súplicas (ou lamentações); ações de graças¹³; e hinos¹⁴. Esses, por sua vez, são constituídos de diversos gêneros menores¹⁵. Todos serão explicados mais adiante¹⁶.

3.1.4. Crítica das tradições (*Traditionsgeschichte*)

Após a determinação da estrutura do texto e de seu gênero, passa-se a verificar o seu contexto vital ou situacional¹⁷, isto é, as situações regulares que motivaram o surgimento e o uso de determinado gênero, como o restabelecimento da saúde, derrota em batalhas, crise nacional, culto nas festividades no Templo etc¹⁸.

Kraus, comentando o modo como os salmos foram compostos, propôs que nem o caminho da influência da literatura ritualística babilônica, por um lado, ou o da criação personalista dos israelitas, por outro, fosse adotado como explicação satisfatória para a composição salmódica, mas sim o da tradição sacerdotal e templária¹⁹.

A hipótese desse autor é de que os salmos eram, primordialmente, orações de lamentação e de ações de graças rezadas por piedosos no Templo. Apesar de espontâneas, foram elaboradas segundo “as formulações convencionais de linguagem tradicional de oração”²⁰. Então, à medida que o tempo passava, essas orações foram recolhidas pelos sacerdotes e cantores (sendo colocadas por escrito em textos ou estelas, como o confirmam Sl 102,19 e 40,8²¹), formando um arquivo com salmos disponíveis no santuário como agendas e formulários²², a fim de que não somente eles pudessem repeti-los diante de outros adoradores, mas também que esses pudessem lançar mão deles para articular, em suas próprias orações, os

¹¹ Consultada nesta pesquisa em sua tradução ao espanhol, *Introducción a los Salmos* (cf. GUNKEL, 1984).

¹² Cf. DIAS DA SILVA, 2003, p. 186.

¹³ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 44.

¹⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁶ Cf. tópico 3.2. *infra*.

¹⁷ Expressão que traduz a alemã *Sitz im Leben*.

¹⁸ Cf. DIAS DA SILVA, 2003, p. 229–230.

¹⁹ KRAUS, 1985, p. 185–186.

²⁰ “[...] los cantos de oración y de acción de gracias del particular fueron concebidos por el personal del culto del santuario de manera que [...] estuvieran en vigencia indiscutible las formulaciones convencionales del tradicional lenguaje de oración.” (*Ibid.*, p. 186., *tradução nossa*).

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 187.

²² Cf. *Ibid.*, p. 186.

padecimentos pelos quais passaram e a mudança a qual experimentaram²³, seguindo, assim, os protocolos e as formulações aceitáveis no recinto cúlrico²⁴.

Não menos importante foi a produção dos escribas, funcionários reais que, como os sacerdotes compositores da poesia cultual, possuíam o privilégio histórico-cultural de, no mundo antigo, exercerem as atividades de ler, escrever, compor e transmitir poesia de gênero sapiencial²⁵. Unidos, portanto, nas mesmas situações sociais, mantinham relações de trocas culturais, como pode-se perceber nos salmos de gênero didático, influenciados pelos estilos e motivos sapienciais²⁶. Portanto, tal processo de composição salmódica não era nem uma empreitada individual, como os modernos fazem, nem um coletivismo primitivo, mas envolvia a participação incondicional do israelita em sua história e tradição, quando, para expressar seu destino pessoal, usa da linguagem de oração recebida pelo povo de YHWH²⁷.

O convite para que esse processo se desse ininterruptamente – e que gerou os salmos do livro bíblico atual – era feito diretamente por YHWH ao ser humano (cf. Sl 27,8; 50,15), e não, como ocorria com a figura do rei na antiguidade próximo-oriental (como o *lugal* entre os sumérios), por uma divindade a alguém de excelência que representasse um povo anônimo²⁸. Esse convite vinha acompanhado de promessas (cf. Sl 50,15), atraindo o piedoso a fazer suas orações²⁹, que podiam ser oferecidas em quatro momentos diversos: 1) no *sacrifício de ação de graças*, em que o orante relembra sua situação de angústia e oferecia uma *tôdâ* (um sacrifício e um salmo); 2) na *jurisdição divina*, em que, devido a uma perseguição injusta, o piedoso recorra ao Templo, submetendo-se ao juízo divino; 3) na *restituição da saúde a uma pessoa doente*, em que havia ritos de purificação e salmos de penitência, por serem mencionados também os pecados cometidos pelo piedoso; e 4) na liturgia da porta³⁰.

O homem israelita chegava a esse momento quando necessitava manifestar sua carência, desespero e desamparo diante dos inimigos, enfermidade e perigos extremos³¹. Destaca-se, nestes casos, a pergunta “até quando?”, dirigida a YHWH (cf. Sl 6,4; 35,17; 62,4; 74,10; 119,84), que evidencia a profundidade da tribulação sofrida pelo orante³². Esse se vê

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 187.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 188.

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 188–189.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 189.

³⁰ Cf. *Ibid.*

³¹ Cf. *Ibid.*

³² Cf. *Ibid.*

em dúvidas crescentes, as quais também lança sobre YHWH, que “se esqueceu” daquele que sofre” (cf. Sl 10,1; 27,9; 30,8; 55,2; 104,29); ou que “escondeu seu rosto” (cf. Sl 10,1; 27,9; 30,8; 55,2; 104,29); ou que “dorme” (cf. Sl 44,22; 78,65) e deve ser “despertado” (cf. Sl 7,7; 44,24), tal qual as divindades cananeias³³. Todavia, tais questionamentos não poderão por fim ao silêncio divino, pois isso depende somente do próprio YHWH³⁴, quando, por sua livre vontade, romperá o silêncio e então fará seu rosto resplandecer sobre quem padece³⁵.

Ambos os critérios anteriores, de gênero e de tradições, serão apresentados, nas análises seguintes, dentro do subtópico “Análise literária”, parte dos comentários gerais de cada salmo.

3.2. OS GÊNEROS DOS SALMOS

A partir das classificações de Gunkel³⁶, foram definidas as seguintes principais famílias de salmos: 1) hinos; 2) súplicas (ou lamentações); e 3) ações de graça³⁷. Outros gêneros menores são 4) teofânicos; 5) salmos de Sião; 6) oraculares (ou litúrgicos); 7) salmos reais; 8) salmos de confiança; 9) sapienciais³⁸.

Eles não são independentes, mas se abrem reciprocamente, contendo, cada um, elementos do outro, em um dinamismo próprio dos salmos³⁹. Podem ter outros subgêneros, como as “súplicas individuais”, “súplicas coletivas” e “salmos de confiança” etc., e classificações segundo o *Sitz im Leben*, como os “cânticos de Sião”⁴⁰.

3.2.1. Hinos

Os hinos, gênero mais difundido nos *Salmos*, são poemas de louvor, cujas características principais são como segue: 1) possuem um tom narrativo; 2) prevalecem as formas verbais “históricas” (com *wāw* consecutivo); e 3) narração de acontecimentos, em forma de louvor e enumeração, para motivação do louvor a YHWH por parte do salmista⁴¹. Prevalecem as formas verbais e substantivas da raiz *yādâ* no *hifil* (*hōdâ*), “louvar”⁴².

³³ Cf. *Ibid.*, p. 189–190.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 190.

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ Foram as “lamentações individuais” (Sl 5-7; 54-47; 61-64; 95-100; 103-105; 134-136; 145-150); “cantos reais” (Sl 20); “lamentações comunitárias” (Sl 89); “provérbios sapienciais” (Sl 127); “Salmos alfabéticos” (Sl 111) etc. (cf. GUNKEL, 1984, p. 19).

³⁷ Cf. TÁBET, 2007, p. 94–117.

³⁸ Cf. *Ibid.*

³⁹ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 45

⁴⁰ Cf. TÁBET, 2007, p. 94–117.

⁴¹ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 56.

⁴² Cf. *Ibid.*

Eles, possivelmente, eram acompanhados pela liturgia da *tôdâ*, explicada nos parágrafos anteriores⁴³, e podiam servir para proclamação da salvação de YHWH, uma reflexão sapiencial ou expressão de fé⁴⁴.

3.2.1.1. Hinos individuais

A estrutura típica deste tipo é: 1) proclamação do nome de YHWH; 2) introdução; 3) recordação da situação enfrentada; 4) narração do gesto divino de salvação; 5) anúncio de louvor; 6) cântico de louvor⁴⁵.

3.2.1.2. Hinos comunitários

Já os hinos comunitários tinham a seguinte estrutura básica: 1) grito de louvor; 2) breve narração do gesto divino. Estes itens podiam ser precedidos ainda por I) um convite ao louvor; II) introdução; III) retrospectiva sobre a situação de desgraça; além de concluir com IV) uma exclamação de confiança ou de imprecação⁴⁶.

3.2.2. Súplicas

A súplica se caracteriza pelo pedido do fiel a Deus que não se limite a exprimir seu pedido⁴⁷. Podem ser individuais ou comunitárias⁴⁸, embora as primeiras possam ter seu carácter individual fictício⁴⁹.

Os componentes típicos da súplica são: 1) grito e ato de confiança; 2) situação de desgraça do orante; 3) recordação dos benefícios divinos; 4) os motivos que justificam a intervenção divina⁵⁰.

3.2.2.1. Súplicas Individuais

A estrutura das súplicas individuais é esta: 1) proclamação do nome de YHWH; 2) resumo da oração; 3) recordação dos atos de Deus; 4) queixa; 5) expressão de confiança; 6) oração *per se*; 7) motivos que farão YHWH atuar; 8) duplo voto (que retoma a oração); 9)

⁴³ Cf. tópico 3.1.4. *supra*.

⁴⁴ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 58.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 57-58.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 45-46.

certeza de atendimento (retomada da confiança dita anteriormente); 10) anúncio de louvor (quando o orante for atendido); 11) conteúdo do louvor⁵¹.

A explicação para o item 10 (anúncio de louvor) é um oráculo sacerdotal de salvação, emitido pelo sacerdote, que promete o livramento pedido⁵². Como a promessa, no pensamento bíblico, já é considerada um ato de salvação, o orante entende que sua oração já foi atendida⁵³. Assim, ainda que a sua oração não tenha sido plenamente atendida, isso já é suficiente para que apareça um cântico de louvor⁵⁴.

Exemplos de súplicas individuais são Sl 6, 31, 86 e 88⁵⁵.

Os motivos das súplicas individuais são as desgraças, principalmente doenças, velhice, solidão, inimigos, difamação e falsos testemunhos⁵⁶.

As liturgias das súplicas individuais são várias, mas principalmente 1) as liturgias da porta; e 2) orações de inocentes⁵⁷.

As liturgias da porta ocorriam quando o povo ou indivíduos subia ao santuário⁵⁸. Como para entrar nele era preciso estar puro ou ser justo, havia ritos feitos à porta, quer para o exame dos peregrinos, quer para reestabelecer tais condições necessárias ao culto⁵⁹. Alguns textos preservam a reflexão e interrogação aos visitantes, bem como as respostas dos sacerdotes sobre a entrada deles⁶⁰. Estes salmos têm semelhanças com Ezequiel e ambos, por sua vez, são inspirados no Decálogo, o qual, originalmente, regulava o culto a YHWH⁶¹. O Sl 89 contém essa liturgia⁶².

As orações de inocentes é o ritual no qual o orante se dizia inocente de certas faltas, em juízo divino e enumeradas conforme um formulário (cf. Sm 12,3)⁶³, praticado em todo o OPA (como as proclamações babilônicas do rei diante de Marduk ou o egípcio *Livro dos*

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 52–53.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 53.

⁵³ Cf. *Ibid.*

⁵⁴ Cf. *Ibid.*

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 50–51.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*

⁶⁰ Cf. *Ibid.*

⁶¹ Cf. *Ibid.*

⁶² Cf. *Ibid.*

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 51.

Mortos, em que o defunto afirmava sua inocência diante do deus)⁶⁴. Esse rito está presente no SI 139⁶⁵.

3.2.2.2. Súplicas coletivas

A estrutura das súplicas coletivas são: 1) proclamação do nome divino (é o ato ritual, em que o orante tenta estabelecer laços com YHWH para que sua oração seja ouvida); 2) resumo da oração (ou a própria oração); 3) recordação dos atos passados de YHWH (em tempos primordiais ou da história da salvação, acompanhado de um tom de censura ou de persuasão, em que às vezes o orante deseja uma aproximação do passado com o presente); 4) queixa (descrição da desgraça em que o orante se encontra, em que há a distinção dos inimigos, geralmente “eles”, da comunidade em situação trágica, “nós”, e Deus, fonte misteriosa dos acontecimentos bons e maus, “tu”); 5) expressão de confiança (em que a desgraça ocasionada por YHWH o motiva a busca-lo, fundando sua confiança em atos divinos; daí a semelhança com o item 3); 6) oração (que se assemelha em forma ao item 4, com o uso de “tu” para se estabelecer a relação com Deus, antes quebrada, e “nós” sendo usado para um pedido de salvação ou “eles”, para imprecação contra os inimigos); 7) motivos que levarão YHWH a agir (a arrogância dos inimigos, a humilhação de seu povo ou mesmo Deus, com seu amor fiel e sua glória); 8) duplo voto (retomada do item 2, mas agora orientada para o fortalecimento dos fiéis e o abaixamento dos inimigos); 9) expressão de louvor (a comunidade deseja ou promete que proclamará o louvor merecido a YHWH, aquele que a salvou)⁶⁶.

O motivo das súplicas comunitárias são uma guerra, uma epidemia, uma seca, uma má colheita, uma praga ou qualquer outra calamidade que atingira à nação ou se delineia no horizonte⁶⁷.

A liturgia das súplicas comunitárias são ritos que se dão da seguinte maneira: as autoridades convidam a um jejum; a celebração é presidida por alguém notável; são praticados alguns ritos relacionados à tristeza e ao acobramento, como vestes rasgadas, cinza e prantos; silêncio; então algum ministro (comumente sacerdote ou profeta) ministra a Palavra de YHWH acompanhada de um sacrifício, comunicando também um ato salvífico ou

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 48–49.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 46–47.

punitivo de YHWH; a liturgia se encerra com uma bênção⁶⁸. Esta descrição ritual também faz parte do gênero oráculo de salvação (Sl 85,9-14; 60,8-10; 20,6)⁶⁹.

3.2.3. Ações de graça

Possuindo similaridades com os hinos⁷⁰, as ações de graça, conforme Brueggemann, “narram a história de como uma pessoa de fé ou a comunidade foi liberta de uma crise, posto em um contexto de louvor e gratidão ao Deus libertador”⁷¹. São, portanto, um agradecimento ou, melhor, louvor e reconhecimento do orante a YHWH pelo dom recebido⁷².

3.2.3.1. Ações de graça individuais

Nas ações de graças individuais, a estrutura que aparece é: 1) proclamação do nome de YHWH; 2) resumo introdutório; 3) recordação da situação de desgraça; 4) narração da salvação divina; 5) anúncio do louvor; 6) começo do louvor⁷³.

3.2.3.2. Ações de graça coletivas

A estrutura da ação de graças coletivas é a seguinte: 1) grito de louvor; 2) breve narração da ação salvífica de YHWH⁷⁴. Alguns são mais complexos, como Sl 125 e 129, em que aparecem: 1) convite ao louvor; 2) resumo introdutório da salvação divina; 3) retrospectiva da desgraça sofrida pelo orante; 4) grito de louvor; 5) narração do ato realizado por Deus; 6) conclusão⁷⁵.

3.2.4. Outros

3.2.4.1. Salmos teofânicos

As principais características deste gênero é a vinda de YHWH a partir de algum lugar (Sinai, céu, de Sião, do norte etc.) e o abalo ocasionado por ela na natureza⁷⁶. Os salmos deste

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*

⁷⁰ Alguns autores não fazem distinção formal entre os hinos e as ações de graça, já que, entre os motivos, ambos utilizam verbos que expressam louvor e agradecimento (cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 86; TÁBET, 2007, p. 107).

⁷¹ “These texts narrate the story of how a person of faith or the community has been delivered from a crisis, put in the context of praise and gratitude to the God who delivers.” (BRUEGGEMANN *et al.*, 2014, p. 5, *tradução nossa*).

⁷² Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 54–55.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 58. Às vezes, este louvor final é substituído pela menção a algum ato religioso, como ritos sacrificiais de reconhecimento (cf. 107,22); narrações da salvação perante a comunidade (cf. Sl 66,16; 107,32; 9,15); uma reflexão sapiencial (cf. Sl 34,8-23); ou mesmo uma proclamação de fé (cf. Sl 124,8) (cf. *Ibid.*)

⁷⁴ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 57.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 63.

tipo são repletos de imagens e motivos do OPA⁷⁷. O contexto geralmente era o da vitória na batalha⁷⁸.

3.2.4.2. Salmos de Sião

Eles se caracterizam por apresentar um vínculo de YHWH com (o monte) Sião, ou Jerusalém, e seus habitantes, remontando as origens da cidade aos tempos antigos e colocando Deus como o protetor da cidade, como os reis orientais⁷⁹. Faz-se também um convite aos fieis para irem até Jerusalém ver as maravilhas de YHWH⁸⁰.

3.2.4.3. Salmos oraculares

São salmos compostos em determinados momentos litúrgicos⁸¹, como os ritos de entrada, vistos anteriormente, quando eram executados em oração com a comunidade⁸².

3.2.4.4. Salmos reais

São salmos compostos em honra a eleição e à realeza davídica, podendo ser uma súplica a YHWH em prol do rei ou um oráculo divino para o regente⁸³. Este gênero não é, na realidade, único, mas está presente em diversos outros tipos de salmo, como ação de graças ou súplica⁸⁴.

3.2.4.5. Salmos de confiança

São caracterizados pelas fórmulas como “Deus é o meu socorro”, “meu refúgio”, “minha rocha” etc., que expressam, de uma só vez, o poder divino e o sentimento de confiança que este gera no fiel que clama⁸⁵.

3.2.4.6. Salmos sapienciais

São poemas que contém características da literatura sapiencial, como sátiras, refutações, elogios, além de vocabulário e temas próprios desta tradição⁸⁶.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*

⁷⁸ Cf. *Ibid.*

⁷⁹ Cf. *Ibid.*

⁸⁰ Cf. *Ibid.*

⁸¹ Cf. tópico 3.1.4. *supra*.

⁸² Cf. STADELMANN, 2015, p. 50.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁸⁴ Cf. MONLOUBOU, 1996, p. 65.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 67.

3.3. REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE O ŠĚ'ÔL NO SALTÉRIO

3.3.1. A classificação dos salmos com ŠĚ'ôl segundo o gênero

Após uma busca literal pelo termo “ŠĚ'ôl” no âmbito específico do livro dos Salmos⁸⁷, encontram-se 16 ocorrências do termo exato⁸⁸ em 14 diferentes salmos⁸⁹. Para a classificação dos gêneros e subgêneros, utilizamos as indicações presentes nas análises literárias de cada uma das ocorrências, a serem vistas nos tópicos seguintes deste capítulo.

Ocorrências	Gêneros Gerais (e Subgêneros)					Outros Gêneros				
	Súplica			Ação de Graças						
	Individual	Comunitária	Confiança	Individual	Comunitária	Hino	Real	Sapiencial	Oracular	Outros
SI 6:5 (1x)										
SI 9,17 (1x)										
SI 16:10 (1x)										
SI 18:5 (1x)										
SI 30:3 (1x)										
SI 31:17 (1x)										
SI 49:14.15 (3x)										
SI 55:15 (1x)										
SI 86:13 (1x)										
SI 88:3 (1x)										
SI 89:48 (1x)										
SI 116:3 (1x)										
SI 139:8 (1x)										
SI 141:7 (1x)										

3.3.2. Os salmos de súplica e de ação de graça e o ŠĚ'ôl

O fato de tais salmos não serem classificáveis em gêneros totalmente estanques, mas mistos, em menor ou maior grau, com elementos que caracterizam o salmo ora como de lamentação, ora como de ação de graças, é indicativo de que eles apontam para uma mudança no estado de alma do orante⁹⁰.

⁸⁷ Tal busca foi feita pelo software BIBLEWORKS LCC, 2015.

⁸⁸ As ocorrências são SI 6,6; 9,18; 16,10; 18,6; 30,4; 31,18; 49,15.16; 55,16; 86,13; 88,4; 89,49; 116,3; 139,8; 141,7. No SI 18,1f tem-se *ûmîad šā'ûl*, “e da mão de Saul”. Alguns comentadores, como Dahood, entendem que isso deve ser lido como *ûmîad šĚ'ôl*, “e da mão do ŠĚ'ôl” (DAHOOD, 1965, v. 1, p. 104). Todavia, o aparato crítico não indica variação alguma dessa expressão nem nos manuscritos hebraicos, nem nas versões (LXX, Pesh., Vulg. etc.).

⁸⁹ No SI 49, o termo aparece três vezes: vv. 15a, 15d e 16a.

⁹⁰ KRAUS, 1985, p. 190. Essa mudança pode ser ocasionada, por exemplo, por 1) palavra oracular de um sacerdote ou profeta (cf. SI 35,3), que rompe o silêncio de YHWH, trazendo uma afirmação de salvação; 2) sentimento de certeza do orante de que será escutado por YHWH (cf. SI 22,22; 34,5), que prepara o caminho para a mudança de situação; 3) teofania no Templo, faz com que o orante afirme a presença e o poder de salvação de YHWH (cf. SI 18,10), apesar de não se saber exatamente em que contexto e como tal manifestação ocorria; 4) recebimento de um sinal de YHWH, que aponta para o bem que lhe sobrevirá (cf. SI 86,17) (cf. *Ibid.*).

Gunkel já havia percebido essa mudança quando, por exemplo, o orante se via em um perigo de morte⁹¹. Tal estado fazia com que o salmista acentuasse mais o que esse autor chama de “dramatismo da situação”⁹², que é quando o orante já se considera como lançado ao abismo e tendo superado seus medos, levando-o a evitar a palavra “*Šē’ôl*”⁹³.

Todavia, Gunkel afirma também que, enquanto as lamentações individuais seguem evitando o uso da palavra *Šē’ôl* e tendem ao uso de imagens alusivas, como “o buraco”, “a torrente”, “a cova” etc. (cf. Sl 6,6; 88,4; 141,7)⁹⁴, as ações de graça individuais utilizam descrições mais completas e vívidas a respeito do estado de morte dos orantes, em que se descreve “com maior claridade que nas lamentações a descida do espírito ao abismo”⁹⁵ e sem evitar o termo *Šē’ôl*⁹⁶ (cf. Sl 9,14; 18,3; 30,4; 86,13; 116,3; cf. também Sl 71,20; Jn 2,3; Is 38,10; Sir 51,2.6.9; Dn 1,132 etc.)⁹⁷.

Um exame atento faz ver que tal denominação do abismo somente aparece quando o orante se considera próximo a ele ou nos casos em que se suplica não ser abandonado ao *Šē’ôl*. Mas, quando o poeta se refere ao abismo, dizendo que já caíra nele, desaparece a claridade e as afirmações diretas são substituídas por imagens alusivas, tais como a fossa, a cisterna, correntes de água, ou elementos isolados como o pó da morte ou a torrente⁹⁸.

Gunkel dá a seguinte explicação para essa divergência:

Nela se manifesta claramente o horror tremendo que se sentia ante o abismo e a crença no poder efetivo da menção de seu nome. Ocorre assim que o autor, atormentado por terríveis dores e querendo expressar com maior vivacidade o perigo em que se encontra, rechaça, sem embargo, a expressão que logicamente devia ter usado. Algo muito distinto ocorre nos cantos de ação de graças. Para aquele que celebra a ação de graças, o abismo perdera toda a sua capacidade terrífica. Pode falar tranquilamente do perigo de morte em que se viu e não teme usar a palavra *Šē’ôl*⁹⁹.

⁹¹ GUNKEL, 1984, p. 204.

⁹² *Ibid.*, p. 205.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 205–207.

⁹⁸ “Un examen atento hace ver que tal denominación del abismo sólo aparece cuando el orante se considera cerca de él o en los casos en que se suplica no ser abandonado al *Šē’ôl*. Pero cuando el poeta se refiere al abismo, diciendo que ya ha caído en él, desaparece la claridad y las afirmaciones directas son sustituidas por imágenes alusivas, tales como la fosa, la cisterna, corrientes de agua, o elementos aislados como el polvo de la muerte o el torrente.” (*Ibid.*, p. 207–208, *tradução nossa*).

⁹⁹ “En ella se manifiesta claramente el horror tremendo que se sentía ante el abismo y la creencia en el poder efectivo de la mención de su nombre. Ocorre así que el autor, atormentado por terribles dolores y queriendo expresar con mayor viveza el peligro en que se encuentra, rechaza, sin embargo, la expresión que lógicamente debía haber usado. Algo muy distinto ocurre en los cantos de acción de gracias. Para el que celebra la acción de gracias el abismo ha perdido toda su capacidad terrorífica. Puede hablar tranquilamente del peligro de muerte en que se ha visto y no teme usar la palabra *Šē’ôl*” (*Ibid.*, p. 208, *tradução nossa*).

Johnston explorou essas intuições gunkelianas em suas pesquisas¹⁰⁰, analisando como salmos de diferentes gêneros lidam com o Submundo¹⁰¹. Ele, em certa medida, confirmou o que Gunkel havia pensado, afirmando que “certamente é verdade que os salmos de ações de graça se referem relativamente mais frequentemente ao resgate da morte e do Submundo”¹⁰². Todavia, Johnston entendeu também que o contraste entre esses dois tipos salmódicos no tocante ao Submundo “não é tão dramático quanto Gunkel [...] afirmara”¹⁰³. Sobre o motivo pelo qual há essa diferença de tratamento das descrições do *Šē’ôl* entre os salmos de lamentações e os de ações de graça, Johnston afirma que “talvez os israelitas (como muitos outros) fossem de algum modo relutantes em nomear um destino que eles temessem. O Submundo certamente não era algo que eles aguardavam”¹⁰⁴.

Contudo, por ele ter trabalhado não somente com as ocorrências do termo *Šē’ôl*, mas também com seus sinônimos e alusões, alguns resultados de seus estudos, como as análises quantitativas, não serão úteis para este trabalho. Por exemplo: baseando-se nas referências diretas ou alusivas ao Submundo, Johnston entende que há proporcionalmente mais referências ao *Šē’ôl* nas ações de graças que nos lamentos¹⁰⁵. Porém, a visão apresentada pela amostragem da tabela anterior é contrária a isso, pois indica haver mais ocorrências do termo *Šē’ôl* nos salmos de lamentações que nos de ação de graças. Entretanto, isso não é empecilho para a utilização, nesta pesquisa, de suas reflexões quanto à forma, gênero e conteúdo dos salmos, quando suas conclusões focam ou são aplicáveis especificamente ao termo *Šē’ôl*.

3.3.3. A linguagem simbólica salmódica e o *Šē’ôl*

Segundo Johnston, os salmos descrevem, com eloquência e imagens impressionantes, a opressão e a angústia pelas quais passam os orantes¹⁰⁶. Apesar de as situações desses antigos autores serem diferentes das do ser humano moderno, as reações e as emoções são similares¹⁰⁷, como várias descrições de opressão, das quais a mais frequente é o sofrimento físico¹⁰⁸.

¹⁰⁰ JOHNSTON, 2002, p. 88.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 86–97.

¹⁰² *Ibid.*, p. 88.

¹⁰³ “[...] there are still proportionally more underworld references in thanksgivings than in laments, but the contrast is not nearly as dramatic as Gunkel [...] suggest.” (*Ibid.*, p. 89, *tradução nossa*).

¹⁰⁴ “Perhaps Israelites (like many others) were somewhat reluctant to name the fate they feared. The underworld was certainly not something they looked forward to!” (*Ibid.*, p. 97, *tradução nossa*).

¹⁰⁵ “” (*Ibid.*, p. 89, *tradução nossa*).

¹⁰⁶ JOHNSTON *et al*, 2005, p. 63.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 65.

Porém, o imaginário usado por eles já não faz mais parte das experiências atuais¹⁰⁹, necessitando, assim, ser explicado. Isso acarreta a problemática sobre a natureza dessa linguagem. Embora já tenha sido tratada no Capítulo Segundo¹¹⁰, ela ganha uma importância maior no saltério devido à intensidade com a qual os orantes usam do arcabouço imagético e temático disponível.

Alguns, como Goldingay, mais cautelosos, afirmam que os poetas lançavam mão de uma linguagem essencialmente metafórica¹¹¹. Outros, como Thordarson, afirmam que há uma linguagem entre a mítica e a metafórica¹¹². Já alguns caem no extremo de entender que qualquer parte do saltério reflita traços mitológicos, como Dahood com relação à mitologia ugarítica em seus comentários¹¹³.

Ao apontar os diversos temas que aparecem no saltério, em especial o da morte e do renascimento, Alter toca na questão da linguagem mítica, explicando seu uso pelos salmistas da seguinte maneira:

A pré-história do tema pode ser vista como uma reelaboração monoteísta – e metafórica – de um enredo mitológico pagão [...]. A maioria dos poemas recorre a um repertório comum de imagens: os portões do Šē'ôl (o mundo inferior), as trevas do poço povoado por sombras, ou, em um cenário marinho alternativo [...], os vagalhões avassaladores do mar. Doenças e outros tipos de perigos, talvez mesmo aflição espiritual, são representados como uma descida ao mundo inferior de onde se implora que o Senhor traga a pessoa de volta (nos poemas de ação de graças, ele é louvado por tê-la trazido de volta). A eficácia desse enredo com vestígios mitológicos está em que ele pode falar poderosamente para muitas situações diferentes [...]¹¹⁴.

Segundo Pedersen, diferente do moderno, que objetiva persuadir a razão, o pensamento israelita antigo intenta persuadir a vontade de seus receptores através do esforço pela totalidade e do movimento¹¹⁵. As palavras suscitam imagens cuja mensagem produz efeito no sentimento e na vontade¹¹⁶.

A argumentação dessa forma de pensamento, baseada na certeza e na repetição, encontra lugar na peculiar maneira de expressão hebraica: o paralelismo de membros (lat. *parallelismus membrorum*)¹¹⁷.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹¹⁰ Cf. tópico 2.6.1. *supra*.

¹¹¹ GOLDINGAY, 2000, p. 70.

¹¹² THORDARSON, 1974, p. 217-218.

¹¹³ Cf. BEAL, 2008, p. 610.

¹¹⁴ ALTER *et al*, 1997, p. 279.

¹¹⁵ PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 123.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

Essa simbólica que, conforme explica Gunkel, é a “expressão imaginativa, especialmente viva, de um perigo externo de morte, como expressão da amarga experiência do abandono divino”¹¹⁸, que se encontra por todo o saltério, é “resto de imagens descritivas nascidas em contextos primitivos”¹¹⁹.

Em muitas culturas, a impotência e a perda da consciência são concebidas como uma espécie de morte. O espírito emigra às orlas do rio dos mortos ou voa longe, até o senhor do reino da morte. Quando aquele que havia sido dado por morto volta a abrir os olhos pensam que tinha regressado do reino da morte. A presença destes elementos nos países vizinhos de Israel, entre os gregos e os babilônios, faz com que os elementos paralelos que aparecem nos cantos israelitas não possam ser interpretados de forma diversa, muito menos quando a fé na vida além da morte e do sepulcro somente apareceu com clareza em um estágio posterior da religião judeu-israelita¹²⁰.

Conforme a explicação de Verderame, vista nos capítulos anteriores¹²¹, estas imagens são apresentadas sob a perspectiva dos eixos cosmológicos horizontal e vertical. Em uma espécie de síntese do pensamento de Pedersen, mostrado há pouco, e dos *insights* de Verderame, Ravasi explicita da seguinte forma a relação entre os eixos, começando pelo horizontal:

Os dois extremos dessa linha são o nada e a criação. A incapacidade semítica congênita para a abstração fez com que os autores construíssem símbolos ‘monstruosos’ para definir a idéia de ‘nada’ e de anti-criação. Raabe e Leviatã, então, se tornam metáforas para celebrar a vitória da ordem cósmica, então providencialmente preservada por Deus contra os ataques do caos (SI 74,13-14; 89,10-11; 104,26). [...] O mundo bitpartido em terra e mar, cantado em páginas insuperáveis desnudadas do animismo panteísta oriental (SI 8; 19; 29; 104; 139), pintado em um miraculoso desdobramento temporal de luz e escuridão (SI 19 e 104), em sua sucessão sazonal (primavera: SI 65; verão: SI 67; 104; outono e inverno: SI 126; 147), um mundo cujos horizontes, centrados em Jerusalém, projetam-se sobre a Palestina até o Hermon, as cataratas do Jordão, as ilhas de Tarsis, um mundo que pode ser decifrado como a palavra silenciosa de Deus (SI 19,2-5)¹²².

¹¹⁸ “Las descripciones de la lamentación en las cuales el fiel se considera ya em el abismo sólo pueden ser interpretadas como una expresión imaginativa, especialmente viva, de un peligro externo de muerte; como expresión de la amarga experiencia del abandono divino.” (GUNKEL, 1984, p. 206, *tradução nossa*).

¹¹⁹ “Más bien parece tratarse de un resto de imágenes descriptivas nacidas em contextos primitivos.” (*Ibid.*, p. 207, *tradução nossa*).

¹²⁰ “En muchas culturas, la impotencia y la pérdida de la conciencia son concebidas como una especie de muerte. El espíritu ha emigrado a las orillas del río de los muertos o ha volado lejos, hacia el señor del reino de la muerte. Cuando aquel que había sido dado por muerto vuelve a abrir los ojos piensan que ha regresado del reino de la muerte. La presencia de estos elementos en los países vecinos de Israel, entre los griegos y los babilonios hace que los elementos paralelos que aparecen en los cantos israelitas no puedan ser interpretados en forma diversa, tanto menos cuanto que la fe en una vida más allá de la muerte y del sepulcro sólo aparece con claridad en un estadio posterior de la religión judeo-israelita.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

¹²¹ Cf. tópicos 1.6.3. e 2.3.2.1. *supra*.

¹²² “I due estremi di questa linea sono il nulla e il creato. La congenita incapacità semitica all’astrazione induce gli autori a costruire simboli ‘mostruosi’ per definire l’idea di ‘nulla’ e di anti-creazione. Rahab e Leviatan diventano, allora, metafore per celebrare la vittoria dell’ordine cosmico, conservato poi provvidenzialmente da Dio contro gli attentati del caos (74,13-14; 89,10-11; 104,26). [...] Un mondo bipartito in terra e mare, cantato in pagine insuperabili spoglie del animismo panteista orientale (Sal 8; 19 A; 29; 104; 139), dipinto nel suo

Sobre o eixo vertical, o autor explica que nele estavam

Nos antípodas de Deus, sob a linha horizontal do cosmos, existe o Šě'ól, chamado no saltério por cerca de trinta palavras simbólicas diferentes. Por trás das linhas precedentes [horizontal e vertical], ele está encravado como uma mina destruidora, uma não-terra, uma cidade de fantasmas, uma massa de águas escuras e devastadoras (Sl 18,17; 32,6; 42,8; 46,4; 66,12; 69,2-3; 88,18; 93,4; 124,4; 144,7), é uma espécie de 'buraco negro' cósmico. A imagem mais frequente é a do "poço" ao qual "desce" irreversivelmente (16.10, 28.1; 30.4.10; 35.6; 40.3; 44.20; 88.5.13; 107, 10,14, 143,7); mas também associamos símbolos de silêncio (115,17), de poeira (22.16, 119.25), de monstros (74.13; 91.13; 104.26; 148.7).¹²³

Por fim, ecoando as ideias de Pedersen, Ravasi afirma que, de forma mais dramática que seus vizinhos babilônicos¹²⁴, os israelitas percebiam o Submundo antecipado no sepulcro e nas realidades negativas cósmicas, sobretudo nos textos de súplica¹²⁵, o qual se mostrava através de um simbolismo complexo, que incluía a morte personificada, a guerra (arco-flechas, escudo, espada, um exército no cerco, agressores ferozes), a caça (a presa, perseguição, armadilha), o zoomorfismo (leão feroz, garganta aberta, dentes dilacerantes) e estados diversos (noite, doença)¹²⁶.

3.4. O ŠĚ'ÓL NO SALTÉRIO HEBRAICO

3.4.1. Salmo 6

3.4.1.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente; com instrumentos de cordas; na oitava; salmo de Davi.	1	<i>lammēnaššēah bingînôt 'al-haššēmînî mizmôr lēdāwid.</i>
Ó YHWH, não me repreendas na tua ira,	2a	<i>YHWH 'al-bē' appēkā tōkîhēnî</i>
nem me castigues no teu furor.	2b	<i>wē' al-bahāmātkā tēyassērēnî.</i>
Agracia-me, ó YHWH,	3a	<i>hānnēnî YHWH</i>
porque estou enfraquecido;	3b	<i>kî 'umlal 'ānî</i>
cura-me, ó YHWH,	3c	<i>rēpā 'ēnî YHWH</i>
porque se perturbaram meus ossos.	3d	<i>kî nibhālū 'āšāmāy.</i>

miracoloso snodarsi temporale di luce e tenebre (Sal 19A e 104), nelle sue successioni stagionali (primavera: Sal 65; estate: Sal 67; 104; inverno: Sal 126; 147), un mondo i cui orizzonti, centrati su Gerusalemme, si protendono oltre la Palestina fino aliHermon, alle cateratte del Giordano, alle isole, a Tarsis, un mondo che può essere decifrato come silenziosa parola di Dio (Sal 19,2-5)." (RAVASI, 1981, v. 1, p. 33–34, *tradução nossa*).

¹²³ "Agli antipodi di Dio, sotto la linea orizzontale del cosmo, c'è lo sheol, chiamato nel salterio con una trentina di vocaboli simbolici differenti. Tra le linee precedenti esso s'incunea come una mina che demolisce, è una non-terra, una città di spettri, è una massa di acque devastatrici e oscure (18,17; 32,6; 42,8; 46,4; 66,12; 69,2-3; 88,18; 93,4; 124,4; 144,7), è una specie di 'buco nero' cosmico. L'immagine più frequente è quella della 'fossa' verso la quale 'si discende' irreversibilmente (16,10; 28,1; 30,4.10; 35,6; 40,3; 44,20; 88,5.13; 107,10.14; 143,7); ma si associano anche simboli di silenzio (115,17), di polvere (22,16; 119,25), di mostri (74,13; 91,13; 104,26; 148,7)." (*Ibid.*, p. 34, *tradução nossa*).

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.* Miller exemplifica isso utilizando o Sl 139, o qual, como se perceberá em sua análise mais adiante (cf. tópico 3.4.13. *supra*), contém não somente alusões à cosmologia bíblica, mas, também, à simbólica e aos motivos da Montanha e das Águas Cósmicas, ao trajeto solar pelo céu e pelo Submundo e ao *Chaoskampf* (cf. MILLER, 1997, p. 23). Sobre estes motivos, cf. tópico 1.6. *supra*.

E minha alma se perturba muito; mas tu ^(a) , ó YHWH, até quando?	4a 4b	<i>wənapšî nibhălâ mē`ôd</i> (wē`att) [wē`attâ] YHWH `ad-mātây.
Volta-te, ó YHWH; livra a minha alma; salva-me por teu amor [fiel].	5a 5b	<i>šûbâ YHWH hallěšâ napšî</i> <i>hōšî`ênî lēma`an ḥasdekâ.</i>
Pois, na morte, não há quem se lembre ^(b) de ti; no Šē`ôl, quem te louvará ^(c) ?	6a 6b	<i>kî`ên bammāwet zikrekâ</i> <i>biŠē`ôl mî yôdeh-llāk.</i>
Fatiguei-me com meu gemido; lavo ^(d) o meu leito todas as noites; com minhas lágrimas derreto a minha cama.	7a 7b 7c	<i>yāga`tî bē`anḥātî</i> <i>`ašḥeh bēkol-laylâ miṭṭātî</i> <i>bēdim`ātî`aršî`amseh.</i>
Meus olhos se consumiram de aborrecimento; se envelheceram ^(e) por todos os meus adversários.	8a 8b	<i>`āšěšâ mikka`as`ênî</i> <i>`ātqâ bēkol-šôrērây.</i>
Afastai-vos de mim todos os que praticais a maldade, porque YHWH ouviu o som do meu choro.	9a 9b	<i>sûrû mimmennî kol-pō`ălê`āwen</i> <i>kî-šāma`YHWH qôl bikyî.</i>
YHWH ouviu a minha súplica;	10a	<i>šāma`YHWH tēḥinnātî</i>
YHWH aceitou a minha oração.	10b	<i>YHWH tēpillâtî yiqqāḥ.</i>
Envergonhem-se e perturbem-se muito todos os meus inimigos;	11a	<i>yēbōšû wēyibbāhălû mē`ôd kol-`ôybāy</i>
voltem-se e envergonhem-se subitamente.	11b	<i>yāšubû yēbōšû rāga`.</i>

- (a) O TM traz a correção, possivelmente escribal, do *Kētib wē`att*, “e tu”, com pronome feminino, para o *Qērē wē`attâ*, “e tu”, com o pronome masculino.
- (b) Enquanto o TM tem *zēker*, “lembrança”, “memória”, o aparato crítico-textual da BHS aponta que a LXX tem *mnēmoneuōn*, “aquele que lembra”, portanto, refletindo o termo hebraico *zōkēr* (particípio masculino singular) do verbo *zākar*, “lembrar(-se)”¹²⁷. A LXX é seguida pela *Vulg.* (lat. *memor*, adjetivo “de boa memória”)¹²⁸, enquanto a *Pesh.*¹²⁹ (*dwkrn*) e o *Targ.*¹³⁰ (*dwkrn*), ambos “lembrança”, seguem o TM. Kraus aceita a leitura da LXX como a original¹³¹, a qual adotaremos também, reforçada pelo paralelismo com *yôdeh* (v. 6b), que também é um verbo, e por ocorrência de forma similar em 1Sm 14,39 (*wē`ên`ônēhû*, “e não há quem lhe responda”).
- (c) Quanto ao termo *yôdeh*, que é o verbo *yādâ* na construção *hifil* (*hōdâ*), “louvar”, “dar graças”¹³². Porém, a LXX, trazendo *exomologēsetai*, “(se) confessará”, parece ter compreendido *yôdeh* como se estivesse na acepção do *hitpael* (*hitwāddâ*), “confessar(-se)”¹³³. Contudo, nesse caso, escolhemos a lição do TM como a correta.
- (d) O verbo *šāḥâ* é lido por LXX, *Vulg.* e *Targ.*, por “lavar”¹³⁴.
- (e) O verbo *`ātaq* é lido, por LXX e *Targ.*, como equivalente ao verbo *yāšan*, “envelhecer”,¹³⁵.

3.4.1.2. Análise literária

A estrutura geral do salmo é simples, consistindo de um sobrescrito e quatro estrofes¹³⁶ com a seguinte divisão: 1) primeira petição (vv. 2-4); 2) segunda petição (vv. 5-6); 3) descrição de tribulações (vv. 7-8); 4) impreciação (vv. 9-11)¹³⁷.

¹²⁷ Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 43.

¹²⁸ Versões disponíveis no *software* BIBLEWORKS LCC, 2015.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*

¹³⁰ Cf. *Ibid.*

¹³¹ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 252. Apesar de Dahood também aceitar o sentido de particípio para o vocábulo não-vocalizado *zkr*, afirma que o TM não deve ser rejeitado, já que reflete o uso de um termo abstrato por um concreto (DAHOOD, 1965, v. 1, p. 38).

¹³² Cf. ALLEN, 2011, p. 405.

¹³³ Cf. *Ibid.*

¹³⁴ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 175.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*

Há alguns jogos de palavras ao longo do poema¹³⁸. Uma mesma raiz verbal (*bhl*), na forma *nifal*, que aparece no v. 3d, “perturbar(-se)”, para se referir aos ossos, se repete no v. 4a para a alma (*nibhālā*) e no v. 11a, para os inimigos (*yibbāhālū*)¹³⁹. Ocorre também uma aliteração¹⁴⁰ entre os verbos *šûb*, “voltar, retornar” (v. 11b) e *bûš*, “envergonhar-se” (vv. 11a.b), formando todos, assim, um quiasmo¹⁴¹.

O v. 6 tem seus membros em paralelismo sinonímico¹⁴² assimétrico¹⁴³ (“Pois, a¹) na morte, b¹) não há quem se lembre de ti / a²) no *Šē’ól*, b²) quem te louvará?”¹⁴⁴).

Segundo Schökel, o salmo se insere no gênero de súplica individual¹⁴⁵. Em razão da temática da ira divina (cf. vv. 1-3) e de não possuir qualquer confissão de pecado ou pedido de perdão, a Igreja o inseriu entre os salmos penitenciais (cf. Sl 6, 32, 38, 51, 102, 130 e 143)¹⁴⁶.

O salmista suplica a Deus em meio a angústias espirituais, corporais e sociais, ocasionadas, respectivamente, por pecado, sofrimentos psíquicos (cf. vv. 3-4) ou físicos (cf. vv. 7-8) e perseguição de inimigos (cf. vv. 8.11)¹⁴⁷. Por isso, cada aspecto da súplica se destina a cada uma dessas circunstâncias: perdão (cf. v. 3a), cura (cf. v. 3c) e frustração dos adversários (cf. v. 11a)¹⁴⁸.

A situação de pecado do suplicante é insinuada na menção da ira divina (cf. v. 2a)¹⁴⁹, embora não haja confissão explícita alguma¹⁵⁰. Tal estado, por sua vez, gerou um esgotamento emocional (*napšî nibhālā*, v. 4a)¹⁵¹ e físico (*nibhālū ‘āšāmāy*, v. 3d)¹⁵² no

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 176; WEISER, 1994, p. 89–92.

¹³⁷ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 176; WEISER, 1994, p. 89–92.

¹³⁸ Para mais detalhes deste recurso, cf. SILVANO, 2014, p. 43–44.

¹³⁹ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 149.

¹⁴⁰ Para mais detalhes sobre este recurso, cf. SILVANO, 2014, p. 40.

¹⁴¹ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 74.

¹⁴² Cf. COLLIN, 1997, p. 10.

¹⁴³ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 176.

¹⁴⁴ Heb. *kî a¹) ‘ên bammāwet b¹) zikrekā / a²) bišē’ól b²) mî yôdeh-llāk*.

¹⁴⁵ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 175. Cf. DAHOOD, 1965, v. 1, p. 38; DECLAISSÉ-WALFORD *et al*, 2014, p. 101.

¹⁴⁶ Cf. DECLAISSÉ-WALFORD *et al*, 2014, p. 101; KIDNER, 1980, v. 1, p. 76. Declaissé-Walford afirma que o Sl 25, por exemplo, tem todos os motivos penitenciais, mas não fora incluso nessa categoria pela Igreja (DECLAISSÉ-WALFORD *et al*, 2014, p. 101).

¹⁴⁷ Cf. RAVASI, 2012, p. 57; SCHAEFER, 2001, p. 75; VESCO, 2006, v. 1, p. 125.

¹⁴⁸ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 75.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 70–71.

¹⁵⁰ Cf. WEISER, 1994, p. 91.

¹⁵¹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 41.

¹⁵² Cf. GUNKEL, 1984, p. 202. Vesco diz que o verbo *bāhal* está associado ao terror e ao sofrimento moral (cf. Gn 45,3), enquanto *umlal* expressa o abatimento físico (cf. 1Sm 2,5; Is 19,8) (VESCO, 2006, v. 1, p. 125).

salmista (a mesma raiz verbal *bhl* é usada para ambos os sofrimentos)¹⁵³, ainda que não se possa concluir definitivamente isso¹⁵⁴. Doente, ele procura a cura (*rāpā*’, v. 3c), quer em sua súplica a Deus, quer junto a um liturgista, em uma derradeira chance para restabelecer-se¹⁵⁵. Todavia, a situação é grave, visto que esse quadro culmina em temor da proximidade da morte (cf. vv. 5-6) e em sofrimento intenso (cf. vv. 7-8)¹⁵⁶.

Mas, então, o salmista muda repentinamente, declarando sua confiança de que “YHWH ouviu sua oração” (vv. 9b.10)¹⁵⁷. Muitos salmos de súplica contêm tais fórmulas com o verbo *šāma*’, “ouvir”, no perfeito (cf. Sl 31,23; cf. 22,25; 28,6; 34,7; 66,19)¹⁵⁸, que expressam a certeza do orante de que, nas palavras de Ravasi, “YHWH não o abandonou e que já estão escondidos na amargura do presente os germes da libertação, que é vista já em vigor”¹⁵⁹, transformando “dor em alegria, desespero em confiança”¹⁶⁰. Tais expressões formulares podem ser resultado de uma iluminação interior do salmista¹⁶¹, reações a um oráculo com uma promessa de salvação, emitido por um sacerdote (como no episódio de Ezequias em Is 38,9-20)¹⁶² ou ainda palavras recitadas no Templo, após o suplicante ter sido curado¹⁶³, conforme o que é típico deste gênero literário¹⁶⁴.

Não há consenso quanto à época de composição do salmo. Devido às afinidades com os oráculos de Jeremias (cf. Sl 6,2 com Jr 10,23-24), Terrien supõe que este salmo era conhecido pelo profeta, que o teria usado, já que, nos textos de ambos, há o confronto com “os altos funcionários do Reino de Judá em seu declínio”¹⁶⁵ sob Manassés (2Rs 21,2-7), para o salmista, e depois de Josias, para o profeta¹⁶⁶. Kraus afirma, porém, que as semelhanças entre os textos não significam dependência, pois, em ambos, “há fórmulas e imagens

¹⁵³ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 149.

¹⁵⁴ Cf. CURTIS, 2012, p. 11; KIDNER, 1980, v. 1, p. 77.

¹⁵⁵ Cf. GERSTENBERGER, 1991, p. 83.

¹⁵⁶ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 69, 75.

¹⁵⁷ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 161; WEISER, 1994, p. 92.

¹⁵⁸ Cf. KIDNER, 1980, v. 1, p. 78; KRAUS, 1993, v. 1, p. 257-258.

¹⁵⁹ “[...] Il Signore non abbandona e che già nell’amarezza del presente sono nascosti i germi della liberazione, che è vista già in atto” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 162, *tradução nossa*).

¹⁶⁰ “La fede há uma forza che tramuta il dolore in gioia, la disperazione in fiducia” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

¹⁶¹ Cf. KIDNER, 1980, v. 1, p. 78; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 180.

¹⁶² Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 257-258. Cf. SCHAEFER, 2001, p. 75.

¹⁶³ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 75.

¹⁶⁴ Cf. tópico 3.2.1.1. *supra*.

¹⁶⁵ “Both the psalmist and the prophet faced the high functionaries of the kingdom of judah in its decline. Both reacted strongly against the political syncretism under Manasseh (for the psalmist; 2 Kgs 21:2-7), after the death of Josiah (for the prophet).” (TERRIEN, 2003, pos. 1853-1857, *tradução nossa*).

¹⁶⁶ *Ibid.*

convencionais que são comuns”¹⁶⁷. Em contrapartida, Ravasi situa o salmo no pós-exílio, associando-o a ritos contra enfermidades praticados em Israel¹⁶⁸.

3.4.1.3. Comentário exegético-teológico

No salmo, há elementos em oposição, recurso tradicional na BH¹⁶⁹, como graça e pecado, “eu” (do salmista) e “tu” (Deus), e, finalmente, vida e morte¹⁷⁰. Subjaz aqui também a ideia de que YHWH, a quem o suplicante se dirige, é o Deus da vida e, portanto, oposto à morte¹⁷¹.

É nessa situação de morte que o orante se encontra, explicitada pela relação sinonímica e paralelística de *Šē’ôl* (v. 6b) com “morte” (v. 6a). Possivelmente o termo aqui se refira ao Submundo bíblico¹⁷², cujo imaginário, para Ravasi, era o de um lugar tenebroso, indesejável, distante de Deus, para onde se ia de modo irreversível, que, apesar de estar presente em praticamente todo o AT¹⁷³ (e em descrições do Submundo nas literaturas do OPA)¹⁷⁴, é diferente da escatologia otimista de Daniel, por exemplo¹⁷⁵. Segundo Sarna, o salmista entende que ninguém que se acha no *Šē’ôl* se lembra de YHWH nem pode louvá-lo¹⁷⁶. Esse motivo aparece também em outros salmos (cf. Sl 88,12-13; 115,17) e no restante da BH, como na oração do rei Ezequias (Is 38,16c.18a.19a: “Portanto, [ó YHWH,] cura-me e faze-me viver [...] porque a¹) o *Šē’ôl* b¹) não pode dar graças nem a²) a morte b²) te louvar [...] [somente] a³) os vivos, os vivos, b³) [esses] podem te louvar”)¹⁷⁷. Por isso, se o suplicante morresse, não poderia mais agradecer a YHWH e relatar aos seus companheiros piedosos o ato de generosidade que este lhe fizera¹⁷⁸, uma vez que, como diz Vesco, “a morte, sendo impura, não pode louvar a Deus”¹⁷⁹. Apesar de se saber que o orante não imergiu, de fato, no *Šē’ôl*, já que afirma se lembrar de Deus, algo que não ocorre no reino dos mortos¹⁸⁰, seu

¹⁶⁷ “Será difícil mantener que este salmo depende del libro de Jeremías [...]. Más bien, habrá que senñar que tanto em el Sal[mo] 6 como em el libro de Jeremías hay fórmulas e imágenes convencionales que son comunes.” (KRAUS, 1993, v. 1, p. 254, *tradução nossa*).

¹⁶⁸ RAVASI, 1981, v. 1, p. 149.

¹⁶⁹ Cf. DIAS DA SILVA, 2003, p. 245.

¹⁷⁰ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 76.

¹⁷¹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 43.

¹⁷² Conforme STADELMANN, 2015, p. 179, “[*Šē’ôl* aqui] é a imagem do reino dos mortos”.

¹⁷³ Cf. tópico 2.3.2. *supra*.

¹⁷⁴ Sobre “terra sem retorno” no OPA, cf. tópico 1.2.1. *supra*.

¹⁷⁵ RAVASI, 1981, v. 1, p. 159–161.

¹⁷⁶ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 43.

¹⁷⁷ Heb. *wětahălîmēnî wěhahăyēnî* [...] *kî* a¹) *lō’ Šē’ôl* b¹) *tôdekā* a²) *māwet* b²) *yěhalələkkā* [...] a³) *hay hay hū’* b³) *yôdekā* (cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 43).

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 41–43.

¹⁷⁹ “La mort étant impure ne peut pas louer Dieu (Is 38,18)” (VESCO, 2006, v. 1, p. 126, *tradução nossa*).

¹⁸⁰ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 73-74.

sufrimento, possivelmente uma doença, é tão terrível que, segundo Ravasi, já se considera “[n]a periferia do reino da morte”¹⁸¹.

A semântica de *šě’ól* como túmulo é igualmente evocada, de maneira poética, não realista, para conotar a tragédia da morte que silencia a adoração a YHWH por parte do suplicante, separando-o de Deus e do próximo e pondo fim à sua existência¹⁸².

Entretanto, para Grogan, deve-se enfatizar mais um temor do salmista de, com a morte, ser cortado da vida religiosa e da adoração a Deus no Templo do que uma reflexão propriamente sobre o pós-morte¹⁸³. Ravasi confirma esse ponto de vista. Para ele, “a ânsia de permanecer em vida se identifica, assim, com o desejo de permanecer na comunidade de Deus, louvando o seu nome, a perene memória de seus gestos salvíficos”¹⁸⁴, representada pelas raízes *zkr* e *ydh*, relativas ao “memorial” (*zēker*) e à “oferta de ações de graças” (*tôdâ*) respectivamente¹⁸⁵. Portanto, o que a morte tem de mais grave não é a decomposição do ser humano, mas sua separação da relação com Deus¹⁸⁶.

Porém, esse desligamento do culto não importa somente ao suplicante, mas também a YHWH, pois este perderá uma de suas testemunhas, que não poderá mais adorá-lo¹⁸⁷. Mas isto não é uma barganha com Deus, e, sim, um apelo ao interesse do próprio YHWH na adoração dos homens, quando se lembram dele e o louvam¹⁸⁸.

O orante sente a distância de YHWH, cujo ápice é a ausência divina na descrição de sua angústia nos vv. 7-8¹⁸⁹. Não é por acaso que o Tetragrama está ausente também nestes versículos¹⁹⁰. Apesar disso, ele busca esta presença divina através da invocação do nome de YHWH (vv. 2-5)¹⁹¹.

Como a angústia pessoal lhe sobreveio, mudando-lhe o estado, do mesmo modo, deseja provocar uma mudança em YHWH através de sua oração, algo implícito no verbo *šûb*, “voltar” (v. 5a)¹⁹². Ele aguarda que Deus saia da sua ira (*’āp*, v. 2a; *hāmâ*, v. 2b) para o seu

¹⁸¹ “Si comprende, allora, anche l’incubo che una malattia grave crea: essa ci introduce nella periferia del regno della morte” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 160, *tradução nossa*).

¹⁸² Cf. KIDNER, 1980, v. 1, p. 77.

¹⁸³ GROGAN, 2008, p. 60.

¹⁸⁴ “L’ansia di restare in vita si identifica così col Desiderio di restare in comunione con Dio, ‘lodando’ il suo nome, a perene ‘memoria’ dele sue gesta salvifiche” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 160, *tradução nossa*).

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Cf. DAHOOD, 1965, v. 1, p. 38; RAVASI, 1981, v. 1, p. 160.

¹⁸⁷ Cf. BRUEGGEMANN *et al*, 2014, p. 48.

¹⁸⁸ Cf. DECLAISSÉ-WALFORD *et al*, 2014, p. 104.

¹⁸⁹ Cf. SCHAEFER, 2001, p. 76.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*

¹⁹² Cf. *Ibid.*

amor leal (*hesed*, v. 5b), da correção (*nākaḥ* no *hifil*, v. 2a; *yāsar* no *piel*, v. 2b) para a cura (*rāpā*, v. 3c)¹⁹³. É nessa direção que o suplicante coloca suas poucas e últimas energias, buscando na oração a presença de Deus e a resposta deste à sua queixa¹⁹⁴.

O suplicante vê a resposta à sua angustiada situação nos vv. 9-11, quando Deus intervém e os ímpios, responsáveis pela humilhação do salmista (cf. v. 8), vão embora (*yāšubû*, v. 11b) conturbados (*yibbāhālû*, v. 11a) e envergonhados (*yēbōšû*, v. 11a.b)¹⁹⁵, no sentido de que terão o resultado contrário do que esperavam¹⁹⁶. YHWH, assim, humilha seus inimigos, fazendo com que retrocedam. Dahood, porém, vê aqui um “retorno” dos ímpios ao *Šē’ôl*, a adequada destinação deles, como aparece em alguns lugares da BH, como no Sl 9,18a (“Voltem os ímpios diretamente para o *Šē’ôl*”)¹⁹⁷. O salmista acentua a dramaticidade do que ocorreu com seus inimigos pelos jogos de palavras com as formas do verbo *bāhal*, “perturbar(-se)” (vv. 3d.4a.11a), insinuando, talvez, que eles, antes a causa do terror do orante, serão aterrorizados por Deus¹⁹⁸; e também entre os verbos *šûb*, “voltar, retornar”, (vv. 5a.11b), e o verbo *bûš*, (vv. 11a.b), apontando que Deus responderá à oração lhes causando vergonha, metonímia para derrota¹⁹⁹.

Assim, nas palavras de Ravasi, esta simples e estilisticamente pobre oração consegue, “de lamentação individual, se expandir em uma invocação que o povo inteiro pode elevar ao seu Deus ou os que sofrem, de qualquer terra e de qualquer época, podem lançar ao Deus silencioso e aparentemente ausente.”²⁰⁰

3.4.1.4. Conclusão

Apesar de se mostrar de forma discreta, sem a mesma profusão de sinônimos e imagens de outros salmos (cf. Sl 49 e 88), é possível deduzir, deste poema, algumas representações do *Šē’ôl*. O primeiro retrato é de um lugar de morte (cf. v. 6a), possivelmente imaginado como um Submundo, ao qual o orante já se considera próximo em razão de sua doença mortal (implícito no verbo *rāpā*, “curar”, v. 3c), onde, distante de Deus, não poderá mais louvar a YHWH (cf. v. 6b). O silêncio de YHWH na descrição de sua angústia (vv. 7-8)

¹⁹³ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁶ Cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 271.

¹⁹⁷ DAHOOD, 1965, v. 1, p. 39 Cf. também Jó 1,21; 30,23; 34,15; Ec 3,20-21; 5,14; 12,7.

¹⁹⁸ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 149.

¹⁹⁹ Cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 270-271.

²⁰⁰ “La supplica semplice e stilisticamente modesta [...], da lamentazione individuale si espande in un’invocazione che l’intero popolo può elevare al suo Dio o che tutti i sofferenti di ogni terra e di ogni época potranno lanciare al Dio silencioso e aparentemente assente” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 149, *tradução nossa*).

sugere ainda a imagem de túmulo, uma das acepções semânticas do Šē'ól. Finalmente, uma representação implícita é a do Šē'ól como destinação dos ímpios (cf. v. 11b).

3.4.2. Salmo 9

3.4.2.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente. Sobre a morte do filho ^(a) . Salmo de Davi.	1	<i>lammēnaššēah 'almût labbēn mizmôr lēdāwid.</i>
Louvo[-te] ^(b) , ó YHWH, com todo o meu coração; relatarei todas as tuas maravilhas.	2a 2b	<i>'ôdeh YHWH bēkol-libbî 'āsappērâ kol-niplē'ôtékâ.</i>
Alegrear-me-ei e regozijar-me-ei em ti; cantarei teu nome, ó Altíssimo.	3a 3b	<i>'esmēhâ wē'e'elšâ bāk 'āzammērâ šimkâ 'elyôn.</i>
Quando meus inimigos voltaram atrás, tropeçaram e pereceram em ^(c) tua presença.	4a 4b	<i>bēšûb-'ôybay 'āhôr yikkāšlû wēyō'bdû mippānēkâ.</i>
Porque cumpriste o meu direito e a minha causa; sentas no trono [e] julgas [com] justiça.	5a 5b	<i>kî-'āsītâ mišpāṭi wēdinî yāšabtâ lēkissē' šôpēṭ ṣedeq.</i>
Repreendes os pagãos ^(d) , fazes perecer o ímpio e apagas o nome deles para sempre e eternamente.	6a 6b	<i>gā'artâ gôyim 'ibbadtâ rāšâ' šēmām māhîṭâ lē'ôlām wā'ed.</i>
[Quanto] aos inimigos ^(e) , acabaram [em] ruínas perpetuamente e arrastaste as cidades; a memória deles mesmos pereceu.	7a 7b	<i>hā'ôyēb tammû ḥōrābôt lānešah wē'ārîm nātaštâ 'ābad zikrām hēmmâ.</i>
Mas YHWH é entronizado para sempre; o seu trono, ele estabeleceu para o direito.	8a 8b	<i>waYHWH lē'ôlām yēšēb kônēn lammišpāṭ kis'ô.</i>
E ele [mesmo] julga o mundo com justiça; ele ajuíza as nações com retidão.	9a 9b	<i>wēhû' yišpōṭ-tēbēl bēšedeq yādîn lē'ummîm bēmēšārîm.</i>
YHWH é abrigo ao oprimido, um abrigo para os tempos de tribulação.	10a 10b	<i>wîhî YHWH mišgāb laddāk mišgāb lē'ittôt baššārâ.</i>
E os que conhecem o teu nome confiam em ti, pois não abandonas aqueles que te buscam, YHWH.	11a 11b	<i>wēyibṭēhû bēkâ yôdē'e šemekâ kî lō'-'āzabtâ dōršēkâ YHWH.</i>
Cantai a YHWH, aquele que habita [em] Sião; relatai entre os povos suas empreitadas.	12a 12b	<i>zammērû laYHWH yōšēb šîôn haggîdû bā'ammîm 'ālilôtāyw.</i>
Pois pede [contas] dos [delitos] de sangue, deles se lembra; não se esquece do clamor dos pobres ^(f) .	13a 13b	<i>kî-dōrēš dāmîm 'ôtām zākār lō'-šakah ṣa'āqat ('āniyyîm) ['ānāwîm].</i>
Agracia-me, YHWH; vê minha aflição, [que vem] daqueles que me odeiam.	14a	<i>ḥānēnēni YHWH rē'eh 'onyî miššōn 'āy</i>
Levanta-me dos portões da morte.	14b	<i>mērômēmî mišša'ārē māwet.</i>
Para que relate todos os teus louvores nos portões da filha de Sião	15a	<i>lēma'an 'āsappērâ kol-tēhillātēkâ bēša'ārē bat-šîôn</i>
[e] me regozije em tua salvação.	15b	<i>'āgîlâ bišû'ātekâ.</i>
Os ímpios estão afundados na cova [que] prepararam, naquela rede, que esconderam, ficou preso o seu pé.	16a 16b	<i>ṭābē'û gôyim bēšaḥat 'āsû bērešet-zû ṭāmānû nilkdâ raglām.</i>
YHWH se fez conhecido [pelo] direito [que] cumpre; na [própria] obra de suas mãos o ímpio se enlaça. <i>Higaion.</i>	17a 17b	<i>nōda' YHWH mišpāṭi 'āsâ bēpō'al kappāyw nôqēš rāšâ' higgāyôn selâ.</i>
Voltem os ímpios diretamente ^(h) para o Šē'ól; todos os pagãos que esquecem de Deus.	18a 18b	<i>yāšûbû rēšâ'im liŠ'ôlâ kol-gôyim šēkēhē 'ēlôhîm.</i>
Porque ele não se esquecerá perpetuamente do necessitado; [e] a esperança dos pobres ⁽ⁱ⁾ [não] perecerá para a eternidade.	19a 19b	<i>kî lō' lānešah yiššākah 'ebyôn tiqwat ('ānāwîm) ['āniyyîm] tō'bad lā'ad.</i>
Levanta-te, YHWH; não prevaleça o homem [mortal].	20a	<i>qûmâ YHWH 'al-yā'ōz 'ēnōš</i>
Que os pagãos sejam julgados diante de tua face.	20b	<i>yiššāpēṭû gôyim 'al-pānēkâ.</i>

Põe, ó YHWH, medo neles; 21a *šîtâ YHWH môrâ lâhem*
 que saibam os ímpios que eles são homens [mortais]. *Selâ*. 21b *yēdě'û gôyim 'ēnôš hēmâmâ sselâ*.

- (a) De significado ainda debatido, a tradução da expressão *'almût labbēn* seguiu a sugestão de Ross, “Set to ‘the Death of a Son’”²⁰¹, talvez uma referência ao tom do cântico.
- (b) Lição da LXX, *exomologēsomaí soi kýrie*²⁰², “confessarei a ti, ó Senhor”, concorda com o estilo das súplicas e ações de graças do restante do livro (cf. Sl 86,12; 138,1)²⁰³, embora esta tenha entendido o verbo em questão, *yādâ* no grau *hifil*, como “confessar”, e não “louvar”, significado adotado nesta tradução.
- (c) A preposição inseparável *min*, “desde”, sendo usada no sentido de causa ou consequência²⁰⁴.
- (d) *Gôyim*, lit. “nações”, mas adotou-se aqui “pagãos” por causa da conotação negativa, no texto, do termo²⁰⁵.
- (e) *Hā'ôyēb* é entendido como coletivo, daí *tammû* estar no plural²⁰⁶.
- (f) O *Kētîb* traz *'āniyyîm*, “pobres”, enquanto o *Qērê* corrige para *'ānāwîm*, “humildes”. Adotou-se aqui o *Kētîb*.
- (g) Sarna afirma que *selâ* e *higgāyôn* são rubricas técnicas para execução instrumental²⁰⁷. *Higgāyôn* especificamente sinaliza, no cântico, “aquilo que deve ser pronunciado” (*nehgâ*)²⁰⁸, aparecendo novamente no Sl 92,4²⁰⁹.
- (h) Como a palavra *liš'ôlâ* é composta pela preposição inseparável *Lamed*, cujo sentido é “para, em direção a”²¹⁰, e pelo sufixo *He diretivo*, de sentido similar²¹¹, o resultado seria a repetitiva e cacofônica tradução “para para o *Šē'ôl*”. Porém, se supondo um reforço semântico do autor bíblico nessa expressão hebraica, optou-se por traduzi-la como “diretamente para o *Šē'ôl*”.
- (i) Ocorre o contrário do v. 13b, com o *Kētîb* mostrando *'ānāwîm* e o *Qērê*, *'āniyyîm*. Por coerência com v. 13b, adotou-se o *Qērê*.

3.4.2.2. Análise literária

Embora, neste trabalho, o Sl 9 seja analisado em separado por conter o termo *Šē'ôl*, e por, também, sua forma sugerir um poema independente, como entende Stadelmann²¹², a maioria dos comentadores o tratam como uma unidade com o Sl 10²¹³. Dentre os motivos para isso, destacam-se a) a LXX considerá-los um único salmo²¹⁴; b) o Sl 9 terminar com *selâ*, termo que aparece somente no meio dos textos em outros salmos²¹⁵; c) o Sl 10 ser um dos poucos do quinto livro do saltério a se iniciar sem sobrescrito²¹⁶; d) ambos formarem um acróstico alfabético quase completo²¹⁷; e) conterem semelhanças de estilo e de vocabulário²¹⁸; e f) formarem quatro blocos, cada um contendo uma estrutura quiástica, orientada por temas e

²⁰¹ ROSS, 2011, v. 1, p. 299.

²⁰² Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 210.

²⁰³ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 266.

²⁰⁴ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 210.

²⁰⁵ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 208.

²⁰⁶ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 266.

²⁰⁷ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 54.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*

²¹⁰ Cf. LAMBDIN, 1973, p. 22.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 51–52.

²¹² STADELMANN, 2015, p. 191.

²¹³ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 50.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 50–51.

²¹⁵ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 302.

²¹⁶ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 51.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*

²¹⁸ Cf. BRUEGGEMANN *et al*, 2014, p. 63.

formas próprios²¹⁹. Porém, isso não significa que não haja dificuldade nessa reunião, como o fato de, no Sl 9, preponderar a ação de graças, enquanto no Sl 10, o lamento²²⁰. Talvez isso tenha impellido o compilador do livro a dividi-los em dois textos²²¹.

Em se tratando do Sl 9, a estrutura pode ser definida assim: 1) o orante dá graças a YHWH pela ajuda concedida (vv. 2-5); 2) YHWH é o juiz das nações (vv. 6-9); 3) YHWH é fortaleza para os oprimidos (vv. 10-11); 4) proclamação de gratidão pela ajuda experimentada (vv. 12-15); 5) as nações caíram pelos juízos de YHWH (vv. 16-17); e 6) petição para que Deus julgue as nações (vv. 18-21)²²².

Percebe-se que a temática gira em torno da 1) salvação dos oprimidos e pobres nas mãos inimigas; e do 2) juízo e senhorio universal de YHWH²²³. A tradução apresentada, porém, não seguiu esse esquema para a delimitação das estrofes, mas, sim, a ordem do acróstico alfabético.

Aceita-se, entre os pesquisadores, que o gênero deste salmo seja o de ação de graças individual²²⁴, discernido pelos elementos presentes nos vv. 2-5.14.15²²⁵.

Ross afirma que o salmista expressa “ação de graças a Deus por punir os ímpios opressores e defender o oprimido, mas se torna uma oração para o justo juiz de toda a terra para, mais uma vez, vindicar os oprimidos”²²⁶, possivelmente em uma crise de tempos de guerra, como as com os filisteus, arameus ou amonitas²²⁷. A razão do julgamento divino sobre os ímpios é expressa por um jogo de palavras com o verbo *dāraš* (cf. vv. 11b.13a)²²⁸, que tem os sentidos de “buscar (a YHWH)” (cf. Sl 77,3), mas, também, “pedir contas (do sangue de alguém)” (cf. Gn 9,5)²²⁹.

Para Schökel, o salmo foi composto possivelmente no período pós-exílico babilônico²³⁰.

²¹⁹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 51; TERRIEN, 2003, pos. 2189-2197.

²²⁰ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 214.

²²¹ Cf. BRUEGGEMANN *et al*, 2014, p. 63.

²²² Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 303.

²²³ Cf. *Ibid.* No Sl 10, encontra-se o último tema, 3) o malvado, seguro de si mesmo, é uma tentação para os fracos (cf. *Ibid.*).

²²⁴ Cf. STADELMANN, 2015, p. 191.

²²⁵ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 303, embora esse veja também elementos do gênero de súplica nos vv. 18-21 (*Ibid.*, p. 303-304).

²²⁶ “This psalm is a psalm of thanksgiving to God for punishing the wicked oppressors and defending the oppressed; but it turns into a prayer for the righteous judge of the whole earth to once again vindicate the oppressed.” (ROSS, 2011, v. 1, p. 302, *tradução nossa*).

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 53.

²²⁹ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *drš*.

²³⁰ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 217.

3.4.2.3. Comentário exegético-teológico

O salmista disse que sua canção de gratidão a YHWH (cf. v. 2-3) se dá porque seus inimigos retrocederam (*běšûb-`ôybay`āhôr*, “Quando meus inimigos voltaram atrás”, v. 4a), tropeçaram (*yikkāšlû*, v. 4b) e foram mortos pela presença de YHWH (*wěyō`bdû mippānēkâ*, “e pereceram em tua presença”, v. 4b). Para Schökel, essas expressões apontam uma situação militar, em que há uma expulsão, retirada e destruição dos inimigos, cuja causa foi uma decisão judicial (*kî-`āsītā mišpāṭî wēdîni*, “Porque cumpriste o meu direito e a minha causa”, v. 5a)²³¹.

Tem-se aqui um juízo de YHWH, detalhado nos vv. 5-13. YHWH se colocou como justo juiz para o salmista (cf. v. 5), matando (*`ibbadtâ*, lit. “destruindo”) os ímpios (*rāšā`*) (v. 6a; cf. v. 4) e apagando a lembrança de quem eram (*šēm*, lit. “nome”, v. 6b), resultando em destruição de suas cidades e morte deles mesmos (cf. v. 7)²³².

Todavia o orante, por meio de motivos e imagens já conhecidos, situa este julgamento divino também em uma dimensão maior, a de YHWH como criador e rei da História²³³. Para Hossfeld, o reinado de YHWH é retratado dessa forma pelo título de *`elyôn* (v. 3b), “em que [ele] é apontado como rei dos deuses, que está entronizado na montanha do mundo²³⁴ e seu trono tem lugar em Sião”²³⁵, em Jerusalém, de onde exerce seu domínio eternamente²³⁶. O uso do verbo *gā`ar*, “repreender”, “falar insultuosamente com alguém”²³⁷ (v. 6a), característico de textos que ecoam o motivo do *Chaoskampf*, encontrado, na literatura de Ugarit, na mítica luta entre Baal e Yam, e, em Israel, na entre YHWH e o mar, *yām* (cf. Is 17,13; 66,15; Na 1;4)²³⁸, sugere que as ações divinas não se restringem somente ao indivíduo (cf. v. 6), mas abarcam dimensões cósmicas (cf. v. 9)²³⁹.

O salmista continua reafirmando que este julgamento é justo (*šedeq*, v. 9a), porque sentiu a opressão (*dāk*, v. 10a) e a calamidade (*šārâ*, v. 10b) que os ímpios lhe causaram²⁴⁰. Ele é parte daqueles que buscaram YHWH (*dōršêkâ YHWH*, v. 11b) e, como tais, relata os

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 218.

²³² Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *`bd*.

²³³ Cf. HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 82.

²³⁴ Sobre este motivo, cf. tópico 1.6.1. *supra*.

²³⁵ “Er (JHWH) heisst der ‘Höchste’ (Sl 9,3), insofern er Götterkönig ist, der auf dem Welberg thront und diesen Thronitz als ‘Zionsthroner’ (9,12.15)” (HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 82, *tradução nossa*).

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *g`r*.

²³⁸ Cf. HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 82; SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 52. Sobre este motivo, cf. tópico 1.6.5. *supra*. Cf. sua presença também nos Sl 18 e 89, nos respectivos tópicos 3.4.4. e 3.4.11. *infra*.

²³⁹ Cf. HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 82, 86.

²⁴⁰ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 53.

grandes feitos de Deus, diante da congregação (v. 12), pedindo para que YHWH sirva-lhes como *dōrēš dāmîm*, lit. “aquele que busca os sangues” (v. 13a; cf. Gn 9,5; Sl 72,14; Ez 3,18.20), isto é, uma espécie de justiceiro ou vingador (cf. Nm 35; Dt 19,6.12; Js 20,3.5; 2Sm 14,11) dos delitos praticados contra os “pobres”, *’āniyyîm* (v. 13b), outra denominação para o grupo citado no v. 11b²⁴¹. Assim, o orante possuía confiança de que não seria abandonado por YHWH (cf. v. 11), o que se concretizou com o juízo sobre os ímpios (cf. vv. 18-21).

Nos vv. 14 a 21, o autor começa uma súplica a YHWH para que esse atentasse para a situação em que vivia (v. 14a), que agora é mais dramática. Ele está às “portas da morte” (*ša ’ārê māwet*, v. 14b) e precisa ser resgatado (verbo *rômam*, lit. “elevar[-se]”) de lá (v. 14b). Somente assim poderá retornar às portas da filha de Sião (*ša ’ārê bat-šîôn*, v. 15a), isto é, à população de Jerusalém, onde realmente deveria estar, relatando (verbo *sapar* no *piel*, “narrar”, v. 15a) esse juízo não somente para Israel (Sião) (cf. v. 15a), mas, também, para as nações (cf. v. 12b), alegrando-se na salvação de YHWH (cf. v. 15b)²⁴².

Por outro lado, os ímpios que fizeram maquinações (*rešet-zû tāmānû*, lit. “rede que esconderam”, v. 16b), possivelmente contra o salmista e seus companheiros, foram julgados, ao caírem nelas mesmas (cf. v. 16a), havendo aqui possivelmente a circunstância de suas morte, recuo e destruição, causadas por YHWH como forma de juízo contra eles (cf. vv. 4-5). Assim, o salmista pede para que seus inimigos “voltem ao *Šē’ôl*” (*yāšûbû rešā’îm liŠ’ôlâ*, v. 18a), isto é, morram, o que tornaria evidente o fato de não serem nada mais que “mortais” (*’ēnôš*, lit. “homem fraco”²⁴³, vv. 20a.21b).

Ao usar novamente o verbo *šûb*, “voltar” (cf. v. 18a), citado anteriormente (cf. v. 4a), o suplicante insinua, conforme Schökel, que o que era uma retirada militar se transformou em algo maior, “a descida ao reino da morte”²⁴⁴. Contudo, a morte deles não é surpresa para o suplicante, porque, como Schökel aponta, já estavam “na fossa” (*šaḥat*, v. 16a), um dos sinônimos de *Šē’ôl*²⁴⁵. Portanto, ao morrerem e irem ao *Šē’ôl*, nada mais fazem senão voltar para lá (cf. v. 18a), para o estado de maldade, opressão e impiedade em que se encontravam.

Pode-se pensar também que o autor tenha escolhido *šûb* como uma referência à expressão que caracteriza o Submundo israelita em Jó 7,9c.10a (“assim [é] a¹) quem desce ao

²⁴¹ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 220.

²⁴² Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 53.

²⁴³ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *’ēnôš*.

²⁴⁴ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 221.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 221–222. (cf. tópico 2.2.3. *supra*).

Šě'ól, b¹) não subirá [jamais], b²) **não voltará mais** a²) para a sua casa”)²⁴⁶, que, além de lembrar a denominação do Submundo babilônico, “terra sem retorno” (*eršetû la târi*), expressa a crença, compartilhada pelo restante do OPA, de que não se retorna do Šě'ól²⁴⁷.

Mais do que apontar para o realismo do salmista na descrição do Submundo, já que são comparadas realidades míticas (“portões da morte”, v. 14b) com físicas (“portões de Sião”, v. 15a), alude-se à concepção de Submundo como uma cidade (comum na literatura mesopotâmica e cananea²⁴⁸). O olhar de Deus é a raiz de vida e morte, com a cidade inferior destinada para os injustos, e Jerusalém, a cidade santa, em que há a vida e a presença de Deus, para os justos²⁴⁹.

Por fim, é implícita, na contraposição anterior, a imagem da Montanha Cósmica (na referência a Sião), cujas bases estão no Submundo (Šě'ól), similar ao imaginário cananeu em torno da morada de El na montanha que chegava até 'arş, o Submundo²⁵⁰. Daí, também, o uso da linguagem de movimento ascendente vertical (existente nas literaturas próximo-orientais²⁵¹) para se chegar lá, onde está a proteção divina²⁵².

3.4.2.4. Conclusão

O Šě'ól é retratado no salmo como um Submundo, um lugar para o qual se vai e não se retorna. Ele é apontado também como um lugar preferível para os ímpios, adversários do salmista (vv. 18).

É possível perceber também alusões à imagem da Montanha Cósmica e à perspectiva mítica do eixo vertical e de ascensão, presentes na menção da “morte” (o Submundo embaixo), seguida de “Sião” (monte acima, no qual fica o Templo de Deus), e no uso do verbo “levantar” para o movimento do orante daquele para este lugar.

3.4.3. Salmo 16

3.4.3.1. Tradução e notas de crítica textual

Miktam ^(a) de Davi.	1a	<i>miktām lēdāwid</i>
Guarda-me, Deus, porque me refugio em ti.	1b	<i>šomrēni 'ēl kî-hāsîtî bāk.</i>

²⁴⁶ Heb. *kēn* a¹) *yôrēd Šě'ól* b¹) *lō' ya 'āleh / b²) lō'-yāšūb 'ôd* a²) *lēbêtô*. (cf. tópico 2.3.2.2. *supra*).

²⁴⁷ Cf. tópico 1.2.1. *supra*.

²⁴⁸ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 223 (cf. tópicos 1.2.3., 1.3.3. e 1.4.3. *supra*). Sobre Šě'ól como cidade, cf. tópico 2.3.2.2. *supra*.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*

²⁵⁰ Cf. tópico 1.3.2. *supra*.

²⁵¹ Cf. tópicos 1.2.2 e 1.6.3. *supra*.

²⁵² Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 31, 223.

Digo ^(b) a YHWH: tu és meu senhor ^(c) , não possuo bem além de ti ^(d) .	2a 2b	<i>'āmart laYHWH 'ādōnāy 'attā tōbātī bal-'ālēkā.</i>
Aos santos, que estão no Submundo ^(e) , [a]os nobres, [eu possuía] estima por eles ^(f) . [Mas] se multiplicaram suas tristezas, quando foram após outro[s] [deuses]; não ofereço [mais] libações de sangue [para] eles, nem levarei seu[s] nome[s] em meus lábios.	3a 3b 4a 4b 4c	<i>liqdōšīm 'āšer-bā'āreš hēmmā wē'addîrê kol-ḥepšî-bām. yirbû 'aššēbôtām 'aḥēr mähārū bal-'assîk niskêhem middām ûbal-'eššā' 'et-šēmôtām 'al- šēpātāy.</i>
YHWH, a porção de meu quinhão, meu cálice: tu és o que restaura o meu lote. As linhas [divisórias] caem, para mim, em [lugares] agradáveis. Até mesmo a herança que [recai] para mim é bela.	5a 5b 6a 6b	<i>YHWH mēnāt-ḥelqî wēkōsî 'attā tōmîk gōrālî. ḥābālîm nāplû-lî bannē'imîm 'ap-naḥlālāt šāprā 'ālāy.</i>
Bendigo YHWH, que me aconselha. Até mesmo [durante] as noites me corrige [em] meu interior. Ponho YHWH diante de mim sempre; pois, [estando ele] à minha direita, não serei abalado.	7a 7b 8a 8b	<i>'ābārēk 'et-YHWH 'āšer yē'āšānî 'ap-lélôt yissērūnî kilyôtāy. šiwwūtî YHWH lēnegdî tāmîd kî mûmînî bal-'emmôt.</i>
Por isso, meu coração está alegre e minha glória regozija-se; até mesmo meu corpo habitará seguro. Porque não abandonarás a minha alma ao Šē'ól, nem permitirás que teu piedoso veja a cova. Faz-me saber o caminho da vida; junto à tua presença há abundância de alegria, à tua direita, delícias eternamente.	9a 9b 10a 10b 11a 11b 11c	<i>lākēn šāmah libbî wayyāgel kēbōdî 'ap-bēšārî yiškōn lābeṭaḥ. kî lō'-ta'āzōb napšî liŠ'ól lō'-tittēn ḥāsîdkā lir'ôt šāḥat. tōdî'ēnî 'ōrah ḥayyîm šōba' šēmāḥôt 'et-pānēkā nē'imôt bîmînkā nešaḥ.</i>

- (a) Das diversas interpretações dadas à palavra (um poema inscrito na pedra, um salmo dourado, epíteto de Davi, um salmo expiatório ou denominação de alguma coleção perdida), a primeira parece ser a mais plausível (cf. Jr 2,22)²⁵³.
- (b) A LXX, a *Vulg.* e diversos manuscritos hebraicos leem *'āmart* como *'āmartî*, “eu disse”, leitura adotada por Schökel e, como este, foi traduzida aqui no presente²⁵⁴.
- (c) Sobre o termo *'ādōnāy*, cf. nota (a) do Sl 86 *infra*.
- (d) Estranha expressão, os editores da BHS e Ross sugerem a correção para *bil'adekā* ou *bil'ādēkā*, “além de ti”²⁵⁵. Porém, parece não fazer sentido. Sarna²⁵⁶, seguindo Dahood²⁵⁷, opta por “não há [ninguém] acima de ti”, baseado no textougarítico *mlkn.aliy[n.]b'l tptn.win.d'lnh*, “nosso rei é Baal, o vitorioso/ nosso juiz a quem não há quem supere” (KTU 1.3 V, 43-44).
- (e) A palavra *'ereš* possui, aqui, o sentido de “Submundo”, e está em função sinonímica em relação a *Šē'ól*, característica da poesia²⁵⁸.
- (f) O v. 3b parece corrompido, especialmente a palavra *wē'addîrê*, que encontra-se no estado construto, “os nobres de”, o que não faz sentido. Ross propõe a correção *'addîrîm*, sem a conjunção inicial e um retorno ao estado absoluto²⁵⁹, leitura adotada aqui.

3.4.3.2. Análise literária

O texto se encontra bastante corrompido²⁶⁰, especialmente nos vv. 3-4²⁶¹, como pode ser percebido pela métrica variante em toda a sua extensão²⁶².

²⁵³ Cf. CRAIGIE, 1983, p. 154; DAHOOD, 1965, v. 1, p. 87.

²⁵⁴ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 271–273.

²⁵⁵ ROSS, 2011, v. 1, p. 397.

²⁵⁶ DEL OLMO LETE, 1981, p. 201.

²⁵⁷ DAHOOD, 1965, v. 1, p. 87.

²⁵⁸ Cf. tópico 2.2.3.6. *supra*.

²⁵⁹ ROSS, 2011, v. 1, p. 397.

Todavia, após o sobrescrito (v. 1a), a estrutura do poema pode ser dividida tematicamente como segue: 1) afirmação de fé em YHWH (vv. 1b-2); 2) os correligionários do salmista e os idólatras (vv. 3-4); 3) testemunho de bênção (vv. 5-6); 4) hino de louvor (vv. 7-8); 5) afirmação de livramento da morte e vida com YHWH (vv. 9-11)²⁶³. Kraus sugere uma divisão temática semelhante, mas unindo as estrofes 3) e 4)²⁶⁴.

Sobre o versículo com *Šē'ōl* (v. 10), o termo é equiparado à “cova”, *šāḥāt*, por um paralelismo binário trimembre, como segue: “Porque a¹) não abandonarás b¹) minha alma ao c¹) *Šē'ōl*, / a²) nem permitirás que b²) teu piedoso c³) veja a cova”²⁶⁵.

Kraus e outros classificam o poema como súplica individual²⁶⁶, ainda que, por vezes, o orante se dirija a YHWH na terceira pessoa, como no vv. 2.5.10, e não na segunda, como em salmos desse gênero²⁶⁷. Schökel e outros, porém, inserem-no entre os salmos de confiança, um subgênero da súplica individual²⁶⁸.

Os pesquisadores não são unânimes quanto ao contexto vital e a datação do salmo²⁶⁹. Alguns, entendendo literalmente o sobrescrito (v. 1a), o atribuíam a Davi, inclusive situando seu contexto no episódio dos sacerdotes estrangeiros de Nobe (cf. 2Sm 26,6-19)²⁷⁰.

Outros o situam logo depois do retorno do exílio babilônico, devido a similaridades com outros livros bíblicos²⁷¹, como Kraus, que o compara ao Deutero-Isaías, pela relação com as ideias de sacrifícios aos deuses (v. 4; cf. Is 57,5), distribuição de terras (v. 5; cf. 65,3-7) e atmosfera de alegria (vv. 9-11; cf. 62,4)²⁷². Já Ravasi vê analogia com algumas concepções e linguagem da mensagem de Jeremias, como YHWH ser a porção do fiel nos vv. 1b.2a.5 e em Lm 3,24²⁷³. Schökel sustenta algo semelhante, afirmando ser uma profissão de fidelidade a YHWH de um levita ou sacerdote (cf. Ex 29; Lv 8; 21; Nm 8)²⁷⁴, mas sem atribuir datação²⁷⁵.

²⁶⁰ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 275; WEISER, 1994, p. 121.

²⁶¹ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 362–363.

²⁶² Cf. *Ibid.*

²⁶³ Estrutura proposta, com pequenas modificações, por DECLAISSÉ-WALFORD *et al.*, 2014, p. 176 e TERRIEN, 2003, pos. 2779-2791.

²⁶⁴ KRAUS, 1993, v. 1, p. 363.

²⁶⁵ Heb. *kī a¹) lō'-ta'āzōb b¹) napšī c¹) lišē'ōl / a²) lō'-tittēn b²) ḥāsīdkā c²) lirē'ōt šāḥat* (cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 72).

²⁶⁶ KRAUS, 1993, v. 1, p. 363. Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 70; STADELMANN, 2015, p. 208.

²⁶⁷ KRAUS, 1993, v. 1, p. 363.

²⁶⁸ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 276. Cf. SCHAEFER, 2001, p. 98; WEISER, 1994, p. 121.

²⁶⁹ SABOURIN, 2010, p. 268–269.

²⁷⁰ Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 286.

²⁷¹ Cf. SABOURIN, 2010, p. 269.

²⁷² KRAUS, 1993, v. 1, p. 364. Cf. SABOURIN, 2010, p. 269.

²⁷³ RAVASI, 1981, v. 1, p. 286.

²⁷⁴ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 275.

²⁷⁵ *Ibid.*

Outros, porém, pensam que o salmista era um dos *hāsīdīm* (v. 10b; cf. *qēdōšīm*, v. 3a), do período helenístico, cuja religião veterotestamentária estava em litígio com os novos cultos daquele momento²⁷⁶.

Sabourin, por fim, aponta uma terceira interpretação, a que vê refletido no salmo o culto e os conflitos do período pré-exílico²⁷⁷, viés adotado, com algumas variações, por Weiser²⁷⁸ e Dahood²⁷⁹. O primeiro autor entende que o salmista seja um israelita que, em seu “culto pré-exílico da festa da aliança”²⁸⁰, expressou uma confissão pessoal dizendo “o que significa para ele o encontro com Deus no santuário”²⁸¹, que YHWH era seu tudo (cf. v. 2b), seu quinhão e seu cálice (da festa) (cf. v. 5a), não se imaginando separado de Deus²⁸². Já o segundo atribui o salmo a um cananeu convertido ao javismo, no qual confessa sua nova fé (cf. v. 2) e abjura os deuses anteriores (cf. vv. 3-4), enumerando, em seguida, as bênçãos que lhe daria YHWH (cf. vv. 5-11)²⁸³, já que, segundo afirma, o estilo e a linguagem são semelhantes aos dos textos cananeus (ugaríticos e fenícios)²⁸⁴. Outros, porém, o situam no pós-exílio babilônico, como Stadelmann²⁸⁵, ou ainda no período persa, como Goldingay, entendendo que as “linhas” (v. 6a) se refiram, por metonímia, às demarcações de terras para os que vinham do Exílio²⁸⁶.

3.4.3.3. Comentário exegetico-teológico

Adotando-se a situação do pré-exílio babilônico, é possível afirmar, juntamente com Stadelmann, que o tema da imortalidade, de alguma forma, se faz presente no salmo²⁸⁷. Porém, não há como saber mais detalhes²⁸⁸.

Além de túmulo, se *šāhāt* for interpretada como “corrupção”, e talvez também Submundo, o *Šē’ól* é entendido pelo salmista, segundo Vesco, como um lugar banido da graça divina, por isso “o ‘fiel’ de Deus (Sl 16,10) não será abandonado ao *Šē’ól*. Ele não vai ver a cova [v. 10b]. O *Šē’ól* é o lugar do qual a ação de graças é banida (Sl 6,6). Este é o lugar onde

²⁷⁶ SABOURIN, 2010, p. 269.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ WEISER, 1994, p. 125.

²⁷⁹ DAHOOD, 1965, v. 1, p. 87.

²⁸⁰ WEISER, 1994, p. 122.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 122–123.

²⁸³ DAHOOD, 1965, v. 1, p. 87.

²⁸⁴ *Ibid.* Embora Avishur afirme que essas semelhanças não são prova de autoria ou influência cananeia, já que há elementos e fórmulas comuns entre os textos bíblicos e as fontes semíticas (AVISHUR, 1994, p. 27–28).

²⁸⁵ STADELMANN, 2015, p. 208.

²⁸⁶ Cf. GOLDINGAY, 2006, v. 1, p. 231.

²⁸⁷ STADELMANN, 2015, p. 208.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*

os ímpios voltam (Sl 9,18). O justo não tem lá como o seu lugar”²⁸⁹. Por isso o orante, como parte dos piedosos de YHWH (*hāsîd*, pertencimento implícito no v. 10b²⁹⁰), será livre de ir ao Šē’ôl.

Alguns autores, porém, tentaram explicar como isso se daria. Dahood sugeriu algum tipo de arrebatamento, como os de Enoque (cf. Gn 5,24) e Elias (cf. 2Rs 2,1), entendendo o termo *hayyîm*, “vida” (v. 11a), sob a concepção cananea de vida eterna junto aos deuses²⁹¹. Outros viram até mesmo a ressurreição dos mortos, caso a palavra *šahat*, “cova”, fosse interpretada como “corrupção” (seguindo a LXX), o que colocaria o texto em sintonia com o NT (cf. At 2,25; 13,35)²⁹². Para Schökel, porém, essa “imortalidade” se dá no vínculo entre o salmista e YHWH²⁹³. A presença de YHWH lhe é “agradável” (*ně’imôt*, v. 11c), o que o leva “a descobrir ou a vislumbrar ou a suspeitar a imortalidade e incorruptibilidade”, como ocorre no Sl 49,16²⁹⁴. Tal ideia, embora não seja exclusivamente israelita, já que aparece também em outros lugares do OPA²⁹⁵, é fortalecida pela afirmação de que ninguém nem nada, nem mesmo a morte, representada pelo Šē’ôl e pela fossa (*šāḥāt*, v. 10b), poderia tirar o orante da mão de YHWH, pois há aqui, respectivamente, uma relação de piedoso (*hāsîd*, v. 10b) e dono (*’ādôn*, v. 2a)²⁹⁶. A morte é superada pela fidelidade e confiança que ele possui para com Deus²⁹⁷.

De entendimento similar ao de Schökel, Weiser acrescenta que qualquer tentativa de explicação, como as de Dahood e outros, apesar de não serem implausíveis, são improváveis por não coincidirem com o propósito do salmista, que é o de não dar destaque a essa questão²⁹⁸. Talvez ele não quisesse, segundo Weiser, “ser acusado de paganismo, adotando a crença na ressurreição dos mortos, que era característica dos cultos dos deuses da vegetação”²⁹⁹. Ele, então, afirma a existência de uma ligação “eterna” com YHWH, mas não

²⁸⁹ “un ‘fidèle’ de Dieu (Ps 16, 10) ne sera pas abandonné au Shéol. Il ne verra pas la fosse. Le Shéol est le lieu d’où est bannie l’action de grâce (Ps 6, 6). C’est là que retournent les impies (Ps 9, 18). Le juste n’y a pas sa place.” (VESCO, 2006, v. 1, p. 186, *tradução nossa*).

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*

²⁹¹ Como a oferta de vida eterna de Anat a Aqhat (cf. KTU 1.17 VI,27-29; DAHOOD, 1965, v. 1, p. 91).

²⁹² WEISER, 1994, p. 125.

²⁹³ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 283.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Por exemplo, um suplicante babilônico já afirmara que se sentia plenamente satisfeito andando na luminosa presença de Marduk (cf. LENZI, 2011, p. 322–323).

²⁹⁶ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 283.

²⁹⁷ WEISER, 1994, p. 124–125.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 125.

²⁹⁹ *Ibid.* Sobre o de Baal e Mot nos textos ugaríticos cf. tópico 1.6.4. *supra*.

detalha como isso aconteceria³⁰⁰, algo que lhe era oculto³⁰¹. Portanto, conforme ainda esse autor, “a morte e o mundo inferior não são mais nenhum obstáculo intransponível que possa romper essa comunhão de vida”³⁰².

Mesmo interpretando as afirmações de comunhão e alegria na presença de YHWH em termos culturais, não escatológicos, Weiser toma a expressão *’ōrah hayyîm*, “caminho da vida” (v. 11a), no seguinte sentido:

O da comunhão de vida com Deus continuada mesmo além da morte, o da plenitude da salvação cuja forma futura ainda está oculta ao poeta. Mas o próprio Deus tirará o véu deste mistério, e só então o salmista poderá participar da suprema plenitude da felicidade na presença de Deus e da feliz comunhão com ele (cf. v. 11b). Eternas são as delícias que a mão de Deus lhes tem preparado (cf. v. 11c).³⁰³

Porém, seguindo outra direção, Ravasi entende que a expressão era

[...] uma metáfora oriental e quase universal para definir o itinerário da existência terrena, especialmente do ponto de vista ético. Nessa perspectiva, o tema entra na literatura sapiencial cujo projeto fundamental é precisamente o de traçar um ‘caminho para a vida’ (cf. Pr 2,19; 5,5-6; 6,26; 10,17). No discurso egípcio de Petosiris, lemos: ‘guiá-lo-ei pelo caminho da vida, o bom caminho daqueles que obedecem a deus: feliz é aquele que é levado por ele de seu coração. Aqueles que têm um coração estável no caminho de deus têm sua existência na terra. Aqueles que têm grande temor do deus na alma, tem grande felicidade na terra.’ O símbolo não é, em si mesmo, imortal; pelo contrário, os textos sapienciais citados se satisfazem em delinear um caminho de vida sereno na terra.³⁰⁴

3.4.3.4. Conclusão

O *Šě’ól* aparece neste salmo como um lugar contrário à presença de YHWH, já que é descrito como um lugar de tristeza (cf. v. 4a), em contraposição ao de delícias e alegrias sem fim, na presença de YHWH (cf. v. 11).

O uso de “fossa” (*šahat*) em paralelo a *Šě’ól* (v. 10) é significativo porque o termo pode possuir contornos de sepulcro, como em outros salmos (cf. Sl 9,16; 30,10; 49,10; 55,24), em contraposição ao “lote” ou “herança”, que é a presença de YHWH (cf. v. 5).

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*, p. 125–126.

³⁰² *Ibid.*, p. 125. Para Weiser, apesar de a interpretação do NT não ser condizente com o entendimento original do salmo (diferentemente do que pensava Harris; cf. HARRIS, 1961, p. 132), está na mesma base dele, na medida em que se funda na “crença inabalável no poder da vida de Deus, que com a ressurreição do Cristo venceu definitivamente a morte.” (WEISER, 1994, p. 125).

³⁰³ WEISER, 1994, p. 126.

³⁰⁴ “Il cammino della vita è una metafora orientale e quasi universale per definire l’itinerario dell’esistenza terrena, colto però soprattutto sotto il profilo etico. In questa prospettiva il motivo entra nella letteratura sapienziale il cui progetto fondamentale è appunto quello di tracciare una ‘via per la vita’ (cf. Pr 2,19; 5,5-6; 6,26; 10,17). Nel discorso egiziano di Petosiris si legge: ‘Ti guiderò verso la via della vita, la via buona di chi obbedisce a Dio: felice chi è condotto su di essa dal suo cuore! Chi ha il cuore stabile sulla via di Dio, ha la sua esistenza sicura sulla terra. Chi ha nell’anima un grande timore di Dio ha una grande felicità sulla terra’. Il simbolo non è, di per sé, immortalistico, anzi i testi sapienziali citati si accontentano di delineare il percorso sereno della vita terrena.” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 298, *tradução nossa*).

Ainda que não seja possível fazer, a partir somente desse salmo, uma descrição detalhada da representação do *Šē'ól* como Submundo, como ocorre com outros salmos (cf. Sl 88, por exemplo), pode-se supor que tal acepção já se encontra incluída no termo.

3.4.4. Salmo 18

3.4.4.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente; sobre o servo de YHWH, sobre Davi, que disse a YHWH as palavras deste cântico, quando livrou-o YHWH da mão de todos os seus inimigos e da mão de Saul ^(a) .	1	<i>lamnaššēah lē'ebed YHWH lēdāwid 'āšer dibber laYHWH 'et-dibrē haššīrā hazzō't bēyôm hiššīl-YHWH 'ôtô mikkap kol- 'ōybāyw ūmīd šā'ul.</i>
E disse:	2a	<i>wayyō'mar</i>
Amo-te, ó YHWH, minha força.	2b	<i>'erhomkā YHWH hizqī.</i>
YHWH é meu penedo,	3a	<i>YHWH sal'ī</i>
minha fortaleza,	3b	<i>ūmēšūdātī</i>
meu libertador,	3c	<i>ūmēpalēṭī</i>
meu Deus,	3d	<i>'ēlī</i>
minha rocha;	3e	<i>šūrī</i>
nele confio,	3f	<i>'eḥseh-bô</i>
meu escudo e poder da minha salvação, meu refúgio.	3g	<i>māginni wēqeren-yiš'ī mišgabbī.</i>
[Ele é] louvável,	4a	<i>mēhullāl</i>
[por isso] invoco YHWH,	4b	<i>'eqrā' YHWH</i>
e dos meus inimigos serei salvo.	4c	<i>ūmin-'ōybay 'iwwāšē'a.</i>
Envolveram-me as cordas da morte;	5a	<i>'āpāpūnī heblē-māwet</i>
e as torrentes de Belial apavoraram-me.	5b	<i>wēnahālē bēlī'al yēba'ātūnī.</i>
As cordas do <i>Šē'ól</i> me rodearam;	6a	<i>heblē Šē'ól sēbābūnī</i>
as armadilhas da morte me assaltaram.	6b	<i>qiddēmūnī mōqšē māwet.</i>
Quando eu estava em opressão, clamei [a] YHWH,	7a	<i>baššar-lī 'eqrā' YHWH</i>
ao meu Deus gritei.	7b	<i>wē'el-'ēlōhay 'āšawwē'a</i>
[Ele] ouviu, de seu templo, a minha voz	7c	<i>yīšma' mēhēkālō qôlī</i>
e o meu grito chegou à sua presença, aos seus ouvidos.	7d	<i>wēšawē'ātī lēpānāyw tābô' bē'oznāyw.</i>
Então, oscilou	8a	<i>wattigē'aš</i>
e tremeu o Submundo ^(b) ;	8b	<i>wattirē'aš hā'āreš</i>
os fundamentos dos montes se agitaram	8c	<i>ūmōsēdē hārīm yirgāzū</i>
e se estremeceram,	8d	<i>wayyitgā'āšū</i>
pois ele se indignou contra eles.	8e	<i>kī-ḥārā lô.</i>
Subiu uma fumaça de suas narinas;	9a	<i>'ālā 'āsān bē'appô</i>
e, de sua boca, um fogo consumidor,	9b	<i>wē'ēs-mippīw tō'kēl</i>
brasas se acenderam dele.	9c	<i>geḥālīm bā'ārū mimmennū.</i>
Ele curvou os céus	10a	<i>wayyēt sāmāyim</i>
e desceu;	10b	<i>wayyērad</i>
e [havia] uma escuridão debaixo de seus pés.	10c	<i>wa'ārāpel taḥat raglāyw.</i>
E montou um querubim	11a	<i>wayyirkab'al-kērūb</i>
e voou;	11b	<i>wayyā'ōp</i>
e deslizou ^(c) sobre as asas do vento.	11c	<i>wayyēde'al-kanpē-rūaḥ.</i>
Estabeleceu as trevas [como] seu esconderijo;	12a	<i>yāšet ḥōšek sitrô</i>
[era] uma tenda ao seu redor o ajuntamento de águas,	12b	<i>sēbibôtāyw sukkātô ḥeškat-māyim</i>
nuvens [carregadas] dos céus.	12c	<i>'ābē šēḥāqīm.</i>
Do brilho [que havia] diante dele,	13a	<i>minnōgah negdô</i>
suas nuvens [carregadas] se tornaram granizo e brasas de fogo.	13b	<i>'ābāyw 'ābrū bārād wēgaḥālē- 'ēš.</i>
Então YHWH tremeu nos céus;	14a	<i>wayyarē'em baššāmāyim YHWH</i>

e o Altíssimo emitiu sua voz^(d).

E enviou suas flechas
e espalhou [os inimigos];
e, com muitos raios, foram confundidos.
Então apareceram os canais de águas
e se descobriram os fundamentos do mundo
por causa do teu tremor, ó YHWH;
por causa da rajada de vento de tuas narinas.
Lançou a sua mão desde o alto;
me tomou
e me retirou das muitas águas.
Livrou-me fortemente dos meus inimigos^(e) e dos que me odeiam,
pois eram mais fortes do que eu.
Assaltaram-me no dia da minha aflição,
mas YHWH foi meu amparo.
E me retirou para um [lugar] espaçoso;
me livrou,
pois se agradou de mim.

YHWH me retribuiu conforme a minha justiça;
conforme a pureza das minhas mãos recompensou-me.
Porque guardei os caminhos de YHWH
e não procedi impiedosamente [para] com meu Deus.
Porque todos os seus juízos estão diante de mim;
e seus estatutos não afastarei de mim.
E fui íntegro [para] com ele;
e me preservei da minha iniquidade.
Por isso, recompensou-me YHWH, conforme a minha justiça,
conforme a pureza das minhas mãos,
[que estão] diante de seus olhos.
Para com o piedoso, ages benignamente;
para com o homem íntegro, ages integralmente.
Para com o puro, ages puramente;
e para com o perverso, ages tortuosamente.
Porque tu salvas o povo pobre;
e os [que têm] olhos altivos rebaixas.
Porque tu acendes a minha lâmpada; YHWH,
meu Deus, fazes brilhar as minhas trevas.
Porque, contigo, avanço [contra] uma tropa;
pulo [sobre] uma muralha.
Este [é] o Deus cujo caminho [é] íntegro;
a palavra de YHWH [é] provada,
é escudo para todos que se refugiam nele.

Porque, quem é Deus além de YHWH?
e quem é rocha senão nosso Deus?
Este [é] o Deus que me revestiu de força;
tornou íntegro o meu caminho.
Aquele que fez meus pés como [os da] corça;
e me estabeleceu nos meus [lugares] altos.
Aquele que adestrou a minha mão para a guerra;
[assim], meus braços pressionam um arco de bronze.
Deste-me o escudo de tua salvação;
e a tua destra me segurou,
e a tua humildade me fez crescer.
Alargaste os meus passos debaixo de mim;
e meus calcanhares não vacilaram.
Persegui meus inimigos
e os alcancei;

14b *wē'elyōn yittēn qōlō bārād*
wēgahālē- 'ēš.
15a *wayyišlah hiššāyw*
15b *waypīšēm*
15c *ūbērāqīm rāb wayēhummēm.*
16a *wayyērā 'ū 'āpīqē mayim*
16b *wayyiggālū mōsdōt tēbēl*
16c *migga 'ārātkā YHWH*
16d *minnišmat rūah 'appekā.*
17a *yišlah mimmārōm*
17b *yiqqāhēnī*
17c *yamšēnī mimmayim rabbīm.*
18a *yaššilēnī mē'ōybi 'āz ūmiššōnē' ay*
18b *kī- 'āmēšū mimmennī.*
19a *yēqaddēmūnī bēyōm- 'ēdī*
19b *wayhī-YHWH lēmiš 'ān lī.*
20a *wayyōšī 'ēnī lammerhāb*
20b *yēhallēšēnī*
20c *kī hāpēš bī.*

21a *yigmēlēnī YHWH kēšidqī*
21b *kēbōr yāday yāšīb lī.*
22a *kī-šāmartī darkē YHWH*
22b *wēlō '-rāša 'tī mē 'ēlōhāy.*
23a *kī kol-mišpātāyw lēnegdī*
23b *wēhuqqōtāyw lō '- 'āsīr mennī.*
24a *wā 'ēhī tāmīm 'immō*
24b *wā 'eštammēr mē 'āwōnī.*
25a *wayyāšēb-YHWH lī kēšidqī*
25b *kēbōr yāday*
25c *lēneged 'ēnāyw.*
26a *'im-hāsīd titēhassād*
26b *'im-gēbar tāmīm tittammām.*
27a *'im-nābār titbārār*
27b *wē'im- 'iqqēš titpattāl.*
28a *kī- 'attā 'am- 'ānī tōšī 'a*
28b *wē 'ēnayim rāmōt tašpīl.*
29a *kī- 'attā tā 'īr nērī YHWH*
29b *'ēlōhay yaggīah hāškī.*
30a *kī-bēkā 'āruš gēdūd*
30b *ūbē 'lōhay 'ādalleḡ-šūr.*
31a *hā 'ēl tāmīm darkō*
31b *'imrat-YHWH šērūpā*
31c *māgēn hū 'lēkōl haḡōšīm bō.*

32a *kī mī 'ēlōah mibbalē 'ādē YHWH*
32b *ūmī šūr zūlātī 'ēlōhēnū.*
33a *hā 'ēl hamē 'azzērēnī ḡāyil*
33b *wayyittēn tāmīm darkī.*
34a *mēšawweh raglay kā 'ayyālōt*
34b *wē 'al bāmōtay ya 'āmīdēnī.*
35a *mēlammēd yāday lammilḡāmā*
35b *wēniḡātā qešet-nēḡūšā zērō 'ōtāy.*
36a *wattitten-lī māgēn yišē 'ekā*
36b *wīmīnkā tišē 'ādēnī*
36c *wē 'anwatkā tarbēnī.*
37a *tarḡīb ša 'ādī taḡtāy*
37b *wēlō ' mā 'ādū qarsullāy.*
38a *'erdōp 'ōybay*
38b *wē 'āssīgēm*

e não retornarei até que os destrua.	38c	<i>wēlō`-`āsūb`ad-kallōtām.</i>
Esmaguei-os	39a	<i>`emhāsēm</i>
[a ponto de] não poderem [mais] se levantar;	39b	<i>wēlō`-yuklū qūm</i>
caíram [por baixo] dos meus pés.	39c	<i>yippēlū taḥat raglāy.</i>
E cingiste-me com força para a guerra;	40a	<i>wattē`azzērēnī ḥayil lammilhāmā</i>
fizeste curvar debaixo de mim os que se levantaram contra mim.	40b	<i>takrī`a qāmāy taḥtāy.</i>
E, [dos] meus inimigos, deste-me o pescoço;	41a	<i>wē`ōybay nātattā llī `ōrep</i>
e exterminei os que me odeiam.	41b	<i>ūmēsānē`ay `ašmūtēm.</i>
Gritaram,	42a	<i>yēšawwē`ū</i>
mas não houve quem os salvasse;	42b	<i>wē`ēn-mōšī`a</i>
[clamaram] a YHWH,	42c	<i>`al-YHWH</i>
mas não lhes respondeu.	42d	<i>wēlō` `ānām.</i>
Esmiucei-os como pó diante do vento;	43a	<i>wē`ešḥāqēm kē`āpār `al-pēnē- rūaḥ</i>
limpei-os [para] fora como sujeira.	43b	<i>kēfīt ḥūšōt `ārīqēm.</i>
Livraste-me das contendias do povo,	44a	<i>tēpallēṭēnī mēribē `ām</i>
puseste-me por cabeça dos pagãos;	44b	<i>tēšīmēnī lērō`š gōyim</i>
um povo que não conheci me serviu.	44c	<i>`am lō`-yāda`tī ya`abdūnī.</i>
Quando ouviram-me, obedeceram-me;	45a	<i>lēšēma` `ōzen yiššāmē`ū lī</i>
os estrangeiros foram submissos a mim.	45b	<i>bēnē-nēkār yēkahšū-lī.</i>
Os estrangeiros desapareceram;	46a	<i>bēnē-nēkār yibbōlū</i>
e, de suas fortificações, fugiram com medo.	46b	<i>wēyahṛēgū mimmisgrōtēhem.</i>
YHWH vive	47a	<i>ḥay-YHWH</i>
e é bendita a minha rocha!	47b	<i>ūbārūk šūrī</i>
E exaltado [será] o Deus da minha salvação!	47c	<i>wēyārūm `ēlōhē yišē`ī.</i>
Este [é] o Deus que me dá [oportunidade de] vingança	48a	<i>ḥā`el hannōtēn nēqāmōt lī</i>
e sujeita povos debaixo de mim.	48b	<i>wayyadbēr `ammīm taḥtāy.</i>
Aquele que me livrou dos meus inimigos;	49a	<i>mēpallēṭī mē`ōybāy</i>
me exaltas sobre os que se levantaram contra mim,	49b	<i>`ap min-qāmāy tērōmēmēnī</i>
me livras do homem violento.	49c	<i>mē`iš ḥāmās taššūlēnī.</i>
Por isso, te louvarei entre os pagãos, ó YHWH,	50a	<i>`al-kēn `ōdkā baggōyim YHWH</i>
e ao teu nome cantarei.	50b	<i>ūlēšimkā `āzammērā.</i>
Aquele que engradece ^(f) [os atos de] salvação do seu rei	51a	<i>[magdil] (magdīl) yēšū`ōt malkō</i>
e pratica o amor [fiel] ao seu ungido,	51b	<i>wē`ōšeh ḥesed limšīḥō</i>
a Davi e à sua descendência, para sempre.	51c	<i>lēdāwid ūlēzar`ō`ad`ōlām.</i>

(a) O texto deste salmo foi preservado quase idêntico em 2Sm 22,1-51³⁰⁵.

(b) Para `ereš como “Submundo” e quase sinônimo de Šē`ō³⁰⁶.

(c) Apesar de 2Sm 22,11 e alguns manuscritos lerem wayyērā, “e se mostrou” ao invés de wayyēde, do TM (v. 11c), segundo o princípio *lectio difficilior potior*, essa última leitura seja possivelmente a forma mais antiga³⁰⁷. Por isso, foi adotada aqui.

(d) A expressão wēgahālē-`ēš foi, possivelmente, copiada por equívoco no v. 14 a partir do v. 13³⁰⁸. Daí a supressão dela na tradução.

(e) As leituras da LXX e da Pesh. apontam mē`ōybay, “dos meus inimigos”, em vez de mē`ōybī, “do meu inimigo” (v. 18), concordando também com o termo seguinte, miššōn`ay, “dos que me odeiam”³⁰⁹. Essa é a leitura adotada aqui.

(f) O *Kētib magdīl* e o *Qērē magdīl* possuem o mesmo significado, “engradece” (verbo *gadal*, “ser grande”, no grau *hifil*³¹⁰), exceto que o primeiro é *scripta plena*, enquanto o outro, *scripta defecta*.

³⁰⁵ Cf. TERRIEN, 2003, pos. 3028-3032.

³⁰⁶ Cf. tópico 2.2.3.6. *supra*.

³⁰⁷ Cf. CRAIGIE, 1983, p. 166, 169.

³⁰⁸ Cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 434.

³⁰⁹ Cf. *Ibid.*

³¹⁰ Cf. KÖHLER *et al.*, 1994, verbete *gdl*.

3.4.4.2. Análise literária

Stadelmann propõe a seguinte estrutura do salmo: 1) sobrescrito (v. 1); 2) invocação, louvor e expressão de confiança em Deus (vv. 2-4); 3) retrospectiva da aflição vivida, pedido a Deus, teofania, relato da salvação recebida (vv. 5-20); 4) motivos da salvação (testemunho de inocência, vontade de Deus, expressão de confiança) (vv. 21-31); 5) ação de graça pela intervenção divina e vitória (vv. 32-46); 6) louvor a Deus (vv. 47-51)³¹¹.

O salmo supera as convenções de gênero, pois incorpora partes de ação de graças e de reflexão (com ênfase na ação de libertação)³¹², que seriam, respectivamente, vv. 1-31 e vv. 32-51³¹³. Por causa de elementos ligados à monarquia e à teofania³¹⁴, especialmente nessa segunda parte³¹⁵, ele pode ser inserido também no gênero de salmos de realeza³¹⁶. Kraus considera a perícopes em que aparece o tema da teofania (cf. v. 8-16) como pertencente a um gênero independente devido à sua história peculiar³¹⁷.

A autoria, como na maioria dos salmos, é desconhecida. O sobrescrito a atribui a Davi; porém, ainda que isso não seja impossível, é bastante improvável, pois tal atribuição, segundo Schökel, “reflete o afã de apresentar Davi, entre outras coisas, como modelo de poeta religioso”³¹⁸. Por outro lado, esse comentador pensa que o autor deste e de outros salmos se atrela a diversos poetas que tomaram partes da legendária vida de Davi como inspiração para comporem seus salmos, os quais, por sua vez, serviram de repertório para outros que vieram posteriormente³¹⁹. Esses elementos indicam que o contexto vital do salmo era sua recitação pelo rei, o qual incorporava a figura de Davi como modelo para si, diante de sua comunidade³²⁰.

Por Davi ser usado como modelo de realeza em outras obras permeadas pela tradição deuteronomista, Schökel vê a influência dessa no salmo por meio do sobrescrito³²¹. Todavia, os elementos monárquicos e teofânicos apontam para o período pré-exílico³²². Kraus, que entende ser o salmo dois textos separados que sequer possuem unidade (algo sugerido pela

³¹¹ STADELMANN, 2015, p. 214–215.

³¹² Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 303.

³¹³ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 3397.

³¹⁴ STADELMANN, 2015, p. 217.

³¹⁵ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 397.

³¹⁶ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 303; STADELMANN, 2015, p. 217.

³¹⁷ KRAUS, 1993, v. 1, p. 397.

³¹⁸ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 303., p. 303.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 303–304.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, p. 303.

³²² Cf. STADELMANN, 2015, p. 217.

mudança abrupta de linguagem, por exemplo), vê traços da corrente deuteronomista na primeira parte (especialmente em v. 21) – o que aponta para, ao menos, uma ampliação posterior do texto –, e a segunda parte, de um período anterior³²³.

3.4.4.3. Comentário exegético-teológico

Segundo Hossfeld, o *Šē'ôl* é apresentado por meio de imagens complexas da Morte, do Caos e do Submundo³²⁴.

Comentando o v. 5, Gray afirma que “as figuras de linguagem da caça, particularmente da armadilha, são muito comuns nas orações por livramento dos inimigos e perseguidores e são usadas em uma variedade de modos diferentes. Na figura de linguagem aqui, ‘Morte’ se mostra sendo personificada como um caçador que capturou o salmista em suas cordas e o agarrou”³²⁵.

O imaginário da caça nas súplicas individuais³²⁶ deixa claro que a situação não é de combate aberto, mas o suplicante está envolvido em disputas travadas com trapaça e meios traiçoeiros de que lançam mão seus adversários³²⁷.

Ainda segundo Gray, a imagem personificada do *Šē'ôl* “é parte de um modelo mais amplo da batalha como uma caçada, uma conceptualização comum nos textos e na iconografia do OPA”³²⁸.

Tromp afirma que há outra personificação da morte e do *Šē'ôl* aqui como inimigos, interpretado como um *plurale excellentiae*³²⁹. Isso é perceptível pelos paralelismos entre o termo *'ôybāy*, “meus inimigos” (v. 4c), e a morte (v. 5a), e entre aquele mesmo termo (v. 18a) e as “muitas águas” (v. 17c), as quais, como se viu nos capítulos anteriores³³⁰, são uma referência às Águas Cósmicas e, de certa forma, também ao *Šē'ôl*³³¹. Esta expressão, juntamente com “torrentes de Belial” (*naḥălê bělî'al*, 5b) e *'ăpîqê mayim*, “canais de água” (v. 16a; cf. paralelismo com *môsdôt tēbēl*, “fundamentos do mundo”, v. 16b), para Ravasi,

³²³ KRAUS, 1993, v. 1, p. 397.

³²⁴ HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 126.

³²⁵ “Word-pictures of hunting, particularly trapping, are quite common in prayers for deliverance from enemies and persecutors and are used in a variety of different ways. In the word-picture here ‘death’ seems to be personified as a hunter who has caught the psalmist in his ropes and held him fast.” (GRAY, 2014, p. 70, *tradução nossa*).

³²⁶ Cf. Sl 116 (tópico 3.4.12. *infra*) e 141 (tópico 3.4.14. *infra*).

³²⁷ Cf. MILLER, 1997, p. 94.

³²⁸ “This belongs to part of a wider model of battle as a hunt, a common conceptualisation in ancient Near Eastern texts and iconography.” (GRAY, 2014, p. 70, *tradução nossa*).

³²⁹ TROMP, 1969, p. 115.

³³⁰ Para o uso de tal vocabulário na BH, cf. tópico 2.3.2.1. *supra*.

³³¹ Cf. HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 127; TROMP, 1969, p. 114. Cf. Sl 88, tópico 3.4.10. *infra*.

aludem também ao motivo da luta contra o Caos (ou *Chaoskampf*) (cf. Sl 29,3-4; 42,7-8; 77,17; 89,6-15; 93,3-4)³³², em que esse “é uma massa aquática incontrolável e que somente Deus pode bloquear (Gn 1,2.6-7; Jó 38,8-11)”³³³. Hossfeld destaca a presença do verbo *gā‘ar*, “repreender” (v. 16c), usado em outros lugares para a repreensão de YHWH ao mar com este resquíio mítico (cf. Sl 104,6; 106,9; Na 1,4; Is 50,2)³³⁴.

Assim, a descrição da angústia do orante (cf. v. 7), que, segundo Ravasi, está fundada no “simbolismo que adquire dimensões infernais e demoníacas, sendo o *Šē‘ól* colocado, como na cosmologia oriental, bem no abismo oceânico e dotado de rios infernais”³³⁵, se assemelha à encontrada em Jn 2,3-10³³⁶ e em outros salmos³³⁷.

3.4.4.4. Conclusão

O *Šē‘ól* possui, neste poema, a representação de Submundo (cf. v. 8b).

O Salmista enfatiza também a sua localização e os elementos relacionados a ela, como a profundidade do cosmo, abaixo da terra, as bases da montanha cósmica, junto às águas caóticas e a região antípoda do céu. Aponta as descrições do estado ou do ambiente do *Šē‘ól*, como a escuridão, a aquacidade, a caoticidade e a mortalidade.

Há também a representação sob a personificação na imagem dos inimigos (cf. v. 4).

3.4.5. Salmo 30

3.4.5.1. Tradução e notas de crítica textual

Salmo [com] cântico [para] a dedicação do templo; de Davi.	1	<i>mizmôr šîr-ḥānukkat habbayit lēdāwid.</i>
Exaltar-te-ei, ó YHWH,	2a	<i>‘ārōmimkā YHWH</i>
pois me socorreste	2b	<i>kî dillitānî</i>
e não permitiste que os meus inimigos se alegrassem sobre mim.	2c	<i>wēlō‘-šimmaḥtā ‘ōybay lî.</i>
Ó YHWH, meu Deus, gritei por ti	3a	<i>YHWH ‘ēlōhāy šiwwa‘tî ‘ēlēkā</i>
e me curaste.	3b	<i>wattirpā‘ēnî.</i>
Ó YHWH, fizeste subir do <i>Šē‘ól</i> a minha alma;	4a	<i>YHWH he‘ēlitā min-Šē‘ól napšî</i>
me vivificaste dentre os que desciam ^(a) ao buraco.	4b	<i>ḥiyyitānî (miyyōrdê) [miyyordî]-bôr.</i>

³³² Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 329.

³³³ “[...] [la morte] è [...] tratteggiata con simbolismi cosmici di tipo acquatico secondo un’antica mitologia cosmogonica (Sal 29,3-4; 42,7-8; 77,17-20; 89,6-15; 93,3-4; Gio 2,4; Ab 3,3-16) che delinea il caos come una massa acquatica incontrollabile e che solo Dio può bloccare (Gn 1,2.6-7, Gb 38,8-11).” (*Ibid.*, tradução nossa).

³³⁴ HOSSFELD *et al.*, 1993, v. 1, p. 127. Este verbo foi utilizado para expressar o mesmo motivo no Sl 9 (cf. tópico 3.4.2. *supra*).

³³⁵ “Il simbolismo può acquistare dimensioni infernali e demoniache, essendo lo sheol collocato dalla cosmologia orientale proprio nell’abisso oceanico e dotato di fiumi infernali.” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 329, *tradução nossa*).

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Cf. Sl 9 e 89, nos respectivos tópicos 3.4.2. *supra* e 3.4.11. *infra*.

Cantai a YHWH, todos os seus piedosos, e louvai ao seu santo memorial.	5a	<i>zamměřú laYHWH ĥsídāyw</i>
Pois sua ira [dura somente] um momento; [mas] sua [boa] vontade [dura] uma vida [inteira].	5b	<i>wěhódú lěžeker qodšó.</i>
À noite, deita-se a chorar, mas pela manhã [há gritos de] alegria.	6a	<i>kí rega ' bė' appó</i>
Eu, porém, dizia, quando [estava] em tranquilidade: não vacilarei jamais.	6b	<i>ĥayyím biršónó</i>
Ó YHWH, por tua [boa] vontade, preservaste forte a minha montanha;	6c	<i>bā 'ereb yālín bekí</i>
[quando] escondeste tua presença, fiquei perturbado.	6d	<i>wělabbōqer rinnā.</i>
	7a	<i>wa 'ānī 'āmartí bėšalwí</i>
	7b	<i>bal- 'emmóť lě 'ólām.</i>
	8a	<i>YHWH biršónkā he 'ēmadtā lēharēří</i>
		<i>'ōz</i>
	8b	<i>histartā pānėkā</i>
	8c	<i>ĥāyití nibĥāl.</i>
A ti, ó YHWH, clamo; para o meu Senhor suplicarei.	9a	<i>'elėkā YHWH 'eqrā'</i>
Que ganho [há] no meu sangue, quando eu descer à cova? Louvar-te-á o pó?	9b	<i>wě 'el- 'ādōnāy 'eĥannān.</i>
Ele anunciará a tua fidelidade? Ouve, ó YHWH, e agracia-me!	10a	<i>mah-beša ' bėdāmí bėřidití 'el-šāĥat</i>
Ó YHWH, seja para mim um auxiliador.	10b	<i>ĥāyódkā 'āpār</i>
Converteste meu lamento em dança para mim; removeste meu [pano de] saco e me cingiste [com] alegria!	10c	<i>ĥāyaggíd 'āmittekā.</i>
Para que a [minha] glória cante a ti e não se cale [jamais];	11a	<i>šěma ' -YHWH</i>
Ó YHWH, meu Deus, para sempre hei de te louvar!	11b	<i>wěĥānnēnī</i>
	11c	<i>YHWH ĥěyēĥ- 'ōzēr lí.</i>
	12a	<i>ĥāpaktā mispdī lēmāĥól lí</i>
	12b	<i>pittaĥtā šaqqí</i>
	12c	<i>wattě 'azzērēnī šimēĥā.</i>
	13a	<i>lěma 'an yězammerkā kābôd</i>
	13b	<i>wěłō ' yiddōm</i>
	13c	<i>YHWH 'elōĥay</i>
	13d	<i>lě 'ólām 'ódekkā.</i>

(a) Foram adotados aqui o *Kětib* do TM, *yórdē*, “os que descem”, e as lições da LXX, *tôn katabainóntōn*, e da *Pesh.*, *nĥty*, de igual significado³³⁸.

3.4.5.2. Análise literária

Excetuando-se o sobrescrito (v. 1), Kraus divide o salmo em três estrofes: 1) louvor a YHWH pelo livramento da enfermidade e do *Šě'ól* (vv. 2-4); 2) convite a todos os piedosos para que louvem a YHWH (vv. 5-6); descrição da cura e da ajuda recebida, terminando com um louvor (vv. 7-13)³³⁹. Sarna propõe uma divisão similar por tema³⁴⁰, mudando somente a estrofe 3), a qual desmembra em duas (vv. 7-10 e vv. 11-13)³⁴¹.

O salmo possui uma estrutura quiástica nos vv. 4-10: descer ao buraco (v. 4); júbilo (vv. 6.8); descer à cova (v. 10), com uma *inclusio* com o júbilo (vv. 2.12), e o clamor a YHWH (vv. 3.13)³⁴².

O v. 4 é binário trimembre, em que se destaca o paralelismo sinonímico entre o termo *Šě'ól* e *bôr*, “buraco” (“Ó YHWH, a¹) fizeste subir b¹) do *Šě'ól* c) a minha alma / a²) me

³³⁸ Cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 663; SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 140.

³³⁹ KRAUS, 1993, v. 1, p. 540.

³⁴⁰ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 138.

³⁴¹ Cf. *Ibid.*

³⁴² Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 290.

vivificaste b²) dentre os que desciam ao buraco”)³⁴³. O gênero do salmo é a ação de graças, como se pode perceber do estilo dos vv. 2.5.10.13³⁴⁴. A abertura (“Exaltar-te-ei, ó YHWH”, v. 1) e a conclusão (“hei de te louvar”, v. 13) também apontam para essa direção (cf. Sl 118,28)³⁴⁵.

No entanto, no tocante à calamidade que atormenta o salmista (vv. 2-4), se atrelam motivos similares aos dos salmos do gênero de súplica individual, como a descrição da doença (física ou psíquica) do suplicante, perseguição por inimigos, abandono por Deus e o sentir-se próximo da morte (física ou social)³⁴⁶. O salmista era provavelmente um indivíduo³⁴⁷ que relatou no poema tais circunstâncias de sua angústia³⁴⁸. Caso ele não recebesse a cura de YHWH (cf. v. 3), como no episódio de Ezequias (cf. Is 38,9-20)³⁴⁹, seria conduzido à morte³⁵⁰.

Outros comentadores, porém, veem aqui outro tipo de cura, a salvação do povo de sua opressão social, como aparece nos livros proféticos (cf. Jr 17,14; 30,17; Ez 37,12-14)³⁵¹. Nesse sentido, a voz do poeta, na primeira pessoa, identifica-se com a do povo israelita orante³⁵², como o fez a tradição judaica rabínica, situando o salmo na época de Ester, durante o período persa³⁵³. Schökel vê também referências ao Templo (cf. v. 1) e à recitação pública (cf. v. 5)³⁵⁴.

Assim, pode-se dizer que o salmo expressa a experiência de um indivíduo que, após ter sido libertado de um perigo mortal, agradece a YHWH na congregação, convidando também todos aqueles que experimentaram o amor divino (cf. v. 5) a se juntarem a ele no louvor³⁵⁵.

O sobrescrito “cântico [para] a dedicação do templo” (v. 1) indica que o salmo (como o Sl 29) é um hino de dedicação do santuário, situado na época de purificação do Templo

³⁴³ Heb. YHWH a¹) *he ‘ělītā* b¹) *mīn-šē’ōl* c) *napšī / a¹) ḥīyyītānī* b²) *miyyōrdē-bôr*. (cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 670). Sobre *bôr*, cf. tópico 2.2.3.1. *supra*.

³⁴⁴ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 138; VESCO, 2006, v. 1, p. 291.

³⁴⁵ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 138.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*

³⁴⁷ Cf. *Ibid.*

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*

³⁴⁹ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 451.

³⁵⁰ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 140; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 451.

³⁵¹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 140. Esse autor entende que o aspecto incompleto de alguns verbos (v. 9) não deve ser tomado como referência ao futuro, mas sim à narrativa de acontecimentos passados, ou a um pedido de que houvesse uma salvação futura ao modo daqueles para cujo louvor foi entoado o cântico (*Ibid.*, p. 138).

³⁵² Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 138.

³⁵³ Cf. *Ibid.*

³⁵⁴ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 451.

³⁵⁵ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 290; ROSS, 2011, v. 1, p. 665.

pelos macabeus (165 a.C.; cf. 1Mc 4,42-60), ou em época mais recuada, quando da restauração após o exílio babilônico (515 a.C.; cf. Esd 6,16-18; Ne 12,27-43)³⁵⁶.

3.4.5.3. Comentário exegético-teológico

Segundo Schökel, “a acumulação de antíteses e polaridades é o traço distintivo do poema”³⁵⁷ – como pranto / júbilo; coleta / favor; não vacilar / desconcerto; fossa / montanha; vida / abismo; vida / fossa; luto / dança; etc –, a qual se fundamenta na oposição da vida à morte³⁵⁸.

Para esse autor, o orante, ainda que já exultante em sua confiança em YHWH, de início apresenta o que o perturba: a morte, personificada nos *'ōybîm*, “inimigos” (v. 2c)³⁵⁹. Tromp sustenta tal representação, principalmente levando-se em conta a conexão do termo *'ōybîm* com o v. 4, que trata do livramento do *Šē'ōl*³⁶⁰, algo reforçado também pelo uso dos verbos de movimento ascendente em ambos os lugares: *dālā*, “retirar (água)” (v. 2b; cf. Ex 2,19)³⁶¹, e *ālā*, “subir”, que, no grau *hifil*, significa “fazer subir (alguém)” (v. 4)³⁶².

Esse perigo mortal (talvez uma doença) faz o salmista clamar a YHWH, pois se sente já às portas do *Šē'ōl*: encontra-se à beira do mundo dos mortos, mas é salvo de lá com o auxílio de YHWH (cf. v. 4)³⁶³. Já que qualquer falha na vida (uma doença, por exemplo) é uma forma de morte, o orante deseja escapar dela, representada pelo *Šē'ōl*, sendo, assim, urgente a intervenção divina, a fim de que não cesse de dar louvor a Deus³⁶⁴. Isso é reforçado pela simbólica de “tarde” (ou “noite”), *'ereb* (v. 6c) e da sepultura (vv. 4.10), expressões que conotam ira e castigo divinos, e de “manhã” (v. 6d), que figura a libertação e a saúde³⁶⁵. Apesar de “estar” nas profundezas da terra (cf. Dt 32,22; Sl 86,13; Jó 11,8), das quais não se volta (cf. Jó 7,9), a ajuda divina o tira, o “eleva” de lá (v. 4; cf. 1Sm 2,6), movimento já anunciado por ele no v. 2b³⁶⁶.

³⁵⁶ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 288. Sobre essas e outras hipóteses, cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 666.

³⁵⁷ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 452.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 452–453.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 454–455.

³⁶⁰ Cf. TROMP, 1969, p. 110–128.

³⁶¹ Cf. BROWN *et al.*, 2000, p. 194.

³⁶² Cf. *Ibid.*

³⁶³ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 140; VESCO, 2006, v. 1, p. 288–289.

³⁶⁴ VESCO, 2006, v. 1, p. 291–292.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 290–291.

³⁶⁶ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 140.

Alguns interpretam “minha alma” (*napšî*, v. 4a) como a vida do orante, que é resgatada do Šě’ôl, aquele que engole tudo que é vivo³⁶⁷. Outros veem neste termo uma referência ao próprio salmista, semelhante à expressão e ideia encontradas em Sl 16,10³⁶⁸. Assim, a doença e o Šě’ôl não equivalem a uma morte natural, em que o falecido descansa em sua cama, mas a uma morte e ida ao Šě’ôl atormentadoras, em que o defunto não encontra descanso.³⁶⁹ Sarna afirma que essa é uma metáfora para a opressão social³⁷⁰.

“Vivificaste-me dentre os que desciam ao buraco” (v. 4b) baseia-se na lição da LXX³⁷¹. O verbo *hāyâ*, “viver”, que na forma *piel* apresentada significa “vivificar”, pode ter o sentido, em alguns lugares da BH, de “salar”, “salvar” (cf. Sl 33,19; Nm 31,15; Jz 21,14)³⁷², como o confirma o paralelismo com *rāpā’*, “curar” (v. 3b)³⁷³. Portanto, “curar” aqui é, na realidade, “reviver”, algo da competência especificamente divina (cf. Dt 32,29; 2Rs 5,7; Os 6,2)³⁷⁴.

A preposição *min*, “de, desde” (v. 4b), pode ser entendida ou como “dentre” (no sentido partitivo, nossa leitura), ou como “mais que”, “melhor que” (no comparativo)³⁷⁵. Tendo essas informações em vista, Sarna interpreta que o orante ou foi salvo de dentre aqueles cujo destino era descer ao Šě’ôl (referenciado pelo seu sinônimo “buraco”), ou foi sarado mais que estes.³⁷⁶ Uma terceira interpretação possível é a baseada no *Qěré* do TM sobre o v. 4 (*yordî bôr*, “meu descer [ao] buraco”)³⁷⁷. Sarna afirma que, dessa forma, o autor pretende expressar o seguinte: “evitaste que eu descesse ao buraco.”³⁷⁸

Portanto, há três sentidos possíveis para o v. 4: 1) o autor foi salvo após já ter estado entre os que morreram; 2) foi curado de maneira melhor que aqueles que estão morrendo; 3) teve a morte evitada por YHWH. Hossfeld adota essa última interpretação, afirmando que “a doença da qual YHWH curou o orante [...] era realmente ‘morte’”³⁷⁹.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Cf. *Ibid.* Gr. *ésōsās me apō tōn katabainóntōn eis lákkon*, “salvaste-me daqueles que descem ao poço”.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Cf. KÖHLER *et al.*, 1994, verbete *h̄yh*.

³⁷⁴ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 140.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ “Hakavana hi: mana’ta mimeni milaredet el habor” (*Ibid.*, tradução nossa).

³⁷⁹ “Die ‘Krankheit’, von der JHWH den Beter ‘heilte’ [...], war nach eigentlich ‘der Tod’.” (HOSSFELD *et al.*, 1993, v. 1, p. 189, tradução nossa).

Vesco explica que “a morte significaria a ruptura da aliança” e é essa ruptura que o salmista não quer a qualquer preço³⁸⁰. O orante, em seu relacionamento com YHWH, tem o entendimento “canônico”³⁸¹ de que é, por natureza, o “Deus que ouve os apelos de seu povo ou de seus admiradores individuais”³⁸², fazendo-os “emergir de sua miséria como o Deus do Êxodo”³⁸³.

Esta ruptura se expressa na ideia de YHWH “esconder (*sātar*, no *hifil*) a face (*pānîm*)” (v. 8b) de sobre o orante, tornando-o “perturbado” ou “angustiado” (v. 8c), situação que seria revertida quando YHWH olhasse para ele (ou, como outros salmos expressam, “iluminasse (*’ûr*, no *hifil*) o rosto (*pānîm*)”³⁸⁴, cf. Sl 31,17). Comentando o Sl 143,7, que contém uma situação semelhante do salmista, próximo do Submundo, Sarna explica que “a ideia [...] é de que a vida do ser humano depende da providência permanente de YHWH; no momento em que YHWH para de iluminar sua face sobre ele, o ser humano é condenado à morte, [...] ao *šē’ôl*”³⁸⁵.

Assim, como entende Hossfeld, o orante se vê “já a caminho do *šē’ôl*, para o reino dos mortos, debaixo da terra, em meio à corrente incessante daqueles que tiveram que descer ao seu túmulo, como uma cisterna servindo como uma masmorra (cf. Jr 38,7.13)”³⁸⁶. Kraus afirma que, assim, *bôr* sintetiza em uma única palavra as imagens do sepulcro e do *šē’ôl*³⁸⁷.

O v. 10 retoma o motivo, comum a vários salmos e demais textos, da inexistência de louvor a YHWH entre os mortos (cf. Sl 6,6; 88,11-13; 115,17; Jó 7,7.21; Is 38,18)³⁸⁸. Para Sarna, o salmista tentou dizer aqui que, “com a sua morte, Deus perdeu um de seus fiéis, cuja existência se restringe a voluntariamente agradecer a Deus e a cantar seus louvores”³⁸⁹, e, assim, expressou simultaneamente “a concepção própria do poeta e o valor de sua vida, e

³⁸⁰ “La mort signifierait la rupture de l’alliance, de cette rupture le psalmiste ne veut à aucun prix.” (VESCO, 2006, v. 1, p. 292, *tradução nossa*).

³⁸¹ HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 189.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Sobre a expressão “iluminar o rosto”, cf. Sl 31, tópico 3.4.6. *infra*.

³⁸⁵ “Hara’yon [...] hu shehayei ha’adam t’luyiyim behasgahato hamatmedet shel Hashem; barega’ sheHashem mafisiyq leha’iyar ‘et panav ‘elav, nigzar ‘al ha’adam lamut [...], leShe’ol” (SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 262, *tradução nossa*).

³⁸⁶ “Er befand sich bereits auf dem Wege zur Scheol, d.h. zum Totenreich unter der Erde, inmitten des unaufhörlichen Stroms derer, die in ihr Grab wie in eine als Kerker dienende Zisterne (vgl. Jer 38,7.13)” (HOSSFELD *et al*, 1993, v. 1, p. 189, *tradução nossa*).

³⁸⁷ KRAUS, 1993, v. 1, p. 543.

³⁸⁸ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 141.

³⁸⁹ “Kavanat hamitpallel hi she’im moto yo’vad la’el ehad mey’re’av shekol kiumo mitmatseh birtsono lehodot la’el velashiyar ‘et t’hilato” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

também a centralidade da relação homem-Deus na vida do ser humano da época bíblica”³⁹⁰. Alguns veem também expressa aqui a crença de que Deus necessita do culto dos homens³⁹¹. Vesco diz que “a necessidade de ação de graças e de louvor divino exige que o vivente escape da morte, após a qual Deus não mais intervém”³⁹². Assim, segundo Schökel, os mortos “ficam sem voz singular (cf. v. 13) e coral (v. 5), e Deus fica sem seu louvor. Sobre esse fundo vazio destaca-se a voz jubilosa do salmista”³⁹³. Porém, continua, “todo o poema nega de fato esse silêncio estéril, e se expressa um par de vezes o desejo cumprido, o gosto de louvar a Deus”³⁹⁴.

Segundo esse autor, o silêncio do louvor dos mortos acima se manifesta em uma antítese que é um dos eixos semânticos do salmo: silêncio (v. 13b) / cântico (v. 13d)³⁹⁵. Outro eixo temático está na oposição “descer” / “subir”, expressa respectiva e principalmente pelos verbos *yārad* e *‘ālā*, e pelas imagens do *Šē’ōl*, “cova” e “pó” (vv. 4b.10b) e da montanha (v. 8a)³⁹⁶. Este último eixo se insere na simbólica do eixo vertical e da oposição de lugares, presentes na Mesopotâmia (e também no restante do OPA), tal como explicada por Verderame³⁹⁷. Assim o salmista contrapõe com os que descem os que são elevados por Deus³⁹⁸.

Esses eixos semânticos dão um movimento ascendente ao salmo, em que, como Schökel diz, o salmista passa “da morte à vida, da enfermidade à saúde, da pena ao gozo, da tarde à manhã”³⁹⁹. A Morte não “cantou vitória”, mas “o vivo cantará sempre” (cf. 13c)⁴⁰⁰.

Apesar de a expressão *lē’ōlām* (v. 13d) significar “para sempre” que dura “uma vida efêmera”⁴⁰¹, alguns veem aqui algum traço da ideia de “eternidade”⁴⁰², ou ainda, em *kākōd*, “glória” (v. 13a), a antecipação da glória da ressurreição⁴⁰³.

³⁹⁰ “Po mishtakefet hat’fisah ha’atmit shel hameshorer vecha’erech hayav, veken mirkaziutam shel y’hesev adam-el behayav shel ha’adam bit’kufat hamikra” (*Ibid.*, tradução nossa). Para uma concepção contrária a essa, presente também na BH, porém de forma mais esparsa, de que YHWH domina sobre o *Šē’ōl*, cf. Sl 22,30 (cf. *Ibid.*, p. 104).

³⁹¹ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 141.

³⁹² “La nécessité de l’action de grâce et de la louange divine exige que le vivant échappe à la mort après laquelle Dieu n’intervient plus” (VESCO, 2006, v. 1, p. 291, tradução nossa).

³⁹³ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 454. Cf. Sl 6, no tópico 3.4.1. *supra*.

³⁹⁴ *Ibid.* Cf. Sl 6, no tópico 3.4.1. *supra*.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 453–454.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Sobre isso, cf. tópico 1.6.3. *infra*.

³⁹⁸ VESCO, 2006, v. 1, p. 290.

³⁹⁹ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 454.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 455.

⁴⁰² VESCO, 2006, v. 1, p. 288.

⁴⁰³ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 455.

A imagética aquática parece estar presente no salmo. O termo *šāhāt*, “cova” (cf. 10a), designa o *Šē’ól* como um poço do qual alguém tira água⁴⁰⁴, algo aludido pelo verbo *dālâ* (cf. v. 2b), que, como se viu antes, se refere geralmente a essa ação (cf. Ex 2,16.19; 20,5; Pr 20,5)⁴⁰⁵.

A conduta de YHWH, de tom sapiencial, fez com que sua ira durasse “somente um momento” (v. 6a), mas seu favor para com os seus piedosos dura “para uma vida” (v. 6b)⁴⁰⁶.

3.4.5.4. Conclusão

Pressupondo-se que se reflita aqui a principal acepção do termo, “Submundo”, destacam-se, neste salmo, os contornos do *Šē’ól* como sepultura (v. 4), especialmente como uma ameaça à vida, sentida através da situação de doença vivenciada pelo salmista. Ele é também personificado nos “inimigos” (v. 2c).

3.4.6. Salmo 31

3.4.6.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente. Salmo de Davi.	1	<i>lamnaššēaḥ mizmôr lēdāwid.</i>
Em ti, ó YHWH, me refugio,	2a	<i>bēkā YHWH ḥāsūtī</i>
Não me envergonharei jamais!	2b	<i>’al-’ēbōšā lē’ólām</i>
Com a tua justa [generosidade], livra-me!	2c	<i>bēšidqātkā pallēṭēnī.</i>
Inclina para mim teus ouvidos, resgata-me depressa!	3a	<i>haṭṭēh ’ēlay ’oznēkā mēhērā ḥaššilēnī</i>
Sê para mim uma rocha de forte [refúgio]; uma casa de fortaleza que [me] salve.	3b	<i>ḥēyēh lī lēšûr-mā ’ôz lēbēt mēšûdôt lēhōšī’ēnī.</i>
Porque meu rochedo e minha fortaleza [és] tu,	4a	<i>kî-salē’i ûmēšûdātī ’attā</i>
E por causa de teu nome, tu me guiarás e me conduzirás.	4b	<i>ûlēma ’an šimkā tanēḥēnī ûtēnahālēnī.</i>
Tirar-me-ás da rede que esconderam para mim,	5a	<i>tôšī’ēnī mērešet zû ṭāmnû lī</i>
porque tu [és] meu forte [refúgio].	5b	<i>kî-’attā mā ’ûzzī.</i>
Nas tuas mãos eu coloco meu espírito;	6a	<i>bēyādkā ’apqîd rūḥî</i>
tu me redimiste, ó YHWH, Deus fiel.	6b	<i>pādītā ’ôtī YHWH ’el ’emet.</i>
Odeio os que mantêm ídolos vãos;	7a	<i>šānē’tī ḥaššōmrîm ḥablē- šāw’</i>
eu, porém, confio em YHWH.	7b	<i>wa’ānī ’el-YHWH bāṭāḥtī.</i>
Eu me regozijarei e me alegrarei no teu amor [fiel],	8a	<i>’āgilā wē’ešmēḥâ bēḥasdekā</i>
porque [és] o que atentaste à minha angústia;	8b	<i>’āšer rā’itā ’et-’onyī</i>
soubeste [bem] a aflição da minha alma.	8c	<i>yāda’tā bēšārôt napšī.</i>
E não me entregaste nas mãos do inimigo;	9a	<i>wēlō’ hisgartanî bēyad- ’ôyēb</i>
firmaste os meus pés em um lugar espaçoso.	9b	<i>he’ēmadtā bammerḥāb raglāy.</i>

⁴⁰⁴ “” (VESCO, 2006, v. 1, p. 289, tradução nossa).

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 290.

Compadece-te de mim, ó YHWH, porque estou oprimido; de aborrecimento se abateram meus olhos, minha alma e meu ventre.	10a	<i>ḥānnēnī YHWH kī ṣar-lī</i>
	10b	<i>‘āsēšā bēka ‘as ‘ēnī</i>
	10c	<i>napšī ūbiṭnī.</i>
Porque a minha vida se desgasta de angústia, e os meus anos [estão] em gemido;	11a	<i>kī kālū bēyāgôn ḥayyay</i>
	11b	<i>ūšēnōtay ba ‘ānāḥā</i>
tropeça a minha força em minha iniquidade, e os meus ossos se consomem.	11c	<i>kāšal ba ‘āwōnī kōḥī</i>
	11d	<i>wa ‘āšāmay ‘āsēšū.</i>
Tornei-me vergonha para todos os meus adversários, [até] mesmo para os meus vizinhos, e um terror para os meus [bem] conhecidos.	12a	<i>mikkol-šōrēray ḥāyītī ḥerpā</i>
	12b	<i>wēlišākēnay mē ‘ōd</i>
	12c	<i>ūpaḥad limyuddā ‘āy</i>
Os que me olham fora [na rua] fogem de mim.	12d	<i>rō ‘ay baḥūš nādēdū</i> <i>mimmennī.</i>
Fui esquecido, como um morto, no coração deles; tornei-me como um vaso destruído.	13a	<i>niškaḥtī kēmēt millēb</i>
	13b	<i>ḥāyītī kikli ‘ōbēd.</i>
Porque ouvi a murmuração de muitos, um medo em derredor [de mim], enquanto conspiram conjuntamente contra mim; intentam tirar a minha vida.	14a	<i>kī šāma ‘tī dibbat rabbīm</i>
	14b	<i>māgôr missābīb</i>
	14c	<i>bēhiwwāsdām yaḥad ‘ālay</i>
	14d	<i>lāqaḥat napšī zāmāmū.</i>
Mas eu confio em ti, ó YHWH.	15a	<i>wa ‘ānī ‘ālēkā bāṭaḥtī</i> <i>YHWH</i>
Eu disse: meu Deus [és] tu! Nas tuas mãos [estão] os meus momentos; livraste-me das mãos dos meus inimigos e dos que me perseguiram.	15b	<i>‘āmartī ‘ēlōhay ‘ātā.</i>
	16a	<i>bēyādkā ‘ittōtāy</i>
	16b	<i>ḥaššilēnī miyyad- ‘ōybay</i> <i>ūmērōdpāy.</i>
Faze resplandecer a tua face sobre o teu servo; salva-me com teu amor [fiel].	17a	<i>ḥā ‘irā pānēkā ‘al- ‘abdekā</i>
	17b	<i>ḥōšī ‘ēnī bēḥasdekā.</i>
Ó YHWH, [que] eu não me envergonhe, porque eu clamei a ti.	18a	<i>YHWH ‘al- ‘ēbōšā</i>
	18b	<i>kī qērā ‘tīkā</i>
[Que] se envergonhem[, sim,] os iníquos, e [que] sejam emudecidos ^(a) no <i>Šē ‘ōl</i> .	18c	<i>yēbōšū rēšā ‘im</i>
	18d	<i>yiddēmū liŠ ‘ōl.</i>
[Que] se calem os lábios dos mentirosos, que vociferam insolências contra o justo com soberba e desprezo	19a	<i>tē ‘ālamnā šiptē šāqer</i>
	19b	<i>haddōbrōt ‘al-šaddīq ‘ātāq</i> <i>bēga ‘āwā wābūz.</i>
Quão grande [é] a tua bondade! Reservaste[-a] para os tementes a ti; operaste[-a] para os confiantes em ti, diante dos filhos dos homens.	20a	<i>mā rab-ṭūbkā</i>
	20b	<i>‘āšer-šāpantā llirē ‘ēkā</i>
	20c	<i>pā ‘altā laḥōsīm bāk</i>
	20d	<i>neged bēnē ‘ādām.</i>
Escondê-los-ás no esconderijo da tua face [distantes] das tramas dos homens; encobri-los-ás em uma tenda [distantes] das querelas das línguas.	21a	<i>tastīrēm bēsēter pānēkā</i> <i>mēruksē ‘iš</i>
	21b	<i>tišpnēm bēsukkā</i> <i>mērib lēšōnōt.</i>
Bendito [seja] YHWH, pois operou maravilhas com seu amor [fiel] comigo na cidade fortificada.	22a	<i>bārūk YHWH</i>
	22b	<i>kī hiplī ‘ḥasdō lī</i>
	22c	<i>bē ‘ir māšôr.</i>
Ainda que, em minha pressa, eu tenha dito [que] estava cortado de diante de teus olhos; não obstante, ouviste a voz das minhas súplicas	23a	<i>wa ‘ānī ‘āmartī bēḥopzī</i>
	23b	<i>nigrāzītī minneged ‘ēnēkā</i>
	23c	<i>‘ākēn šāma ‘tā qōl</i> <i>taḥānūnay</i>
quando gritei por ti.	23d	<i>bēšaww ‘ī ‘ēlēkā.</i>
Amai a YHWH, [vós] todos os seus piedosos.	24a	<i>‘ehēbū ‘et-YHWH kol-</i> <i>ḥāsīdāyw</i>
Aos [que são] fiéis, YHWH protege, mas retribui abundantemente ao que pratica soberba.	24b	<i>‘ēmūnīm nōšēr YHWH</i>
	24c	<i>ūmēšallēm ‘al-yeter</i>
	24d	<i>‘ōšēh ga ‘āwā.</i>
Sede fortes e ele fortalecerá os vossos corações,	25a	<i>ḥizqū wēya ‘āmēš lēbabēkem</i>

- (a) A LXX lê *yiddēmû* como *katachtheiēsan*, “sejam baixados”, além de outros testemunhos, como *Pesh.* e *Targ.*, vindo uma forma do verbo *yārad*, “descer”. O aparato crítico da BHS corrige para *wēyūrdū*, “e sejam descidos”. Porém, além desta flexão (*hofal*) ser incomum na BH, principalmente para esta raiz verbal, a *lectio difficilior potior* possivelmente seja *yiddēmû*, já que é, ao que parece, a tradição de leitura não contaminada pelo uso disseminado, e às vezes repetitivo, de *yārad* nos outros salmos que tratam do *Šē’ól* (cf. 18,10; 30,4; 49,15.18; 55,16). Portanto, optou-se pela forma *yiddēmû*.

3.4.6.2. Análise literária

A divisão de estrofes seguiu as propostas de Ravasi⁴⁰⁷ e Schökel⁴⁰⁸, praticamente idênticas entre si. Conforme o primeiro, elas podem ser agrupadas em três cantos com os seguintes temas: 1) o canto de confiança (vv. 2-9), que trata 1a) da libertação e fortaleza (vv. 2-5); e 1b) da mão de Deus e do inimigo (vv. 6-9); 2) o canto de dor (vv. 10-19), sobre 2a) o perigo mortal (vv. 10-14); e 2b) a retomada da confiança, apesar da ameaça (vv. 15-19); e, então, 3) o canto de alegria (vv. 20-25), que trata 3a) de Deus (vv. 20-21), 3b) do orante (vv. 22-23), e, finalmente, 3c) dos devotos (vv. 24-25)⁴⁰⁹. Sarna, sem agrupar em cantos, sugere temas similares às estrofes⁴¹⁰.

Sarna afirma que os vv. 20-25 (o canto de alegria) se distingue dos demais não somente quanto ao conteúdo, quando o salmista se dirige à comunidade para fortalecê-la, mas também quanto à linguagem, quando muda-se o tratamento com YHWH, da segunda para a terceira pessoa⁴¹¹.

Esse autor diz ainda que o texto aparenta ser um compósito, já que possui fórmulas e expressões de outros lugares (cf. Sl 31,11 e Jn 2,3)⁴¹². Ainda assim, porém, afirma que “há em sua estrutura o que aponte para uma criação inicial e própria”⁴¹³, apesar de ser difícil saber se o salmo é a origem das formulações dos outros textos ou vice-versa⁴¹⁴.

⁴⁰⁷ RAVASI, 1981, v. 1, p. 564–566.

⁴⁰⁸ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 459–460.

⁴⁰⁹ RAVASI, 1981, v. 1, p. 564–566.

⁴¹⁰ 1) confiança do crente em YHWH, para que este ouça sua oração e o salve (vv. 2-9); 2) sofrimentos causados ao salmista pelos seus inimigos (vv. 10-14); 3) expressão de confiança adicional, apesar da perseguição inimiga (vv. 15-19); 4) expressão de ação de graças a YHWH, pelo escape através da salvação que é devida aos fiéis (vv. 20-21); 5) direcionamento a todos os crentes em YHWH, para que eles se fortaleçam em sua fé (vv. 22-25) (SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 143).

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ “Im ki mizmorenu nir’eh behelko hagadol kap’sefas shel muv’aot mitoch mizmorim acherim, yesh bemivnehu k’dei lelamed al yetsira ri’shonit ve’atsmait.” (*Ibid.*, tradução nossa).

⁴¹⁴ *Ibid.*

Os comentadores, em geral, categorizam este salmo entre as súplicas individuais⁴¹⁵, embora Weiser o coloque também entre as ações de graça⁴¹⁶ e Kraus acrescente o gênero confiança⁴¹⁷. Contém afirmações de que Deus está perto do ser humano e que esse é respondido quando se dirige a ele no momento de tribulação (vv. 3.23)⁴¹⁸, caracterizado principalmente pelo tratamento com YHWH na segunda pessoa e pelas petições no imperativo⁴¹⁹.

O salmo possui fórmulas presentes também no restante dos salmos e em outros livros bíblicos⁴²⁰, especialmente no de Jeremias⁴²¹. Contudo, Sarna não vê nisso impedimento para considerá-lo uma criação original do orante⁴²², algo reforçado por Weiser⁴²³, ainda que possua fórmulas características que estão presentes também em outros salmos similares⁴²⁴. Porém, é de se espantar o fato do salmista ter colhido expressões linguísticas raras de outros lugares⁴²⁵. Baseando-se nestes dados, Kraus o considera como um formulário de oração, que se destinava a ser recitado no Templo por um sacerdote diante da comunidade⁴²⁶.

Em razão disso, é difícil conjecturar algo a respeito de suas circunstâncias originais⁴²⁷ ou mesmo uma data aproximada de composição⁴²⁸. Quanto à situação descrita no salmo, pode-se afirmar somente que era a de alguém inocente que, devido à perseguição que sofria, buscou refúgio no santuário, suplicando a YHWH por justiça⁴²⁹. Quanto à datação, os comentadores antigos, seguindo o sobredito, atribuíam sua autoria a Davi⁴³⁰. Porém, mais

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 142; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 462; STADELMANN, 2015, p. 258. Apesar de divergirem em alguns aspectos, os salmos de súplica individuais são estruturados basicamente da seguinte forma: 1) o poeta expressa suas tribulações diante de Deus; 2) ele ora para que este o salve delas; 3) expressa a confiança de que Deus o salvará; 4) conclui com afirmações de gratidão a YHWH, por tê-lo ouvido e salvo (SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 142).

⁴¹⁶ WEISER, 1994, p. 200.

⁴¹⁷ KRAUS, 1993, v. 1, p. 550.

⁴¹⁸ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 142.

⁴¹⁹ *Ibid.* O uso alternado da segunda e terceira pessoas é característico dos salmos individuais e expressa o sentimento de proximidade ou distância do autor em relação a YHWH: no momento da tribulação, o salmista pede proximidade a YHWH, para que consiga superá-la, por isso a referência na segunda pessoa; já quando o perigo passou, Deus torna a ficar distante dele, no céu, em que supervisiona a humanidade, daí a referência a ele de modo honroso, na terceira pessoa (*Ibid.*, p. 143).

⁴²⁰ Cf. vv. 2-4a e 71,1-2; v. 4b e 23,3; v. 5 e 9,16; vv. 7-8 e Jn 2,9; v. 9 e 2Sm 22,20; Sl 18,20; v. 10 e 6,8; 69,10; v. 23 e 116,11 (cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 143, 145).

⁴²¹ Cf. v. 11 e Jr 20,18; v. 13 e 22,28; v. 14 e 20,10a; v. 21 e 20,10b; 27,5; v. 23 e Jn 2,5; Sl 28,2,6 *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p. 143.

⁴²³ WEISER, 1994, p. 200.

⁴²⁴ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 143.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ KRAUS, 1993, v. 1, p. 551.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 144.

⁴²⁹ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 552.

⁴³⁰ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 144.

recentemente o texto foi atribuído a Jeremias, dada a semelhança entre versículos do salmo com alguns do livro desse profeta (cf. v. 14 e Jr 20,10a)⁴³¹. Com efeito, as características linguísticas o situam na época do pós-exílio babilônico⁴³².

3.4.6.3. Comentário exegetico-teológico

O orante acha-se em fuga dos seus perseguidores, cujas armadilhas já estão prontas para capturá-lo como a um animal (v. 5a)⁴³³. Porém, não foge sem direção, mas busca abrigo junto a YHWH (vv. 2-4)⁴³⁴. Este, de pronto, lhe oferece refúgio como a um herói em uma fortaleza (vv. 3-4)⁴³⁵.

Segundo Ravasi, o *Šē'ôl* é visto pelo salmista como “um lugar de morte e de silêncio fantasmagórico”⁴³⁶, em que não há cores, sons, palavras, muito menos louvores a YHWH (cf. Sl 6,6; 88,12-13; Is 38,18-19)⁴³⁷. Por isso, um de seus raros sinônimos é “[reino do] silêncio” (cf. Sl 94,17; 115,17)⁴³⁸, denominação comum no OPA para o Submundo⁴³⁹.

É somente ali que os adversários serão incapazes de corromper a terra com suas maldades e maldições⁴⁴⁰. Assim, se eles arquitetaram a morte do salmista (vv. 5a.14c), o orante deseja que desçam ao *Šē'ôl*, o reino dos mortos (vv. 18-19)⁴⁴¹. Se eles o insultaram (v. 19), que se calem (*dāmam*) (v. 18d)⁴⁴². Nessas ações, YHWH mostra o seu poder e a sua salvação⁴⁴³.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Cf. WEISER, 1994, p. 201.

⁴³⁴ Cf. *Ibid.*

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*

⁴³⁶ “[...] il luogo dela morte e del silenzio spettrale [...]” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 576, *tradução nossa*).

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 556; RAVASI, 1981, v. 1, p. 576; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 471.

⁴³⁹ P.e. o Submundo egípcio era chamado de “terra de silêncio” (cf. TROMP, 1969, p. 77). Para mais detalhes, cf. tópico 1.4. *supra*.

⁴⁴⁰ RAVASI, 1981, v. 1, p. 576.

⁴⁴¹ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 471.

⁴⁴² Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 556; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 471. Sabourin explica outra possibilidade para *yiddēmû*: “foram arremessados”, a partir da vocalização como *yuddûm* (do verbo *nādâ*, “expelir, lançar”, cf. Is 66,5), suportada pela LXX (*katachtheîsan*, “abaixem”) (cf. SABOURIN, 2010, p. 234). Schökel adotou as duas posições: “e desçam mudos ao Abismo [*Šē'ôl*]” (SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 460). Em Sl 94,17 e 115,17, aparece um raro sinônimo do *Šē'ôl*, *dûmâ*, que é relacionado ao verbo *dāmam*. “Neste salmo [Sl 115,17], o nome [*dûmâ*] é utilizado como um substituto de ‘buraco’ [*bôr*], na difundida expressão ‘os que descem ao buraco’ [*yôrdê bôr*] (cf. Ez 26,20; 31,14; Sl 28,1; 88,5), cuja interpretação é ‘os mortos que descem ao *Šē'ôl*’. Essa expressão isolada, ‘os que descem ao silêncio’, cujo significado é ‘os que descem ao lugar do silêncio’, aponta que os mortos vão ao lugar no qual não podem louvar nem cantar a YHWH. Isso não quer dizer que os mortos não possam falar, expressar ideias ou mesmo cantar (cf. 1Sm 28,15-19). Mas, eles estão impossibilitados de se associarem ao culto no Templo.” (SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 176). Sobre Sl 94,17, este autor diz que “a palavra *dûmâ* é derivada do radical *dôm*, significando ‘emudecer(-se)’ [*dāmam*], e é uma expressão salmódica para indicar o *Šē'ôl*, o lugar da morte (cf. Sl 115,17)” (*Ibid.*, p. 104). Para mais detalhes sobre a denominação paralela

Segundo Ravasi, tal imprecação repete o modo tradicional da “vergonha” (uso do verbo *bûš*, cf. v. 18c), que se dá com “a humilhação final reservada ao orgulhoso e ao prepotente”, e o desejo de que se imponha “o silêncio àquelas vozes que disseminaram calúnia e males”⁴⁴⁴. Para Weiser⁴⁴⁵, a confiança na presença de YHWH (v. 16) inclui a certeza de que ele atuará em juízo contra a injúria e a mentira, dando um fim aos iníquos (v. 18).

3.4.6.4. Conclusão

Šē’ôl é representado como um Submundo para o qual os ímpios se dirigem e lá emudecem, pois o silêncio é imperante (v. 18).

Ele também é mostrado sob a forma personificada nos “inimigos” do orante (v. 9).

3.4.7. Salmo 49

3.4.7.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente. Salmo dos filhos de Corá.	1	<i>lamnaššēaḥ libnê-qōraḥ mizmôr.</i>
Ouvi isto, ó todos os povos;	2a	<i>šimē ‘û-zō ‘t kol-hā ‘ammîm</i>
dai ouvidos, ó todos os moradores do mundo!	2b	<i>ha ‘ázînû kol-yōšbê ḥāled.</i>
Tanto filhos de homens [plebeus] quanto filhos de homens [nobres];	3a	<i>gam-bēnê ‘ādām gam- bēnê- ‘iš</i>
conjuntamente ricos e necessitados!	3b	<i>yahad ‘āšîr wē‘ebyôn.</i>
A minha boca falará [coisas] sábias	4a	<i>pî yēḏabbēr ḥokmôt</i>
e a meditação do meu coração [será] de entendimento.	4b	<i>wēḥāgût libbî tēbûnôt.</i>
Inclinarei meus ouvidos a parábolas;	5a	<i>‘aṭṭeh lēmāšāl ‘oznî</i>
decifrarei com a harpa meu enigma.	5b	<i>‘eptah bēkinnôr ḥidātî.</i>
Por que temerei os dias maus,	6a	<i>lāmmâ ‘îrā ‘bîmê rā ‘</i>
[quando] a maldade da iniquidade dos que perseguem me cercar?	6b	<i>‘āwôn ‘āqēbay yēsûbbēnî.</i>
Eles confiam em suas posses,	7a	<i>habbōṭḥîm ‘al-ḥēlām</i>
e no montante de suas riquezas se orgulham.	7b	<i>ûbērōb ‘osrām yithallālû.</i>
Irmão algum pode remir um homem [nobre],	8a	<i>‘āḥ lô ‘pādōḥ yipdeh ‘iš</i>
nem dar a Deus o seu resgate.	8b	<i>lō ‘-yittēn lē ‘lōḥîm koprô.</i>
Pois [é] caro o resgate de suas almas.	9a	<i>wēyēqar pidyôn napšām</i>
Ele [será] desamparado para sempre.	9b	<i>wēḥādal lē ‘ōlām.</i>
E, vivendo ainda para sempre,	10a	<i>wîḥî- ‘ōd lānešaḥ</i>
não visse a cova.	10b	<i>lō ‘yir ‘eh haššāḥat.</i>
Porque ele vê [que] os sábios morrem;	11a	<i>kî yir ‘eh ḥākāmîm yāmûtû</i>
igualmente [com] os tolos e os estúpidos perecem,	11b	<i>yahad kēsîl wāba ‘ar yō ‘bēdû</i>
e deixam aos outros as suas posses.	11c	<i>wē ‘āzbû la ‘āḥērîm ḥēlām.</i>

em outros lugares da BH, cf. tópico 2.3.2.2. *supra*. Para uma opinião contrária (*dûmâ* como “fortaleza”), cf. TROMP, 1969, p. 76–77. Pesa, ainda, a favor da vocalização do TM a repetição do tema do silêncio no v. 19.

⁴⁴³ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 556.

⁴⁴⁴ “L’imprecazione ripete il modulo tradizionale dela ‘vergogna’ o ‘confusione’, cioè dell’umiliazione finale riservata all’orgoglioso e al prepotente, e per il resto sembra dominata dal desiderio di imporre il silenzio a quelle voci che hanno seminato calunnia e male” (RAVASI, 1981, v. 1, p. 576, *tradução nossa*).

⁴⁴⁵ WEISER, 1994, p. 202–203.

A sepultura ^(a) deles [são] as suas casas eternamente, suas habitações de geração em geração; clamarão por seus nomes sobre as terras.	12a 12b 12c	<i>qirbām bāttēmō lē'ōlām</i> <i>mišknōtām lēdōr wādōr</i> <i>qārē'ū bišmōtām 'ālē</i> <i>'ādāmōt.</i>
Todavia, o ser humano com riqueza [e] sem entendimento ^(b) é semelhante aos animais que perecem. Este caminho deles [é] para eles loucura, e outros depois deles têm prazer [no que está] na boca deles. <i>Selá.</i>	13a 13b 14a 14b	<i>wē'ādām biqār bal-yālīn</i> <i>nimšal kabbēhēmōt nidmū.</i> <i>zeh darkām kēsel lāmō</i> <i>wē'ahārēhem bēpīhem</i> <i>yirēšū selā.</i>
Como a um rebanho, são postos no <i>Šē'ōl</i> ; a morte os apascentará; descerão ^(c) eles diretamente para a sepultura ^(d) , e a forma deles será consumida [pelo] <i>Šē'ōl</i> , a habitação deles ^(e) .	15a 15b 15c 15d	<i>kaššō'n liŠ'ōl šattū</i> <i>māwet yirē'em</i> <i>wayyirdū bām yešārīm</i> <i>labbōqer</i> <i>(wēšīrām) [wēšūrām]</i> <i>lēballōt Šē'ōl mizzēbul lô.</i>
Mas Deus remirá a minha alma das garras do <i>Šē'ōl</i> , pois me arrebatará. <i>Selá.</i> Não temas quando um homem [nobre] se enriquece, quando multiplica de honra a sua casa. Porque, quando morrer, não arrebatará nada; não descerá a sua honra após ele. Ainda que na sua vida ele bendissem a sua alma, eles te louvarão, porque fazes o que é bom para ti. Irás de geração a geração para os teus antepassados perpetuamente. [Já] eles, não verão a luz.	16a 16b 17a 17b 18a 18b 19a 19b 20a 20b	<i>'ak-'ēlōhīm yipdeh napšī</i> <i>miyyad-Šē'ōl</i> <i>kī yiqqāhēni selā.</i> <i>'al-tīrā' kī-ya'āšīr 'iš</i> <i>kī-yirbeh kēbōd bētō.</i> <i>kī lō' bēmōtō yiqqah hakkōl</i> <i>lō'-yēred 'ahārāyw kēbōdō.</i> <i>kī-napšō bēhayāyw</i> <i>yēbārēk</i> <i>wēyōdukā kī-tēfīb lāk.</i> <i>tābō' 'ad-dōr 'ābōtāyw</i> <i>'ad-nēšah lō' yir'ū-'ōr.</i>
Um ser humano com riqueza, mas sem entendimento, é semelhante aos animais que perecem.	21a 21b	<i>'ādām biqār wēlō' yābīn</i> <i>nimšal kabbēhēmōt nidmū.</i>

- (a) Conforme o aparato crítico da BHS, a LXX (*hoi táphoi*) e outras versões gregas, aramaicas e siríacas, leram *qirbām* como “a sepultura deles”. Possivelmente, houve metátese no termo, cuja correção é *qibrām*, adotada aqui.
- (b) Para Kraus, a fim de se sintonizarem os refrãos (vv. 13.21), deve-se corrigir *bal-yālīn*, “[que] não pernoita”, para *bal-yābīn*, “[que] não entende”⁴⁴⁶, onde *bal* é uma variante rara da partícula de negação *lō'*, “não”.
- (c) A forma *wayyirdū*, no TM, é a conjugação do verbo *rādā*, “subjugar”, “dominar”. De modo semelhante a *labbōqer*, apesar da LXX ler *wayyirdū* como *katakryieúsousin*, “dominarão”, o aparato crítico sugere as correções *wēyirdeh*, “e dominará”, do mesmo verbo, ou *wēyērdū*, “e descerão”, do verbo *yārad*, sem, porém, apontar para isso testemunho algum em versões antigas. Contudo, visando coerência com a mensagem da estrofe, optou-se pela forma *wēyērdū*, “e descerão”.
- (d) Apesar de a LXX ler *labbōqer*, “para a manhã”, como o advérbio *tō prōi*, “pela manhã”, o aparato crítico da BHS sugere as correções *laqqeber* ou *lirqōb*, que não são atestadas em versão antiga alguma. Porém, em face da correção anterior, embasada em testemunhos, e visando a coerência com a mensagem da estrofe, preferiu-se ler *labbōqer* como *laqqeber*, “para a sepultura”.
- (e) Versículo aparentemente corrompido e de difícil interpretação. Para o primeiro termo, o *Kētib* traz *wēšīrām*, “o embaixador deles”, enquanto o *Qērē*, *wēšūrām*, “a forma deles”, tendo sido adotado aqui o *Qērē*. Já o restante (*lēballōt Šē'ōl mizzēbul lô*), apesar de obscuro, foi interpretado conforme Dahood e Schökel⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ KRAUS, 1993, v. 1, p. 731. Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 870.

⁴⁴⁷ Kraus, por exemplo, se abstém de traduzi-lo (KRAUS, 1993, v. 1, p. 730-731). Não obstante, a tradução da primeira parte (*bālā Šē'ōl*) seguiu o entendimento de Dahood, que vê *bālā*, “consumir”, possuindo o sentido passivo e *Šē'ōl* como seu agente (DAHOOD, 1965, v. 1, p. 301). Já *mizzēbul lô* seguiu Schökel, que vê na expressão uma referência ao *Šē'ōl* (SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 665, 676).

3.4.7.2. Análise literária

O poema se encontra em um estado de preservação muito ruim, algo percebido por alguns versículos incompletos e pela métrica inconstante ao longo do texto⁴⁴⁸.

O salmo se enquadra no gênero sapiencial⁴⁴⁹. Segundo Dahood, a mensagem do poeta, dirigida a todos os homens (vv. 2-3), é de que não se deve invejar os ricos (vv. 6-7), porque o destino deles é o túmulo (vv. 11-15), onde receberão a mesma sorte dos animais que perecem (vv. 13.21)⁴⁵⁰.

Conforme Ravasi, a estrutura do poema, após o sobrescrito (v. 1) e um prelúdio com o ensino sapiencial (vv. 2-5), pode ser dividida em dois quadros, cada um com duas estrofes e seus respectivos temas: 1a) a ilusão da riqueza para se livrar da morte (vv. 6-9); 1b) ninguém escapa da voracidade do Šē'ôl (vv. 10-12); 2a) somente Deus pode dar o escape do Šē'ôl (vv. 14-16); 2b) a ilusão da riqueza para não ver a morte (vv. 17-20)⁴⁵¹. Ambos os quadros são demarcados por dois refrãos similares (vv. 13.21), expressando a essência da mensagem sapiencial do salmo⁴⁵².

Para Schökel, o salmista se denomina um “sábio”, *ḥākām* (vv. 4a.11a) e emite “pensamentos do coração”, *hāgūt libbî* (v. 4b)⁴⁵³. Estes consistem em uma “comparação”, *māšāl* (v. 5a), e um “enigma”, *ḥîdâ* (v. 5b)⁴⁵⁴. A primeira se relaciona à morte, que atinge a todos os destinatários de sua mensagem (vv. 3.11), e nivela os seres humanos aos animais que perecem (v. 13)⁴⁵⁵. De fato, tal comparação é reforçada pela imagem da morte como um pastor conduzindo, como a um rebanho, os humanos ao seu fim trágico (v. 15)⁴⁵⁶. Já o enigma está relacionado ao rompimento com esse destino: alguém, por mais rico e arrogante que fosse (v. 7), não poderia pagar o preço (*kōper*) a Deus para livrar a sua própria vida da morte e do Šē'ôl, isto é, de alguma forma, continuar sua existência aqui (v. 8)⁴⁵⁷. Assim, Schökel

⁴⁴⁸ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 731. Domina o ritmo ternário (3+3) nos vv. 2-8; 13-21, mas aparecem o binário (2+2) no v. 11; o *qînâ* (lamentação, 3+2) no v. 9, e outras variações no restante dos versículos (3+4 no v. 11, 3+3 trimembre no v. 12, e, se se juntar o v. 11b atrás do v. 12b, tem-se 3+3) (cf. *Ibid.*). Para uma opinião contrária, cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 878.

⁴⁴⁹ Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 216.

⁴⁵⁰ DAHOOD, 1965, v. 1, p. 296. Cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 873.

⁴⁵¹ RAVASI, 1981, v. 1, p. 878–880. Cf. CRAIGIE, 1983, p. 358.

⁴⁵² RAVASI, 1981, v. 1, p. 878–880.

⁴⁵³ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 669.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 670.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 673.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 671–672.

continua, “homens e animais são iguais: não existe um resgate que Deus aceite, não existe taxa ao alcance do homem” (v. 8)⁴⁵⁸.

Essas características levam os pesquisadores a considerar o salmo como sapiencial, cuja temática gira em torno da morte e do pós-morte⁴⁵⁹. Com efeito, possui uma linguagem muito semelhante à de Jó e Eclesiastes, que também se ocupam da futilidade da mundanidade e da morte⁴⁶⁰.

Assim, para Ravasi, o salmista, tal como os hagiógrafos destes livros sapienciais, oferece uma resposta mais adequada à realidade humana que aquela oferecida pela teologia da retribuição, vendo os ricos e os pobres como iguais (v. 3b) e nivelados pelo único critério de medição da ética – a morte⁴⁶¹ –, o que torna sua mensagem semelhante com a do NT⁴⁶².

Conforme Kraus, o orante se via “rodeado de inimigos (v. 6) e sofria debaixo da superioridade opressora de pessoas ricas (v. 7)”⁴⁶³. Porém, a partir do que passou nos dias maus (v. 13), entende, de um lado, qual é o “mistério final” de seus opressores (vv. 8-15; cf. Sl 73,17)⁴⁶⁴, e, de outro, o seu próprio, expresso como uma revelação em ação de graças (v. 16)⁴⁶⁵. Transmite essa experiência a outros que, como ele, sofrem debaixo da pressão de pessoas influentes e poderosas⁴⁶⁶. Porém, transmite-a conjuntamente para ricos e necessitados (v. 3b), admoestação para aqueles e consolo para esses⁴⁶⁷.

É um texto difícil que, assim como possui diversas correções, tem várias hipóteses de datação⁴⁶⁸. Todavia, baseando-se na antiguidade da literatura de sabedoria israelita, Ross propõe o período pré-exílico⁴⁶⁹. Kraus, ao contrário, o situa em um período tardio (no exílio

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 673.

⁴⁵⁹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 216; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 670; STADELMANN, 2015, p. 319–321.

⁴⁶⁰ Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 137.

⁴⁶¹ Sobre a teologia da retribuição, cf. tópico 2.3.5. *supra*. A despeito disso, porém, Ross sustenta que o salmista preserva ainda a esperança de que, como justo, será retribuído positivamente, através de sua vitória sobre a morte (v. 16) (*Ibid.*).

⁴⁶² Como o v. 11, “Porque ele [o nobre] vê [que] os sábios morrem; igualmente [com] os tolos e os estúpidos perecem, e deixam aos outros as suas posses”, que lembra o final da parábola do rico insensato (Lc 12,13-21), quando Deus se dirige ao rico “Tolo! Esta noite te pedirão tua alma; para quem será o que tens preparado?”, concluindo-se com um dito de Jesus, “assim é o que entesoura para si mesmo e não é rico para com Deus” (Lc 12,20-21) (cf. RAVASI, 1981, v. 1, p. 873).

⁴⁶³ “El autor del Sal[mo] 49 estaba rodeado de enemigos (v. 6); sufría bajo la opressora superioridad de personas ricas (v. 7).” (KRAUS, 1993, v. 1, p. 733, *tradução nossa*).

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*

⁴⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 285.

⁴⁶⁸ ROSS, 2013, v. 2, p. 137.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

ou pós-exílio), quando “a atividade nefasta de pessoas ricas e malvadas constituía uma dura e atormentadora provação para os pobres”⁴⁷⁰.

3.4.7.3. Comentário exegetico-teológico

Na estrofe em que o termo *Šē’ōl* aparece (vv. 11-20), ocorre três vezes (vv. 15.a.d.16a), algo singular em todo o saltério.

Conforme explicações anteriores, o israelita concebia *Šē’ōl* como *qeber*, “sepultura”, e também como Submundo. Viu-se também que estes significados não estão separados, mas em um *continuum*. Esta relação pode ser percebida neste poema, dos paralelismos sinonímicos entre “*Šē’ōl*” (v. 15a), “morte” (v. 15b) e entre “sepultura” (v. 15c, segundo a correção proposta na nota d) de crítica textual) e “*Šē’ōl*” (v. 15d). A acepção semântica e imagética de *Šē’ōl* como “Submundo” se percebe também pelo uso do verbo “descer”, *yārad* (v. 15c, conforme a nota c)), que, em outros lugares do AT (cf. Sl 22,30; 30,10; Jó 7,9), possui o significado técnico de “morrer” e “ir ao Submundo”, sendo esses os sentidos usados em todo o restante do OPA, como na literatura cananeia⁴⁷¹ e babilônica⁴⁷². Essa acepção também se percebe a partir do uso da palavra *zēbul* (v. 15d), cujo significado é “uma habitação”⁴⁷³.

Não somente isso, mas diversas denominações e imagens relacionadas ao túmulo e ao *Šē’ōl* (na acepção de “Submundo”), usadas pelo salmista, são de fundo próximo-oriental. Por exemplo, Tromp diz que a expressão *bāttēmō lē’ōlām*, “suas casas eternas” (v. 12), é similar a outras no AT (cf. Gn 15,2; Is 14,18; Jó 17,13) e na literatura do OPA⁴⁷⁴, especialmente entre os cananeus⁴⁷⁵, como uma referência ao túmulo⁴⁷⁶. Em Is 14,18; Jó 17,13, é possível perceber que o *Šē’ōl* é chamado também de “casa”, já que este, na percepção israelita, é inseparável do túmulo⁴⁷⁷. Assim, o *Šē’ōl*, em seu nome próprio (v. 15-16) e em seus sinônimos (*šahat*, “cova”, v. 10; *bāttēmō lē’ōlām*, “sua casa eterna”, v. 12; *māwet/môt*, “morte”, v. 15.18),

⁴⁷⁰ “Evidentemente, la situación era que [...] la actividad nefasta de personas ricas y malvadas constituía una prueba dura y atormentadora para los pobres (cf. Sal[mo] 73).” (KRAUS, 1993, v. 1, 734, *tradução nossa*). Cf. STADELMANN, 2015, p. 321.

⁴⁷¹ Por exemplo, o *Ciclo de Baal* usa-o para se referir à ida de Baal ao Submundo (cf. KTU 1.5 VI,24-25). Sobre este verbo na literatura ugarítica, cf. tópico 1.3.2. *supra*.

⁴⁷² Cf. *Descida de Ishtar ao Submundo* 63. Sobre este verbo entre os babilônicos, cf. tópico 1.2.2. *supra*.

⁴⁷³ Lit. “habitação elevada” (cf. BROWN *et al.*, 1907, p. 259). Schökel vê ironia, já que *zēbul* é usado em outros lugares para a morada divina no céu (cf. Is 63,15) ou no Templo (cf. 1Rs 8,13) (SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 676).

⁴⁷⁴ TROMP, 1969, p. 77.

⁴⁷⁵ Como na inscrição tumular encontrada em Palmira *yqr bt ‘lm*, “monumento (de honra), casa eterna”, que destaca o carácter familiar da tumba (*Ibid.*, p. 78). O termo *yqr*, nesta inscrição, cognato do hebraico *yēqar* (v. 9), é lido por Tromp, Dahood, Sabourin e, como alternativa, por Ravasi, como “mansão” (Sl 45,10; cf. Is 28,16) (DAHOOD, 1965, v. 1, p. 274, 298, 299; RAVASI, 1981, v. 1, p. 875, 877; SABOURIN, 2010, p. 375; TROMP, 1969, p. 78), mas possivelmente ela é errônea (CASETTI, 1982, p. 86–87 n. 121).

⁴⁷⁶ TROMP, 1969, p. 77.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 78

possui descrições similares àsquelas próximo-orientais: uma “casa eterna” (v. 12a; cf. 9b.10a)⁴⁷⁸, permeada por trevas (“não verão a luz”, v. 20b; cf. Lm 3,6)⁴⁷⁹.

Para Suriano, o salmista, ao recorrer a este imaginário funerário oriental, tinha o propósito de “associar o Šē’ôl a algo além daquela provisão que os mortos poderiam receber dos vivos” em suas sepulturas⁴⁸⁰, isto é, “não importa o quanto de cuidado a pessoa recebesse depois de morrer, sua riqueza não poderia acompanhá-la [...]. O Šē’ôl representa, assim, o limite da morte, e, como tal, serve como uma ameaça existencial, a qual somente o Deus de Israel pode deter”⁴⁸¹.

Finalmente, Tromp entende que a palavra “morte”, mencionada no v. 15b, deva ser tomada como a representação da própria Morte, aos moldes de Mot⁴⁸². De fato, em nenhum outro lugar do saltério é delineada de forma tão similar ao deus cananeu, ecoando suas ações e características, como acontece neste salmo. Por exemplo, além de Tromp, Ravasi⁴⁸³ comenta que os vv. 15a,b, “como a um rebanho, são postos no Šē’ôl / a morte os apascentará”, lembram a descrição dada por Baal a respeito de Mot, apontando-o como uma besta ameaçadora e voraz (cf. Os 13,14; Jó 17,16; Pr 30,16), como forma de alertar aos seus arautos antes de descerem a ‘arš, “Submundo”⁴⁸⁴ (além de descrições de Mot sobre si mesmo)⁴⁸⁵. Além disso, há uma inversão irônica aqui: quando se morre, não se tem mais a YHWH por pastor (cf. Sl 23,1), mas sim a morte ou o Šē’ôl (v. 15)⁴⁸⁶.

A esperança expressa pelo salmista em v. 16, “Mas Deus remirá a minha alma das garras do Šē’ôl, pois me arrebatará”⁴⁸⁷, ecoa, conforme Tromp, a mesma atitude que um regenteugarítico, em uma carta, assegurou que faria aos seus destinatários, caso fossem

⁴⁷⁸ RAVASI, 1981, v. 1, p. 877.

⁴⁷⁹ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 219.

⁴⁸⁰ SURIANO, 2018, p. 241.

⁴⁸¹ “The use of mythological symbols in these verses is a deliberate choice on the part of the psalmist to associate Sheol with something other than the provision that the dead would receive from the living. Regardless of how much care a person receives after he dies, his wealth cannot go with him. [...] Once again, Sheol represents the threshold of death. As such, it serves as an existential threat, one that only the God of Israel can conquer” (*Ibid.*, tradução nossa).

⁴⁸² TROMP, 1969, p. 106.

⁴⁸³ RAVASI, 1981, v. 1, p. 876.

⁴⁸⁴ KTU 1.4 VIII,15-20: ‘nn. ‘ilm.al / tqrb.lbn.ilm / mt.al.y’d bkm / k’imr.bph / kll’i.bṭbrn / qnh.tḥt’na, “E presta atenção, arauto divino: não / te aproximes do divino Mot, / para que ele não faça a ti, / como a um cordeiro, em sua boca, / como a um veado em suas mandíbulas, / [e não] sejas esmagado.” Cf. tópico 1.3. *supra*.

⁴⁸⁵ KTU 1.6 II 21-23: ngš. ‘ank. ‘al’iyn.b’l / ‘dbnn. ‘ank. ‘imr.bpy / kll’i.bṭbr.q[n]y.ḥtu.hw, “Eu mesmo [Mot] me acheguei a Baal Invicto, eu mesmo fi-lo como um cordeiro em minha boca; ele mesmo, como uma presa em minhas garras, foi levado embora” (cf. DAY, 2002, p. 186). Cf. também COLLINS, 1995, p. 324; JOHNSTON, 2002, p. 28; STEINER, 2013, p. 85.

⁴⁸⁶ Cf. CURTIS, 2012, p. 108.

⁴⁸⁷ Heb. ‘ak-’ēlōhīm yipdeh napšī miyyad-Šē’ôl / kī yiqqāhēnī.

apanhados por Mot, inclusive utilizando o correspondente ugarítico (*lqh*) ao verbo hebraico *lāqah*, “tomar”, “arrebatar”⁴⁸⁸.

Schökel, porém, sublinha que Deus é quem toma a iniciativa de resgatar (*pādā*) a vida de alguém, livrando-a (*lāqah*) do *Šē’ōl* (“Mas Deus remirá a minha alma das garras do *Šē’ōl*, pois me arrebatará”, v. 16)⁴⁸⁹. É nesta crença que está a confiança do salmista (“não temas”, v. 17a)⁴⁹⁰. Martin-Achard, porém, entende que o salmista ignora como isso ocorrerá, não sendo dito por ele (cf. Sl 6,6)⁴⁹¹. Contudo, fazem-se presentes e se contrastam, por um lado, a fatalidade da morte, e, por outro, a confiança de que Deus dará o livramento dela⁴⁹².

Suriano, comentando o conjunto dos vv. 15-16, confirma o exposto até agora:

O *Šē’ōl* desempenha um papel reconhecível dentro dos intrincados temas de limites da morte e da natureza precária da vida, e este papel se relaciona à descrição da redenção do salmista. O *Šē’ōl* em Sl 49,15-16 é descrito em termos que refletem as mitologias próximo-orientais da morte. Nestes versículos, o *Šē’ōl* é tanto um lugar como uma figura personificada, tomando e consumindo os mortos. No último motivo, a figura do *Šē’ōl* é posta em paralelo com a figura da Morte em 49,15, que bebe da imagem de Mot encontrada na literatura ugarítica⁴⁹³.

Este autor, porém, acrescenta outro dado. A ambiguidade representativa do *Šē’ōl*, ora um lugar (túmulo ou Submundo), ora uma personificação, é similar à identificação de Mot com o próprio *’arš*, “Submundo”, na literatura ugarítica, como foi explicado em detalhes nos capítulos anteriores⁴⁹⁴.

A respeito do imaginário mitológico presente neste poema, Martin-Achard sustenta que os israelitas inicialmente pensavam o *Šē’ōl* ameaçando invadir o âmbito dos vivos, sendo necessária, assim, uma “batalha” entre ele e YHWH. Somente depois, com o javismo combativo, passaram a entendê-lo como distante e sem relação com YHWH, o Deus vivo. Pode-se dizer que, em certo sentido, o Sl 49 reflita a primeira concepção⁴⁹⁵.

⁴⁸⁸ KTU 2.38,21-22: *klklhm.bd / rb.tmtt.lqht*”, “[Eu] tomara a todos [vós, os destinatários] das mãos do mestre da morte [Mot]” (cf. TROMP, 1969, p. 106).

⁴⁸⁹ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 671, 673.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 673.

⁴⁹¹ MARTIN-ACHARD, 2015, p. 233.

⁴⁹² SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 672.

⁴⁹³ “Sheol plays a recognizable role within the intricate themes of death’s boundaries and the precarious nature of life, and this role relates to the psalmist’s description of redemption. Sheol in Ps 49:15–16 is described in terms that reflect ancient Near Eastern mythologies of death. In these verses Sheol is both a place and a personified figure seizing and consuming the dead. In the latter motif, the figure of Sheol parallels the figure of death in 49:15, which draws from the image of Mot found in Ugaritic literature.” (SURIANO, 2018, p. 238, *tradução nossa*).

⁴⁹⁴ Sobre Mot e o Submundo na literatura cananea, cf. tópicos 1.3.2., 1.3.4. e 1.6.3. *supra*. Já sobre algo semelhante que ocorre com *Šē’ōl* na BH, cf. tópico 2.3.4. *supra*.

⁴⁹⁵ Enquanto o Sl 6 reflete a segunda (cf. tópico 3.4.1. *supra*).

Assim, a comparação (*māšāl*, v. 5a) que, inicialmente, o autor lançara é entre os seres humanos e os animais que morrem (v. 13); e seu enigma (*ḥîdâ*) (v. 5b) é que nem o rico nem ninguém poderia pagar por sua vida (vv. 7-10), devendo, ambos, ir ao túmulo e à morte (vv. 11-15). Porém, de alguma forma misteriosa, ele mesmo espera ser resgatado deste trágico fim no *Šē'ôl* pelo Deus no qual confia (v. 16)⁴⁹⁶.

3.4.7.4. Conclusão

O poema possui um detalhado e singular retrato do *Šē'ôl*. Primeiramente, é possível vê-lo personificado (v. 15), com qualificações e ações similares aos de Mot, deus cananeu do reino dos mortos, tomar suas vítimas como um pastor (v. 15b) que dilacera (v. 15d) seu rebanho (v. 15a).

Em seguida, é caracterizado também como um Submundo, já que é apontado como uma habitação física (v. 15d), cuja localização se encontra nas regiões inferiores do cosmo, conforme se deduz da “descida” de quem vai para lá (v. 15c).

Porém, a acepção de túmulo, a porta de entrada para o Submundo israelita e também incluída na semântica do *Šē'ôl*, se faz presente no poema (v. 15c). Na realidade, o *continuum* entre túmulo e Submundo, característico do pensamento israelita, se mostra de forma clara neste verseto.

Como um Submundo encarcerador ou um monstro dominador, o *Šē'ôl* prende em seu poder (“mãos” ou “garras”, v. 16a) suas vítimas. Porém, ainda que YHWH esteja distante deste *locus* da morte, ele é o único capaz de arrebatá-lo ou impedir que o salmista seja dominado pelo *Šē'ôl* (v. 16b).

Finalmente, o lugar é apontado como um destino desejável pelo orante aos seus inimigos (v. 15cd), sendo a própria descida destes, por serem ímpios (v. 15c), contraposta à sorte do autor, fiel a YHWH (16a), motivo pelo qual Deus, de forma misteriosa, o livrará de ir para aquele lugar de morte (v. 16b).

3.4.8. Salmo 55

3.4.8.1. Tradução e notas de crítica textual

[Salmo] do regente. Para executar [salmo] didático. De Davi.	1	<i>lamnaṣṣēah bingînôt maškîl lēdāwid.</i>
Dá ouvidos, ó Deus, à minha oração, e não te escondas da minha súplica.	2a 2b	<i>ha'āzînâ 'ēlōhîm tēpillātî wē'al-tit'allam mittēhinnātî.</i>

⁴⁹⁶ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 669–673.

Atende-me e responde-me;	3a	<i>haqšibâ llî wa 'ânēnî</i>
estou perturbado em minha queixa e faço barulho.	3b	<i>'ārid bēšihî wē 'āhimā.</i>
Devido à voz do inimigo,	4a	<i>miqqôl 'ôyēb</i>
da presença da opressão do iníquo,	4b	<i>mippēnē 'āqat rāšā'</i>
porque sobre mim fazem cair maldades	4c	<i>kî-yāmîṭū 'ālay 'āwen</i>
e furiosamente me odeiam.	4d	<i>ûbē'ap yištmûnî.</i>
Meu coração receia dentro de mim,	5a	<i>libbî yāhûl bēqirbî</i>
e terrores da morte caíram sobre mim.	5b	<i>wē'ēmôt māwet nāplû 'ālāy.</i>
O temor e o tremor me sobrevêm,	6a	<i>yir'ā wāra 'ad yābō' bî</i>
e o arrepio me cobre.	6b	<i>wattēkassēnî pallāšûṭ.</i>
Então eu disse:	7a	<i>wā 'ōmar</i>
quem me dera asas como de pomba!	7b	<i>mî-yitten-llî 'ēber kayyônâ</i>
Voaria e repousaria.	7c	<i>'ā 'ûpâ wē' eškônâ.</i>
Eis [que] me distanciaria a fugir;	8a	<i>hinnēh 'arhîq nēdōd</i>
pernoitaria no deserto. <i>Selá.</i>	8b	<i>'ālîn bammidbār selâ.</i>
Apressar-me-ia em refugiar-me	9a	<i>'āhîšâ miplāṭ lî</i>
do vento e da tempestade.	9b	<i>mērúah sō'ā missā'ar.</i>
Engole[-os], ó Senhor!	10a	<i>balla' 'ādōnāy</i>
Divide a língua deles,	10b	<i>pallag lēšōnām</i>
pois vi violência e querela na cidade.	10c	<i>kî-rā'itî hāmās wērib bā'ir.</i>
[De] dia e [de] noite a circundam em suas muralhas;	11a	<i>yômām wālaylâ yēsōbēbuhā 'al-hômōitēhā</i>
e [há] a maldade e a fadiga dentro dela.	11b	<i>wē'āwen wē'āmāl bēqirbâ.</i>
A ruína [está] dentro dela,	12a	<i>hawwôt bēqirbâ</i>
e não abandonam de suas ruas a injúria e engano.	12b	<i>wēlō' -yāmîš mērḥōbâ tōk ûmirmâ.</i>
Pois não [era] um inimigo que me afrontava,	13a	<i>kî lō' -'ôyēb yēhārpēnî</i>
senão [o teria] suportado;	13b	<i>wē' eššâ'</i>
não [era] o que me odeia que se assoberbou contra mim,	13c	<i>lō' -mēšan'î 'ālay higdîl</i>
senão teria me escondido dele.	13d	<i>wē' essātēr mimmennû.</i>
Mas [eras] tu, homem [mortal], meu igual,	14a	<i>wē'attâ 'ēnōš kē'erkî</i>
meu guia e meu [bem] conhecido.	14b	<i>'allûpî ûmyuddâ'î.</i>
[Com] o qual eu compartilhava segredos;	15a	<i>'āšer yaḥdāw namtîq sōd</i>
andávamos em companhia na casa de Deus.	15b	<i>bēbēt 'ēlōhîm nēhallēk bērāgeš.</i>
Que a morte os assalte ^(a) !	16a	<i>(yaššîmāwet) [yaššî] [māwet] 'ālēmō</i>
Que desçam vivos [ao] <i>Šē'ól</i> ,	16b	<i>yērdû Šē'ól hayyîm</i>
pois [há] maldade em suas habitações [e] dentro deles.	16c	<i>kî-rā'ôt bimgûrām bēqirbām.</i>
Eu[, porém,] a Deus clamarei,	17a	<i>'ānî 'el-'ēlōhîm 'eqrâ'</i>
e YHWH me salvará!	17b	<i>waYHWH yōšî'ēnî.</i>
De tarde, de manhã e ao meio-dia	18a	<i>'ereb wābōqer wēšāhōrayim</i>
me queixarei e farei barulho;	18b	<i>'āšîhâ wē'ehēmeh</i>
então ele ouvirá a minha voz.	18c	<i>wayyišma' qôlî.</i>
Ele resgata em paz a minha alma	19a	<i>pādâ bēšālôm napšî</i>
da peleja contra mim,	19b	<i>miqqārāb-lî</i>
pois eram muitos contra mim:	19c	<i>kî-bērabbîm hāyû' immādî.</i>
Ismael, Jalam ^(b) e os habitantes do oriente! <i>Selá.</i>	20a	<i>yišma' 'el wēya'ānēm wēyōšēb qedem selâ</i>
[Pois] que não há neles variações	20b	<i>'āšer 'ēn ḥālîpôt lāmō</i>
e não temem a Deus.	20c	<i>wēlō' yār'û' 'ēlōhîm.</i>
Lança[m] as suas mãos [aos que estão] em paz com ele;	21a	<i>šālah yādāyw bišlōmāyw</i>
Profana[m] seus acordos.	21b	<i>ḥillēl bēritō.</i>
A sua boca [é] macia [como] a manteiga,	22a	<i>ḥālqu mahmâ'ôt pîw</i>
mas [em] seu coração [há] peleja.	22b	<i>ûqārāb-libbō</i>
As suas palavras [são] [mais] brandas que o azeite,	22c	<i>rakkû dēbārāyw miššemen</i>
mas elas são espadas [afiadas].	22d	<i>wēhēmmâ pētîhôt.</i>
Lança sobre YHWH o teu fardo,	23a	<i>hašlēk 'al-YHWH yēhābkā</i>
e ele te sustentará;	23b	<i>wēhû' yēkalklekā</i>

não permitirá jamais que o justo sucumba.	23c	<i>lō`-yittēn lē`ōlām mōt laṣṣaddīq.</i>
Mas tu, ó Deus, os farás descer ao poço da cova;	24a	<i>wē`attā `ēlōhīm tōridēm lib`ēr šaḥat</i>
homens de engano não [terão] metade de seus dias,	24b	<i>`anšē dāmīm ūmirmâ lō`-yehṣû yēmēhem</i>
mas eu confio em ti.	24c	<i>wa`ānī `ebṭaḥ-bāk.</i>

- (a) O *Kētib* traz *yaššimāwet*, que, tendo suas vogais alteradas para *yaššimôt*, talvez significasse “destruições” (do verbo *yāšam*, “se tornar deserto”, “se tornar desolado”). Porém, o *Qēre* sugere *yaššī māwet*, “sobrevieio [lhe] a morte”, cujo primeiro termo talvez deriva-se da raiz *š-w-*, via *nāšā`* no *hifil* (*hiššīl`*), “emprestar, “enganar”⁴⁹⁷. Ross adere a esta interpretação⁴⁹⁸, também presente na tradução acima.
- (b) A parte inicial do versículo (v. 20a) não faz sentido na forma apresentada pelo TM e parece corrompido⁴⁹⁹. O aparato crítico da BHS propõe a emenda *yīsmā`ē`l wēya`lām yōšēb qedem*, “Ismael, Jalam (cf. Gn 36,5) e os habitantes do oriente (cf. Gn 29,1)”, considerada plausível por Sarna⁵⁰⁰ e aceita por Kraus⁵⁰¹, fazendo, assim, referência a tribos árabes do deserto⁵⁰².

3.4.8.2. Análise literária

Os comentaristas apontam um texto com elementos desordenados⁵⁰³, cujas tentativas de harmonização são inúteis⁵⁰⁴.

Entre eles está o tratamento verbal dos discursos⁵⁰⁵, que varia do monólogo pessoal, na primeira pessoa (vv. 5-9), para a referência direta a Deus, na segunda pessoa (v. 10)⁵⁰⁶. Da mesma forma, o tratamento com a violência que ocorre na cidade, na terceira pessoa (vv. 10-12), muda para o da segunda pessoa, quando se refere ao companheiro enganador (vv. 13-15)⁵⁰⁷. A imprecisão é lançada ora sobre um grupo de inimigos (v. 16), ora sobre todas as pessoas (vv. 21-22)⁵⁰⁸. Esta varia de monólogo pessoal, na primeira pessoa (vv. 5-9), para a referência direta a Deus, na segunda pessoa (v. 10)⁵⁰⁹, ou da descrição da violência que ocorre na cidade (vv. 10-12), na terceira pessoa, para a do engano do companheiro, na segunda pessoa (vv. 13-15)⁵¹⁰. Esta parte também muda, passando de uma maldição contra um grupo de inimigos (v. 16) para contra todos (vv. 24)⁵¹¹.

Estes elementos tornam difícil a tarefa de divisão da estrutura do poema. Após o sobrescrito (v. 1), a sugestão de Kraus é a seguinte: 1) introdução, com invocação a YHWH (vv. 2-3); 2) descrição da situação de angústia (vv. 4-6); 3) pensamentos de fuga (vv. 7-10); 4)

⁴⁹⁷ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbetes *nš`* e *šw`*.

⁴⁹⁸ ROSS, 2013, v. 2, p. 242.

⁴⁹⁹ Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 792.

⁵⁰⁰ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵⁰¹ KRAUS, 1993, v. 1, p. 792.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Cf. *Ibid.*; RAVASI, 1983, v. 2, p. 104; TERRIEN, 2003, pos. 6576-6587.

⁵⁰⁴ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

nova descrição da situação de angústia, especialmente em relação ao amigo infiel (vv. 10-15); 5) imprecação sobre os inimigos (vv. 16); 6) lamentação e proclamação pela ajuda recebida (vv. 17-19); 7) nova descrição de angústia (vv. 20-22); 8) promessa de descanso e ajuda (v. 23); 9) declaração de confiança (v. 24)⁵¹².

Os comentadores geralmente o classificam com uma súplica individual⁵¹³, pois, além de ter um tema que perpassa todo o salmo, a lamentação do salmista sobre seus inimigos ameaçadores⁵¹⁴, possui também muitos elementos típicos do gênero, como a queixa da situação angustiante (vv. 4-6), a utilização de fórmulas recorrentes para a lamentação (v. 18) e imprecações pedidas a YHWH (vv. 16.24). Há também, segundo Schökel, Ravasi e outros, a predominância do ritmo *qînâ* (“lamentaçã”) ⁵¹⁵.

Por outro lado, a desordem na estrutura, que possui até mesmo elementos repetidos (as imprecações), segue um perfil de composição próprio, e não o esquema tradicional do gênero⁵¹⁶. Isso levou alguns a crer que estavam diante, na realidade, de um compósito⁵¹⁷, mesmo que o salmista tenha utilizado a primeira pessoa para se expressar⁵¹⁸.

Porém, não é fácil afirmar qual é a autoria nem como se deu seu processo de composição. Os comentadores antigos recuavam o poema até Davi, em face do sobrescrito (v. 1) e das semelhanças entre a queixa contra as tribos árabes (v. 20-24) e o amigo infiel (vv. 10-15) e as circunstâncias da vida de Davi, como a rebelião de Absalão (cf. 2Sm 18) e a queixa contra Aitofel (cf. 2Sm 17)⁵¹⁹.

Alguns tentaram, por outro lado, situá-lo mais tarde, na época helenística ou asmoniana, através da associação de seus acontecimentos políticos aos respectivos versículos do salmo: a existência de tribos desérticas a leste do rio Jordão (v. 20); o conflito dentro da família sacerdotal (v. 14-15); e o costume de rezar três vezes ao dia (cf. Dn 6,11) (v. 20)⁵²⁰. Duas palavras aramaicas (*’ēnôš*, v. 14, e *yēhābkā*, v. 23) podem indicar a composição na

⁵¹² KRAUS, 1993, v. 1, p. 793.

⁵¹³ Cf. STADELMANN, 2015, p. 338.

⁵¹⁴ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵¹⁵ Que se desenvolve em 3+2 (cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 104; SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 728). Cf. tópico 3.1.2. *supra*.

⁵¹⁶ SARNA *et al*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁵²⁰ *Ibid.*

época do Segundo Templo⁵²¹. Sarna, porém, afirma serem fracas tais suposições, inclusive a das palavras aramaicas, que não indicam necessariamente composições tardias⁵²².

Kraus, por exemplo, afirma que havia inicialmente duas composições independentes (os vv. 2-18 e vv. 19-23), que foram unificadas e deram origem à forma atual do salmo⁵²³. Dahood, por sua vez, pensa em um único autor, um israelita que residia em terras pagãs (v. 24) e que visitava Jerusalém nas festas de peregrinação, ocasião em que também se tornou amigo de um peregrino judeu, que lhe traiu depois (v. 13-15)⁵²⁴. Daí, segundo este comentador, os problemas textuais são, na realidade, pretensamente resolvidos pela filologia comparada com as semíticas do noroeste (como a língua ugarítica)⁵²⁵.

Alguns apontam fórmulas e motivos semelhantes aos de Jeremias (cf. vv. 7-8 e Jr 9,1; vv. 10-11 e Jr 6,6; vv. 24 e Jr 17,11; etc.)⁵²⁶, bem como as animosidades para com os de sua cidade e os próximos a ele, características da lírica do profeta, fazendo deste um forte candidato a autor do poema⁵²⁷.

Sarna segue uma linha similar. Sugere uma única autoria, que compilara, porém, vários cânticos para expressar suas diferentes experiências de vida⁵²⁸. O primeiro descreve contendas na cidade e o desejo do salmista de fugir dela (vv. 1-12), acrescida de uma imprecisão final contra seus habitantes (v. 16)⁵²⁹. O segundo, por sua vez, é um compósito de trechos sobre o amigo que se tornou seu adversário (vv. 13-15.21-22), finalizando com outra imprecisão (v. 10), deslocada de seu lugar original entre os vv. 12 e 13, onde era uma espécie de ligame de ambas as experiências⁵³⁰. O último cântico descreve a tentativa de busca do orante por refúgio junto a tribos de Ismael (vv. 17-20), possivelmente frustrada, pois termina com outra imprecisão (v. 24).⁵³¹ O v. 17, em que o suplicante abre o primeiro episódio clamando a Deus por salvação, é semelhante ao que abre o primeiro (vv. 2-3), apontando para uma abertura separada da oração⁵³². O v. 2, de estilo didático, contém uma expressão de confiança em YHWH e serve de ligame para as três experiências de lamentação,

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ KRAUS, 1993, v. 1, p. 792-793.

⁵²⁴ DAHOOD, 1968, v. 2, p. 30.

⁵²⁵ *Ibid.* Cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 104.

⁵²⁶ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ibid.*

possivelmente acrescentado por quem fez a coletânea⁵³³. O tema unificador dos cânticos é o engano⁵³⁴.

A problemática em torno da composição e autoria se expressa também na indefinição quanto às situações vivenciadas pelo salmista⁵³⁵. Para Sarna, ele “cumpria uma função central na vida política e religiosa, sendo vítima de querelas e enganações⁵³⁶”. Vesco, porém, conjectura que tais ações foram traições de quem era seu amigo (v. 13-15), pertencente ao mesmo círculo que ele (possivelmente levita)⁵³⁷. Por isso, foi forçado a buscar refúgio entre tribos do deserto⁵³⁸, que perseguiam a nação do salmista⁵³⁹.

Outra interpretação possível é que não tenha havido perseguição nacional alguma, mas somente uma experiência pessoal do autor que, como dignitário no exílio, buscou refúgio junto a membros desses povos, não tendo conseguido, mas, ao contrário, tendo sido perseguido por eles⁵⁴⁰, Kraus, sustentando que o salmo tenha duas seções com autores diferentes, aponta que a situação descrita na primeira (vv. 2-18) é a de um autor como “vítima de funestas maquinações dentro de uma cidade” (v. 10)⁵⁴¹, enquanto a da segunda (vv. 19-23) como alguém que “se vê perseguido por tribos árabes” (v. 19)⁵⁴².

Alguns consideram que as afirmações de ódio contra os inimigos, no desapontamento com seus companheiros e na semelhança de estilo nos vv. 5, sejam alguns indícios de Jeremias como autor⁵⁴³. Apesar disso, Sarna entende que “os reflexos sociais concretos no salmo não são capazes de estabelecer claramente suas circunstâncias históricas especiais e a sua datação”⁵⁴⁴, que incluem a própria identidade do autor⁵⁴⁵.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 728.

⁵³⁶ “[...] hameshorer mile’ tafqid mirkazi bahaiyim hapolityim vehadatyim, haya qorban lema’asey t’chachym uvegida vene’elats kanir’eh lehimalet al nafsho mip’nei rodfayv velehapas hasut bein shivtey hamidbar” (SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 236–237, *tradução nossa*).

⁵³⁷ VESCO, 2006, v. 1, p. 502.

⁵³⁸ Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 236–237. Cf. nota crítica (b) *supra*.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ KRAUS, 1993, v. 1, p. 793.

⁵⁴² “Mientras que el orante de la primera parte del salmo es víctima de funestas maquinaciones dentro de una ciudad (v. 10ss), el cantor de la segunda parte del salmo se ve perseguido por tribos árabes (v. 19abss)” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

⁵⁴³ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 236.

⁵⁴⁴ “Ve’im zo’t, hahishtaq’fuyot hahevratyot hakoncretiyot shebamizmor ein bahen k’dei likbo’a beberur et nesyvotaiv hahistoriyot hameyuhadot veleta’arecho.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 237.

3.4.8.3. Comentário exegético-teológico

Segundo Kraus, o salmista sofre uma angústia de morte (vv. 4-6) devido à perseguição de seus inimigos (‘ôyēb, “inimigo”, cf. vv. 4a.13a; ou rāšā’, “ímpio”, cf. v. 4b)⁵⁴⁶, que foi motivada por perturbações ocorridas na cidade (v. 10c)⁵⁴⁷. Ela se tornou um lugar de depravação total, dirigida por tiranos que impõem a violência, a opressão e a injustiça (vv. 10c-12b)⁵⁴⁸.

Além disso, sua angústia é reforçada pelo fato de um dos inimigos ser um amigo pessoal de outrora (v. 13-15), com o qual participava da adoração no Templo (v. 15b)⁵⁴⁹. Ravasi diz que a atmosfera apontada neste versículo é de união e alegria, quando ambos formavam uma *regeš*, “coalizão”, feliz, em romaria em direção ao santuário (v. 15)⁵⁵⁰. Em muitos lugares do AT, o afastamento das amizades e das relações equivale a adentrar a esfera da morte (cf. Sl 88,9.19; Jó 31,12)⁵⁵¹.

Graças a esta situação de extrema angústia, o orante enfrenta seus adversários com uma impreciação, recorrendo ao juízo de Deus sobre eles (vv. 15-16)⁵⁵². Estes versetos, agora, descrevem uma atmosfera de morte, que se contrapõe àquela anterior de alegria (v. 15)⁵⁵³. Desiludido, conforme o comentário de Ravasi, deseja semear “[...] sobre a pureza sacral do Templo [...] a impureza desconsagrante do Šē’ôl, a antípoda do templo e de Sião; [...] sobre a cidade santa [...] o julgamento; e sobre a doçura de uma amizade genuína, humana e espiritual, [...] o fim”⁵⁵⁴.

Então, cogita fugir para o deserto (vv. 7-10), onde talvez pudesse habitar tranquilamente, longe das ameaças que lhe vieram de todos os lados, comparadas a tormentas e vendavais (v. 9)⁵⁵⁵.

Porém, o salmo mostra que não lançara mão dessa opção⁵⁵⁶ e, sim, de se refugiar em YHWH, no Templo⁵⁵⁷, como se pode perceber em sua autodescrição (v. 17-18), em que

⁵⁴⁶ KRAUS, 1993, v. 1, p. 794.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ RAVASI, 1983, v. 2, p. 117–118. Cf. Sl 2,1, em que a concórdia de pensamento das nações é expressa pelo mesmo verbo (cf. *Ibid.*).

⁵⁵¹ KRAUS, 1993, v. 1, p. 795.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ RAVASI, 1983, v. 2, p. 118.

⁵⁵⁴ “[...] il poeta, deluso e tradito, vorrebbe far scendere il sipario del nulla. Sulla pureza savrale del tempio vorrebbe seminare l’impurità sconscrante dello sheol, l’antipodo del tempio e di Sion. [...] Sulla città santa [...] la cenere d’um giudizio. Sulla dolcezza d’um’amicizia genuína, umana e spirituale, [...] la fine.” (*Ibid.*, tradução nossa).

⁵⁵⁵ KRAUS, 1993, v. 1, p. 794-795.

menciona o horário habitual de orações (v. 18a; cf. Dn 6,10)⁵⁵⁸. Kraus diz que “o salmista se encontra, agora, no recinto sagrado e aguarda que se cumpra a palavra de maldição e que sejam destruídos os inimigos”⁵⁵⁹.

Porém, diferentemente desse autor, considera-se que a situação da segunda seção do poema (vv. 19-23) seja a mesma da primeira (vv. 2-18). Não obstante, como observa Ravasi, nessa segunda seção ocorre “uma mudança do singular para o plural: quem deve ser lançado ao Šē’ôl [v. 16] agora não é mais somente o amigo traidor (vv. 13-15), mas os inimigos em geral (vv. 24)”⁵⁶⁰, que são os mesmos que, no meio da cidade (v. 10-12), causavam perturbações e crimes⁵⁶¹. Assim, em meio à sua aflição, ele se exaspera ao estilo tipicamente oriental, com contornos nacionais e quase cósmicos⁵⁶².

O Submundo, evocado aqui pelo termo Šē’ôl, era imaginado pelos orientais (incluindo os israelitas), segundo Schökel, como “oculto nas profundezas subterrâneas, por cima das quais se estende compacta a terra dos vivos [...]. Existem momentos em que as potências inferiores, infernais, rompem e racham o córtice, para arrebatam pela força uma presa viva. É o que o orante deseja aos inimigos”⁵⁶³.

Para Sarna, a expressão “que desçam vivos [ao] Šē’ôl” (v. 16b) lembra a encontrada em Nm 16,33⁵⁶⁴, em que o Šē’ôl é descrito como um monstro (resquício da mitologia cananea em torno de Mot⁵⁶⁵) que engole os rebeldes, sequazes de Corá⁵⁶⁶. Hossfeld a relaciona também a Pr 1,12, em que é usada para vítimas de pecadores⁵⁶⁷. Para Vesco, o salmista utilizou esse episódio de Corá por estar inserido em um contexto levita⁵⁶⁸.

Tanto em Nm 16,33 quanto na imprecação do salmo (v. 16b) há o aparecimento do juízo divino⁵⁶⁹, que, para Ravasi, se baseia na “ética de retaliação”, a qual exige que “aqueles

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ “El salmista se encuentra ahora em el recinto sagrado y aguarda a que se cumpla la palabra de maldición y a que sean destruídos los enemigos que le ponían asechanzas.” (*Ibid.*, p. 796, *tradução nossa*).

⁵⁶⁰ “[...] si assiste [in questa seconda maledizione] allo slittamento dal singolare al plurale: chi deve essere scaraventato nello sheol ora non è più il solo amico traditore (vv. 13-15) ma i nemici in genere.” (RAVASI, 1983, v. 2, p. 118, *tradução nossa*).

⁵⁶¹ Cf. HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 2, p. 54-55.

⁵⁶² Cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 118.

⁵⁶³ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 733.

⁵⁶⁴ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 240. Cf. KRAUS, 1993, v. 1, p. 796.

⁵⁶⁵ Sobre o deus Mot e sua caracterização na literatura ugarítica, cf. tópico 1.3.4. *supra*. Já sobre os ecos dessa mitologia no ambiente israelita, cf. tópico 2.3.4. *supra*.

⁵⁶⁶ SARNA *et al.*, 1999, v. 1, p. 240. Cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 118.

⁵⁶⁷ HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 2, p. 54-55.

⁵⁶⁸ VESCO, 2006, v. 1, p. 503.

⁵⁶⁹ Cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 118; KRAUS, 1993, v. 1, p. 796.

que quebraram a harmonia na comunidade fossem sujeitos a uma pena de retribuição, quer dizer, ‘cortados’ da comunidade, afastados da área salvífica do Templo, ‘excomungados’ e relegados à zona da não-vida, o *Šē’ōl*⁵⁷⁰.

A morte, assim, cai de fora e de cima e se lança sobre os inimigos do orante⁵⁷¹. Contudo, para Hossfeld, ele deseja isso porque entende que terá a sua própria sobrevivência somente se seus torturadores não estiverem mais presentes⁵⁷² (similar ao emudecimento dos adversários no Sl 31)⁵⁷³.

3.4.8.4. Conclusão

O *Šē’ōl* é representado como uma personificação (v. 16), evidenciado principalmente pelo verbo “assaltar”, “enganar” (v. 16a), que tem “morte” como sujeito (v. 16a).

Ele é representado também como recebendo vivos dentro de si, o que lembra o episódio de Corá e seus seguidores (Nm 16), quando o *Šē’ōl* os engoliu vivos como punição de sua rebeldia. Sabe-se, pelos estudos comparativos com o material próximo-oriental, que tanto em Nm 16 como neste salmo, o *Šē’ōl* reflete características e ações ligadas a Mot, deus cananeu da morte e da seca.

Por fim, há a representação do Submundo israelita como um lugar destinado aos ímpios, e não aos justos, que serão livres de ir para lá (vv. 23-24).

3.4.9. Salmo 86

3.4.9.1. Tradução e notas de crítica textual

Oração de Davi.	1	<i>tēpillā lēdāwid</i>
Inclina, ó YHWH, o teu ouvido; responde-me, porque aflito e necessitado [estou] eu.	1b	<i>haṭṭēh-YHWH ’oznēkā ’ānēnī</i>
Preserva a minha alma, pois piedoso [sou] eu.	1c	<i>kī-’ānī wē’ebyōn ’ānī.</i>
Salva o teu servo, [ó] tu, meu Deus, [pois sou] confiante em ti.	2a	<i>šāmrā napšī kī-ḥāsīd ’ānī</i>
Compadecer-te de mim, ó meu Senhor ^(a) , pois a ti eu clamo todos os dias.	2b	<i>hōša ’ ’abdēkā ’attā ’ēlōhay habbōṭēaḥ ’ēlēkā.</i>
Alegre a alma do teu servo, pois a ti, ó meu Senhor, elevo a minha alma.	3a	<i>ḥānnēnī ’ādōnāy</i>
Porque tu, ó meu Senhor, [és] bom e compassivo, cheio de amor [leal] a todos os que a ti clamam.	3b	<i>kī ’ēlēkā ’eqrā ’ kol-hayyōm.</i>
Dá ouvidos, ó YHWH, à minha oração,	4a	<i>šammēaḥ nepēš ’abdekā</i>
	4b	<i>kī ’ēlēkā ’ādōnāy napšī ’esšā’.</i>
	5a	<i>kī-’attā ’ādōnāy ṭōb wēsallāḥ</i>
	5b	<i>wērab-ḥesed lēkol-qōr ’ēkā.</i>
	6a	<i>ha ’āzīnā YHWH tēpillātī</i>

⁵⁷⁰ “L’irruzione giudiziaria di Dio, modellata sull’etica del taglione, exige che colui che há spezzato l’armonia nella comunità sai sottoposto ad una pena del contrapasso, sua, cioè, ‘tagliato via’ dalla comunità, tolto dall’area salvifica del tempio, ‘scomunicato’ e relegato nella zona della non-vita, lo sheol.” (RAVASI, 1983, v. 2, p. 118, *tradução nossa*).

⁵⁷¹ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 733.

⁵⁷² HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 55.

⁵⁷³ Cf. tópico 3.4.6. *supra*.

e atende à voz das minhas súplicas. No dia da minha aflição clamo a ti, porque me respondes.	6b 7a 7b	<i>wēhaqšibā bēqôl taḥnūnôtāy. bēyôm šārāitī `eqrā `ekkā kī ta `ānēnī.</i>
Não há como tu entre os deuses, ó meu Senhor! E não há como as tuas obras! Todos os pagãos, que fizeste, virão e se prostrarão diante da tua face, ó meu Senhor; e honrarão o teu nome. Porque grande [és] tu, e [és] o que fazes maravilhas! Somente tu [és] Deus! Instrui-me, ó YHWH, o teu caminho [e] andarei na tua fidelidade; dispõe o meu coração ao temor do teu nome. Louvar-te-ei, ó meu Senhor, ó meu Deus, com todo o meu coração; e honrarei o teu nome para sempre. Porque o teu amor [leal] [será] grande para comigo; e livrarás a minha alma do <i>šē`ôl</i> profundo.	8a 8b 9a 9b 9c 10a 10b 11a 11b 12a 12b 13a 13b	<i>`ēn-kāmōkā bā `ēlōhīm `ādōnāy wē `ēn kēma `āsēkā. kol-gōyim `āšer `āsītā yābō `ū wēyištahāwū lēpānēkā `ādōnāy wīkabbēdū lišmekā. kī-gādōl `attā wē `ōšēh niplā `ôt `attā `ēlōhīm lēbaddekā. hōrēnī YHWH darkekā `āhallēk ba `āmittekā yaḥēd lēbābī lēyirē `ā šemekā. `ōdkā `ādōnāy `ēlōhay bēkol-lēbābī wa `ākabbēdā šimkā lē `ōlām. kī-ḥasdkā gādōl `ālāy wēhiššaltā napšī miššē`ôl taḥtā.</i>
Ó Deus, os presunçosos se levantam contra mim, e um ajuntamento de agressores procuram a minha alma; e não te consideraram. Mas tu, ó meu Senhor, [és] Deus misericordioso e compassivo, paciente e cheio de amor [leal] e fidelidade. Vira-te para mim e compadece-te de mim! Concede a tua força ao teu servo, e salva o filho da tua serva! Faz [para] comigo um sinal de bondade, [para] os que me odeiam vejam e se envergonhem; pois tu, ó YHWH, me ajudas e me consoladas.	14a 14b 14c 15a 15b 16a 16b 16c 17a 17b 17c	<i>`ēlōhīm zēdim qāmū- `ālay wa `adat `ārīšim biqšū napšī wēlō `šāmūkā lēnegdām. wē `attā `ādōnāy `ēl-rahūm wēḥannūn `erek `appayim wērab-ḥesed we `ēmet. pēnēh `ēlay wēḥānnēnī tēnā- `uzzēkā lē `abdekā wēhōšī `ā lēben- `āmātekā. `āsēh- `immī `ôt lēṭōbā wēyir `ū sōn `ay wēyēbōšū kī- `attā YHWH `āzartanī wēniḥamtānī.</i>

- (a) A palavra *`ādōnāy* aparece sete vezes ao longo do salmo (vv. 3.4.5.8.9.12.15). Esta vocalização aparenta ser *`ādōn*, “senhor”, “dono”, com o sufixo pronominal referente à primeira pessoa singular, portanto, “meu senhor”, “meu dono”, porém diferente da forma regular (*`ādōnī*), aplicada para seres humanos (cf. Gn 24,42), já que é usada como referência somente a Deus. É possível que seja a forma plural da palavra, *`ādōnīm*, com o mesmo sufixo, daí “meus senhores” (cf. Is 19,4), em *pluralis majestatis* (“plural majestático”, isto é, plural de intensidade), usado para diferenciar a referência divina da humana⁵⁷⁴. Porém, dada a recorrência da palavra neste salmo, talvez uma expressão de intimidade, optou-se em traduzir o vocábulo por “meu Senhor”⁵⁷⁵. Segundo o aparato da BHS, muitos manuscritos testemunham, neste salmo, a presença do Tetragrama, *YHWH*, no lugar de *`ādōnāy*.

3.4.9.2. Análise literária

Seguindo Ravasi, Ross e Stadelmann, cujas propostas diferem pouco entre si, a divisão geral, após o sobrescrito (v. 1), das estrofes, conforme o assunto, se mostra como segue: 1) apelo à misericórdia de Deus (vv. 2-7); 2) reconhecimento da grandeza de Deus; 3) apelo à salvação de Deus (vv. 14-17)⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Cf. BROWN *et al*, 1907, p. 10-11.

⁵⁷⁵ Cf. DAHOOD, 1968, v. 2, p. 226, 293.

⁵⁷⁶ RAVASI, 1983, v. 2, p. 779–780. Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 778–780; STADELMANN, 2015, p. 446.

Este é um típico salmo de lamento individual⁵⁷⁷, com a motivação tríplice (tribulação do orante, perseguição do inimigo e bondade de Deus), expressão de confiança e a ação de graça⁵⁷⁸, com o acréscimo de um traço universalista de adoração a YHWH (vv. 8-10, cf. Sl 22,28)⁵⁷⁹. Porém, ao contrário de outros salmos do mesmo gênero, não contém a descrição de uma aflição específica⁵⁸⁰.

Ross aponta que alguns comentadores perceberam a falta de originalidade no salmo, pois esse toma expressões-padrão e motivos de salmos mais antigos⁵⁸¹. Ele, porém, entende que isso se deva ao uso litúrgico, cujo estilo é feito de passagens em formas regulares, destinadas à preparação do adorador⁵⁸².

Diferentemente do gênero, o contexto situacional do salmo é desconhecido⁵⁸³, pois não oferece detalhes, mas descrições genéricas, do momento em que se encontra o orante, ao ponto que, para Schökel, “qualquer tribulação de um crente pode se apropriar dessa prece”⁵⁸⁴.

O mesmo se pode dizer acerca da datação do poema, mas, dada sua imitação de outros textos, é possível pensar em uma época tardia⁵⁸⁵, por exemplo, o período do pós-exílio babilônico⁵⁸⁶.

3.4.9.3. Comentário exegético-teológico

A estrofe em que se encontra a palavra *Šē’ôl* (vv. 12-13) enuncia um voto de ação de graças (evidenciado pelo verbo *yādâ*, na forma *hifil*, “dar ações de graças”, relativo a *tôdâ*, “ação de graças”)⁵⁸⁷. Como é próprio do gênero, aqui o orante já contempla a superação de todas as suas desgraças⁵⁸⁸ e já se vê unido às nações que, no futuro escatológico, prestarão homenagens (*kābad*, “prestar honra, dar glória”, v. 12e, relativo a *kākôd*, “honra, glória”) a YHWH⁵⁸⁹.

⁵⁷⁷ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 69; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1090.

⁵⁷⁸ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1090.

⁵⁷⁹ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 69.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ ROSS, 2013, v. 2, p. 778.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 69.

⁵⁸⁴ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1090.

⁵⁸⁵ *Ibid.* Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 69.

⁵⁸⁶ Cf. STADELMANN, 2015, p. 448.

⁵⁸⁷ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 276.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.*

O autor, no v. 13, agradece a YHWH por tê-lo livrado do Šě'ôl, descrito aqui de forma intensiva (cf. Dt 32,22)⁵⁹⁰. Apesar de o verbo *nāšal* (que, na forma *hifil*, significa “livrar”, v. 13b) estar formalmente no perfeito (traduzido geralmente pelo pretérito em português), a presença do *wāw* consecutivo (ou conversivo) antes dele pode indicar que, aqui, o verbo tem seu aspecto mudado para o imperfeito⁵⁹¹; nesse caso, uma ação futura, opção adotada aqui.

É importante destacar a presença da simbólica dos eixos cósmicos vertical, relacionado ao Submundo (Šě'ôl), e horizontal, relacionado à Montanha Cósmica ou sagrada (Sião), e existente também em todo o OPA⁵⁹².

Para Hossfeld, “o espaço em que o relacionamento do suplicante para com seu Deus está agora localizado é o cosmo inteiro, iluminado tanto verticalmente como horizontalmente”⁵⁹³. A perspectiva vertical começa com os deuses, estando implícito aqui o céu (v. 8a), e termina na profundidade do Šě'ôl (v. 13b)⁵⁹⁴. O movimento horizontal se encontra na ideia de reunião das nações (v. 9a) para adorar a YHWH (v. 9b), estando implícito aqui o monte Sião, lugar do trono de YHWH, pela fórmula “virão/irão” e pelos salmos vizinhos (cf. Sl 84; 85; 87), imbuídos dessa teologia⁵⁹⁵.

O Šě'ôl se refere ao Submundo ou reino dos mortos, mas pode também significar simplesmente a morte ou a sepultura, ou ainda uma experiência de adversidade mortífera⁵⁹⁶. O orante se dirige para o reino dos mortos, em que se dá não somente a morte, mas o abandono de Deus⁵⁹⁷. Apesar das dúvidas quanto aos aspectos temporais das ações salvíficas, o ponto é que o orante está certo de que Deus não permitirá que morra (v. 13b)⁵⁹⁸.

Então, com o livramento divino, o orante experimenta, como um *hāsīd*, “piedoso”, nas palavras de Kraus, “uma nova e majestosa demonstração da *hesed* [amor fiel] de seu Deus”⁵⁹⁹.

⁵⁹⁰ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 72. O adjetivo “profundo” (*tahtîl*) é também aplicado para os sinônimos do Šě'ôl, como para “cova” (cf. Sl 88,7), “terra” (cf. 31,14; Ez 32,18). Para mais detalhes sobre os sinônimos do Šě'ôl, cf. tópico 2.2.3. *supra*.

⁵⁹¹ Cf. *Ibid.*

⁵⁹² Sobre esta linguagem simbólica, cf. tópicos 1.3.2 e 1.6.1. *supra*.

⁵⁹³ “The space in which the relationship of the petitioner to his God is now located is the entire cosmos, illuminated both vertically and horizontally” (HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 373, *tradução nossa*).

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 784.

⁵⁹⁷ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 276.

⁵⁹⁸ Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 784.

⁵⁹⁹ “Em el giro que há experimentado su suerte, el orante experimenta como *hāsīd* una nueva y majestuosa demostración de la *hesed* de su Dios.” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 276, *tradução nossa*).

3.4.9.4. Conclusão

Šē'ôl é representado como um Submundo, o qual, a despeito de todos irem para lá, é rejeitado pelo salmista, que espera que sua vida seja livre de lá, talvez de morte prematura. Para isso, ele se firma no amor fiel da aliança que possui com YHWH.

3.4.10. Salmo 88

3.4.10.1. Tradução e notas de crítica textual

Cântico. Salmo dos filhos de Corá. Do regente. Para ser cantado [com] dança. Responsório. [Salmo] didático de Hemã, o ezraíta.	1	<i>šîr mizmôr libnê qōrah lamnaššēah 'al-māhālat lē 'annôt maškîl lēhēmān hā 'ezrahî.</i>
Ó YHWH, o Deus da minha salvação!	2a	<i>YHWH 'ēlōhē yēšû 'atî</i>
De dia e de noite grito diante de ti.	2b	<i>yôm-sā 'aqti ballaylâ negdekā.</i>
Que chegue a minha oração à tua face;	3a	<i>tābô' lēpānēkâ tēpillātî</i>
inclina os teus ouvidos ao meu grito.	3b	<i>haṭṭēh- 'oznēkâ lērinnātî.</i>
Pois a minha alma ^(a) [está] farta de males, e minha vida chegou ao <i>Šē'ôl</i> .	4a	<i>kî-šāb 'ā bēra'ôt napšî</i>
[Já] sou contado entre os que descem ao buraco;	4b	<i>wēhayyay liš'ôl higgî'û.</i>
sou como um homem sem força.	5a	<i>nehšabti 'im-yôrdē bôr</i>
Entre os mortos [estou] livre ^(b) ,	5b	<i>hāyitî kēgeber 'ēn- 'ēyāl.</i>
como cadáveres habitantes do túmulo,	6a	<i>bammētîm ḥopšî</i>
[aos] quais não lembras mais,	6b	<i>kēmô ḥālālîm šōkbē qeber</i>
e eles [estão] cortados de tuas mãos.	6c	<i>'āšer lô' zēkartām 'ôd</i>
	6d	<i>wēhēmā miyyādkā nigzārû.</i>
Puseste-me no buraco profundo, nas trevas e nas profundezas.	7a	<i>šattanî bēbôr taḥtîôt</i>
Sobre mim está posta a tua ira,	7b	<i>bēmahāšakkîm binšōlôt.</i>
e [com] todas as tuas ondas [me] afligiste. <i>Selâ</i> .	8a	<i>'alay sāmka ḥāmātekā</i>
Afastaste de mim os meus conhecidos,	8b	<i>wēkol-mišbārēkâ 'innitâ sselâ.</i>
fizeste-me uma abominação para eles;	9a	<i>hirēhaqtâ mēyuddâ 'ay mimmennî</i>
estou preso e não [posso] sair.	9b	<i>šattanî tô 'ēbôt lāmô</i>
Meus olhos [estão] fracos de [tanta] aflição!	9c	<i>kālu' wēlō' 'ēšē'.</i>
	10a	<i>'ēnî dā'ābâ minnî 'ônî</i>
A ti clamo, ó YHWH, todos os dias	10b	<i>qērā'tikā YHWH bēkol-yôm</i>
[e] estendo a ti minhas mãos.	10c	<i>šitṭaḥtî 'ēlēkâ kappāy.</i>
Acaso farás maravilhas para com os mortos?	11a	<i>ḥālammetîm ta 'āseh-pele'</i>
Poderão os falecidos se levantar e te louvar? <i>Selâ</i> .	11b	<i>'im-rēpā'im yāqūmū yōdūkâ sselâ.</i>
Acaso poderá alguém narrar na sepultura o teu amor [leal]?	12a	<i>hayēsuppar baqgeber ḥasdekā</i>
[Ou] na perdição, a tua fidelidade?	12b	<i>'ēmūnātkā bā'ābaddôn.</i>
Acaso nas trevas [há] as tuas maravilhas?	13a	<i>hāyiwwāda 'bahōšek pil'ekā</i>
E a tua justa [generosidade] na terra do esquecimento?	13b	<i>wēšidqātkā bē'ereš nēšîâ.</i>
Quanto a mim, a ti, ó YHWH, grito;	14a	<i>wa 'ānî 'ēlēkâ YHWH šiwwa 'tî</i>
e, pela manhã, adianta-se a ti a minha oração.	14b	<i>ūbabbōqer tēpillātî tēqaddēmekkâ.</i>
Por que, ó YHWH, rejeitas a minha alma e escondes a tua face de mim?	15a	<i>lāmâ YHWH tiznaḥ napšî</i>
Eu [sou] aflito e moribundo desde a mocidade;	15b	<i>tasfîr pānēkâ mimmennî.</i>
suporto o teus terrores, [estou] perturbado!	16a	<i>'ānî 'ānî wēgōwē'a minnō'ar</i>
Por sobre mim passam a tua fúria;	16b	<i>nāšā'tî 'ēmēkâ 'āpūnâ.</i>
os teus pavores me aniquilam!	17a	<i>'alay 'ābrū ḥārōnēkâ</i>
Rodeiam-me como águas todos os dias;	17b	<i>bi'ūtēkâ šimmētūtunî.</i>
	18a	<i>sabbūnî kammayim kol-hayyôm</i>

circundam-me todos conjuntamente.	18b	<i>hiqqîpû 'ālay yāhad.</i>
Afastaste de mim aquele que [me] ama e o [meu] companheiro;	19a	<i>hirḥaqtā mimmennî 'ōhēb wārē'a</i>
os meus conhecidos [são] escuridão.	19b	<i>mēyuddā 'ay maḥšāk.</i>

- (a) Para Kraus, *nepes̄* aqui é ambíguo, podendo significar também “garganta”⁶⁰⁰.
 (b) O termo *hopšî* é bastante obscuro. Pensa-se ter o mesmo sentido do adjetivo *hopšî*, “livre” (cf. Ex 21,5). Nesse caso, o salmista recorreu ao uso da ironia, ao afirmar que é como um livre entre os mortos, presos no Submundo. Como se viu anteriormente, o Submundo cananeu também era chamado ironicamente de *bt hptt*, “casa da liberdade”⁶⁰¹.

3.4.10.2. Análise literária

Para Schökel, este salmo, que contém uma “coesão interna irrompível”⁶⁰², se encontra construído nos seguintes blocos: 1) súplica (vv. 2-3); 2) situação do orante (vv. 4-6); 3) causa divina da desgraça (vv. 7-10a); 4) outra introdução (v. 10b.c); 5) interpelação retórica a YHWH (vv. 11-13); 6) outra introdução (v. 14); 7) ação de Deus e situação do orante (vv. 15-19)⁶⁰³.

Apesar de ser uma súplica individual⁶⁰⁴, algo sinalizado pela palavra *tēpillātî*, “minha oração”, v. 3a), pelo bloco inicial (vv. 2-3) e ao longo do salmo (vv. 10.14)⁶⁰⁵, faltam-lhe partes de um poema típico de seu gênero, como a confissão de pecados, a descrição de inimigos e a ação de graças⁶⁰⁶.

O estado em que se encontra o salmista é de grande perigo de sua vida, talvez uma doença mortal, como os Sl 6, 31 ou 38⁶⁰⁷, ao ponto de tratar do assunto da morte de uma forma dentre as mais detalhadas que há na BH⁶⁰⁸.

Ainda que Kraus e Ross vejam dificuldade em atribuir uma datação à composição⁶⁰⁹, algumas tentativas foram feitas. Por exemplo, alguns afirmam que diversas formulações no poema parecem ser “arcaísmos cananeus”, situando-o, portanto, no pré-exílio babilônico⁶¹⁰. Acrescenta-se a isso o fato de pertencer ao grupo de salmos atribuídos aos filhos de Coré no terceiro livro do saltério (Sl 84; 85; 87), o que possivelmente faz o salmo remontar à monarquia⁶¹¹. Ravasi, porém, diz que o fato de o poeta se mostrar conhecedor de materiais,

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 267–271.

⁶⁰¹ Cf. tópico 1.3.1. *supra*.

⁶⁰² SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1109.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74.

⁶⁰⁵ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1107.

⁶⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1107–1108.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 1107.

⁶⁰⁸ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74.

⁶⁰⁹ KRAUS, 1995, v. 2, p. 290; ROSS, 2013, v. 2, p. 805–806.

⁶¹⁰ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 290.

⁶¹¹ Cf. ROSS, 2013, v. 2, 806.

motivos e formulários tradicionais sugere uma época posterior⁶¹². Pode-se falar até mesmo da época dos Macabeus, tendo em vista as diversas menções à raiz *h-s-d* (vv. 2.5.13.15), relacionada aos *hassidim* e à sua espiritualidade⁶¹³. Apontam nessa direção também as similaridades textuais, destacadas por alguns, com o livro de Jó, assumindo-se que seja tardio⁶¹⁴.

3.4.10.3. Comentário exegético-teológico

O Sl 88 contém as descrições mais completas e detalhadas sobre a tanatologia veterotestamentária⁶¹⁵, especialmente em sua estrofe fúnebre (vv. 4-8)⁶¹⁶.

O pensamento israelita vê a esfera da morte como “não ser”, “não existência”⁶¹⁷ ou “não mundo”⁶¹⁸. Assim a define Pedersen:

A terra é penetrada de luz, isto é, de vitalidade. [...] Porém, nem tudo que está no mundo é luz. O ‘não mundo’ envia suas trevas para o mundo do homem, onde eclipsa a luz, que desaparece em tribulações, miséria e morte. O dia de miséria é o dia de trevas (cf. Am 5,18.20; 8,9; Zc 1,15)⁶¹⁹.

Sobre esta miséria, continua afirmando que:

Onde há trevas, há também o Submundo, pois o Submundo está onde quer que esteja a natureza do Submundo. Quem está abatido pelo mal, pela infelicidade, doença ou outra tribulação está no *Šē’ôl*, e quando escapa da miséria e ‘contempla a luz’, então escapou do *Šē’ôl*. Este pensamento é tão óbvio para o israelita porque é sempre governado pela totalidade. Se tem qualquer coisa da natureza do *Šē’ôl* dentro dele, então a sente inteiramente. Sente a desolação do túmulo, a opressão das trevas, sente inclusive as ondas do oceano caótico batendo sobre si com sua lama e lodo. Isto nos habilita a entender a linha fundamental atingida em muitos salmos de lamento e de ação de graças. [...] Em outras palavras, o homem estava tão doente que esteve próximo do túmulo, mas a própria doença era uma jornada no túmulo, do qual a recuperação o traz novamente⁶²⁰.

⁶¹² RAVASI, 1983, v. 2, p. 776–777.

⁶¹³ Cf. *Ibid.*

⁶¹⁴ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 290; ROSS, 2013, v. 2, p. 805–806.

⁶¹⁵ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1107.

⁶¹⁶ Cf. RAVASI, 1983, v. 2, p. 813.

⁶¹⁷ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1108.

⁶¹⁸ Cf. PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 465.

⁶¹⁹ “Earth is penetrated by light, i. e. by vitality. [...] But not all that is in the world is light. The non-world sends its darkness into the world of man, where it eclipses the light and disappears in troubles, misery, death. The day of misery is the day of darkness [...] (Am. 5,18.20, cf. 8,9, [...] Zeph. 1,15).” (*Ibid.*, tradução nossa).

⁶²⁰ “Where there is darkness, there is also the nether world; for the nether world is wherever there is a nether world nature. He who is struck by evil, by unhappiness, disease or other trouble is in Sheol, and when he escapes from the misery and “beholds the light”, then he has escaped from Sheol. The thought is so obvious to the Israelite, because he is always governed by the totality. If he has any of the nature of Sheol within him, then he feels it entirely. He feels the desolation of the grave, the oppressing darkness; nay, even the waves of the chaotic ocean he feels beating about him with their slime and mud. This enables us to understand the fundamental cord struck in the many psalms of lamentation and thanksgiving. [...] In other words: the man was so ill that he came near the grave; but the very disease was a sojourn in the grave, from which recovery brings him back” (*Ibid.*, p. 466-467, tradução nossa).

Kraus reafirma este pensamento, quando diz que “a pessoa que se acha enferma de morte, e em quem vá diminuindo a força vital, se encontra a caminho da região dos mortos”⁶²¹.

Desse modo, os sofrimentos corporais e psíquicos do salmista o sufocam tanto (“Pois a minha garganta [está] farta de males”, v. 4a)⁶²², que o remetem à morte, levando-o descrever a si mesmo como *’ên-’ēyāl*, “sem forças” (v. 5b), se comparar a *ḥālālīm*, “cadáveres” (v. 6b) na *qeber*, “sepultura” (v. 6b), e afirmar já ter chegado ao *Šē’ôl* (v. 4b)⁶²³, o Submundo. Para enfatizar seu estado de contiguidade de vida e morte, utiliza “minha vida”, *ḥayyay*, ao invés de “eu” (v. 4b), como se descesse vivo ao *Šē’ôl* (cf. Nm 16,30.33)⁶²⁴. Considera-se já pertencente ao domínio dos mortos (“sou contado entre os que descem ao buraco”, v. 5a)⁶²⁵ como um defunto impotente (v. 5b)⁶²⁶.

Por exemplo, o Submundo era concebido como um lugar debaixo da terra⁶²⁷, para o qual os mortos “desciam” (v. 5a) até as “regiões inferiores” (v. 7a), o *Šē’ôl* (v. 4b) ou *’Ābaddôn* (v. 12b)⁶²⁸. Entre outras denominações, encontram-se *bôr*, “buraco” (v. 5a), *qeber*, “sepultura” (v. 6b), *taḥtîôt*, “profundidade” (v. 7a), *maḥšakkîm*, “trevas” (v. 7b), e *mēšōlôt*, “profundezas” (v. 7b)⁶²⁹.

Portanto, para Schökel, o orante se vê “especialmente perto do Submundo (v. 4) e, correspondentemente, em uma distância insuperável de YHWH e do mundo dos vivos”⁶³⁰. Há também figuras que destacam as potências da morte (um incêndio ou ondas) ou ela própria como um estado ruim (trevas, prisão ou esquecimento)⁶³¹.

Kraus entende que tais expressões não eram consideradas fantasiosas ou hiperbólicas, mas percepções de alguém que se via realmente dentro da esfera da morte⁶³². Além disso, este corolário de concepções e imagens não pertencia somente a Israel, e, sim, também aos povos

⁶²¹ “La persona que se halla enferma de muerte, y em quien va disminuyendo la fuerza vital, se encuentra camino de la región de los muertos.” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 291, *tradução nossa*).

⁶²² Traduziu-se por “fartar” o verbo *šāba’*, “saciar”. Em outros lugares, *šāba’* é usado para a satisfação no fim da vida, a “boa morte” (cf. Gn 25,8; Jó 42,17), ou a profusão de bênçãos e alegria na presença de Deus (cf. Sl 16,11; 65,5); aqui, porém, o salmista usa-o para se referir à plenitude de males (cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 395; KRAUS, 1995, v. 2, p. 291).

⁶²³ KRAUS, 1995, v. 2, p. 291; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74.

⁶²⁴ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1110.

⁶²⁵ KRAUS, 1995, v. 2, p. 291; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74.

⁶²⁶ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74. Sobre o significado da palavra *refaim*, cf. tópicos 1.3.4. e 2.3.2.3.5 *supra*.

⁶²⁷ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1108.

⁶²⁸ *Ibid.* Cf. Pr 15,11. Sobre este e outros sinônimos do *Šē’ôl*, cf. tópico 2.2.3. *supra*.

⁶²⁹ HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 395.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1108.

⁶³² KRAUS, 1995, v. 2, p. 291.

circundantes⁶³³. Pode-se ver isso quando o salmista afirma estar *ḥopšî*, “livre” como os mortos, os que habitam a sepultura (v. 6a). Existem diversas possibilidades interpretativas⁶³⁴, entre as quais está a ideia de que, no Submundo, não havia os mesmos sofrimentos e opressões existentes na vida terrestre. Portanto, quem morresse estaria livre deles (cf. Jó 3,19)⁶³⁵. Outra interpretação possível é de que *ḥopšî* reflita uma das denominações para o Submundo ugarítico, *bt ḥp̄tt*, “casa da liberdade”⁶³⁶, talvez em alusão ao estado do morto ali se encontrar preso no *Šē’ôl* para sempre⁶³⁷. Possivelmente como eufemismo, a denominação hebraica, paralela à ugarítica *bt ḥp̄tt*, é *bêt ḥopěšît*, que, apesar de não ser utilizada no AT para o *Šē’ôl*, e sim para uma colônia de leprosos (2Rs 15,5), pode fazer alusão aos mortos, já que, no pensamento israelita, os leprosos eram considerados como mortos (cf. Lv 13,40-46; Nm 12,12)⁶³⁸. Por fim, pode-se ver um traço de ironia em *ḥopěšî*, em que o salmista, falando em ser livre, quisesse apontar a prisão em que se encontrava no *Šē’ôl*⁶³⁹.

Hossfeld vai mais além, e afirma que o orante não somente se considera morto, mas também se vê dentro da hierarquia mais baixa do mundo dos mortos, como um “expulso” (*nigzār*, “cortado”, v. 6d), isto é, continua, “retirado violentamente do mundo dos viventes (cf. Is 53,8), indo para uma ‘não-terra’ de campos improdutivos (cf. Lv 16,22)”⁶⁴⁰. É alguém que foi ‘assassinado’ (*ḥālāl*, v. 6b), morto pela espada na guerra, cujo cadáver é posto em sepulturas comuns e, pior, não tem direito a ser lembrado por YHWH (v. 6c)⁶⁴¹.

Estando nessa esfera da morte, o orante vai até o *bôr taḥtîôt*, “buraco da profundidade” (v. 7a), as *maḥāšakkîm bimšōlôt*, “trevas nas profundezas” (v. 7b)⁶⁴², que, para Kraus, são “novos termos [que] designam a profundidade insondável do fato de se ver abandonado por Deus e experimentando a morte; o que sofre se vê jogado ao caos, distante de Deus e envolto em trevas”⁶⁴³.

⁶³³ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1108.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 1110.

⁶³⁵ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74. Para mais detalhes sobre essa ideia, cf. tópico 2.3.2.3.5. *supra*.

⁶³⁶ *Ibid.* Para mais detalhes sobre a expressão ugar. *bt ḥp̄tt* (KTU 1.4 VIII 1. 7), cf. tópico 1.3.1. *supra*.

⁶³⁷ LOEWENSTAMM, 1976b, p. 456.

⁶³⁸ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 74.

⁶³⁹ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1110.

⁶⁴⁰ HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 395.

⁶⁴¹ Cf. *Ibid.*

⁶⁴² KRAUS, 1995, v. 2, p. 292.

⁶⁴³ “Incesantemente [estos] nuevos términos designan la profundidad insondable del hecho de verse abandonado por Dios y experimentando la muerte. El que sufre se ve arrojado al caos, alejado de Dios y envuelto en tinieblas” (*Ibid.*, tradução nossa).

Deus até tem atributos (como misericórdia, fidelidade, justiça, fazedor de maravilhas, vv. 12-13), porém não se manifestam para quem já se encontra no reino dos mortos, como é o caso do orante⁶⁴⁴.

Todavia, apesar de estar neste lugar, tenta coagir Deus a vir em seu auxílio (vv. 11-14)⁶⁴⁵. Nesse intuito, afirma que, após morrer, não poderá mais louvá-lo (v. 11b)⁶⁴⁶, em meio a uma série de questionamentos retóricos (vv. 11-13) que deixam clara a sua visão a respeito da morte. Ela é o limiar final da sua vida, a qual nem ele nem Deus poderão fazer qualquer coisa (“maravilhas”) para retomá-la (v. 13a)⁶⁴⁷. No v. 12, se pergunta, retoricamente, se na sepultura (v. 12a) ou na “perdição”, *’ābaddôn* (v. 12b), um dos nomes poéticos para o *šē’ōl*⁶⁴⁸, poderá continuar com as ações de adoração e louvor a YHWH, colocadas constantemente, ao longo dos salmos, como funções do ser humano⁶⁴⁹. Esse louvor se baseia nas referidas qualidades de YHWH, que, para serem reveladas, necessitam de alguém vivo que as reconheça e as relate⁶⁵⁰.

O orante, por estar próximo ao reino dos mortos, *in extremis*, confessa tais qualidades antes que seja tarde e se torne, finalmente, um “não alguém”⁶⁵¹. Considera-se como distante da providência e do favor divinos e condenado à morte, algo expresso pela linguagem “esconder a face” usada para Deus (v. 15b)⁶⁵². Desse modo, a série de questionamentos e as afirmações dos atributos divinos são uma forma de pedir, e justificar, o livramento da morte iminente, que aqui se dá em um versículo (vv. 14), enquanto que, em outros lugares, em seções maiores (cf. Sl 6,5-6 e 115,17)⁶⁵³. Portanto, assim como o doente do Sl 6,6, afirma que não somente ele mesmo perde com a sua morte, mas Deus também perderá com ela⁶⁵⁴.

Por isso, está certo de que YHWH lhe responderá “pela manhã” (v. 14b), expressão que, segundo Kraus, deve ser interpretada como “o momento em que Deus dá a sua resposta e presta a sua ajuda”⁶⁵⁵. Porém, o salmo termina sem uma resposta, em meio à obscuridade e

⁶⁴⁴ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1109.

⁶⁴⁵ KRAUS, 1995, v. 2, p. 293; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 76.

⁶⁴⁶ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 76.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ Cf. tópico 2.2.3. *supra*.

⁶⁴⁹ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 76.

⁶⁵⁰ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1111.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 262. Cf. Sl 30,8b, tópico 3.4.5. *supra*.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁵⁴ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1111.

⁶⁵⁵ “[El orante] suplica com ardor a Yahvé y le pide fervientemente que le escuche ‘de mañana’ el momento em que Dios da su respuesta y presta su ayuda [...]” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 293, *tradução nossa*).

desespero do orante⁶⁵⁶. Mas, pode-se dizer que há uma certeza oculta desde as suas palavras iniciais: YHWH é “o Deus da minha salvação” (v. 2a)⁶⁵⁷.

Deve-se notar que, em Israel, não havia divindade que rivalizasse com YHWH e fosse a causadora de morte, como o deus cananeu Mot⁶⁵⁸. Contudo, em alguns salmos (cf. Sl 49, 55, 141) e lugares da BH, o *Šē'ōl* é mostrado com garras que arrebatava presas (cf. Sl 49,17) ou boca e garganta vorazes para devorar (cf. Is 5,14), de modo similar às divindades mitológicas de seus vizinhos⁶⁵⁹.

Mas, como Kraus aponta, neste salmo a morte é “totalmente desdivinizada”⁶⁶⁰:

A morte não é, como a divindade cananea Mot, um poder numinoso, mas é fossa, trevas, abismo e lugar distante de Deus. Assim, [...] não pode corresponder a uma divindade da vida e da fertilidade que se acha ativa no âmbito da natureza [...] nem a uma porta que um poder oposto a ela abre, ou que se abre a si mesma, para dar maior intensidade à vida e para conseguir uma mudança decisiva nesta vida⁶⁶¹.

Por isso, o *Šē'ōl* não rivaliza com YHWH, que é a única causa mortífera para o orante, quando não se lembra, rejeita, se esconde, lança sua ira, ondas, incêndio etc.⁶⁶², mas segue sendo um âmbito distante de Deus⁶⁶³. É em YHWH que procurará a vida (v. 15)⁶⁶⁴.

3.4.10.4. Conclusão

O *Šē'ōl* é apresentado através de suas diversas semânticas e representações. É um Submundo (v. 4b), retratado possuindo mortos (v. 6a) que, por estarem em um lugar distante de Deus (v. 6cd) e na “terra do esquecimento” (v. 13b), não podem mais louvar nem relatar as maravilhas de YHWH (v. 11-13). Diversas descrições similares àquelas próximo-orientais aparecem aqui, como um lugar debaixo da terra (v. 7a), de trevas (vv. 7b.19b), em que se vive esquecido (v. 13b), lançado a uma não-existência fraca (v. 5b) e praticamente silenciosa (v. 13b), para o qual se desce (v. 5a).

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1109.

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ “En el cántico de oración que estamos examinando, la muerte [...] se desdiviniza totalmente” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 294, *tradução nossa*). Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1108–1109.

⁶⁶¹ “La muerte no es (como la divinidad cananea Mót) un poder numinoso, sino que es fosa, tinieblas, abismo y lugar alejado de Dios. Y, así, [...] no puede corresponderle tampoco una divinidad de la vida y de la fecundidad que se halle activa en el ámbito de la naturaleza [...]. La muerte no es la puerta que un poder opuesto a ella abre, o que se abre a sí misma, para dar mayor intensidad a la vida y para conseguir un cambio decisivo en esa vida” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 294, *tradução nossa*).

⁶⁶² Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1109. Para Ravasi, o orante aplica a YHWH a causa de seu sofrimento é “uma operação teológica primitiva para evitar qualquer desvio dualista e para reiterar a teoria retributiva do nexo pecado-castigo.” [Essa è un’operazione teologica primitiva per impedire ogni sbandamento dualistico e per ribadire la teoria retributiva del nesso peccato-castigo.]” (RAVASI, 1983, v. 2, p. 816, *tradução nossa*).

⁶⁶³ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 295.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 295.

Ele é retratado também em seu *continuum* com a sepultura (v. 6b) e com os lugares cosmológicos, como as águas cósmicas (v. 7b).

Porém a principal ênfase está na experiência de morte do orante, ao já se ver no reino dos mortos, descrevendo a sua angústia e oferecendo a YHWH a sua oração.

3.4.11. Salmo 89

3.4.11.1. Tradução e notas de crítica textual

[Salmo] didático de Etã, o ezraíta.	1	<i>maskîl lē'ētān hā'ezrāhî.</i>
Os amores [leais] de YHWH eternamente cantarei;	2a	<i>ḥasdē YHWH 'ólām 'āsîrā</i>
de geração em geração anunciarei a tua fidelidade com minha boca.	2b	<i>lēdōr wādōr 'ōdî'a 'ēmūnātkā bēpî.</i>
Pois eu disse:	3a	<i>kî-'āmartî</i>
o amor [leal] [está] edificado eternamente;	3b	<i>'ólām ḥesed yibbāneh</i>
nos céus firmas a tua fidelidade.	3c	<i>šamayim tākin 'ēmūnātkā bāhem.</i>
Fiz uma aliança com meu eleito;	4a	<i>kārattî bērit libhîrî</i>
jurei a Davi, meu servo.	4b	<i>nišba 'tî lēdāwid 'abdî.</i>
Para sempre firmarei a tua semente	5a	<i>'ad-'ólām 'ākîn zar'ekā</i>
e edificarei teu trono de geração em geração. <i>Selá.</i>	5b	<i>ûbānîtî lēdōr-wādōr kis'ākā selā.</i>
E o céu louvará tuas maravilhas, ó YHWH,	6a	<i>wēyōdû šamayim pil'ākā YHWH</i>
e também a tua fidelidade na congregação dos santos.	6b	<i>'ap-'ēmūnātkā biqhal qēdōšîm.</i>
Pois quem no [céu de] nebuloso pode se comparar a YHWH?	7a	<i>kî mî baššaḥaq ya'ārōk laYHWH</i>
[Quem é] semelhante a YHWH entre os filhos dos deuses?	7b	<i>yidmeh laYHWH bibnē 'ēlîm.</i>
Deus é por demais tremendo na assembleia dos santos	8a	<i>'ēl na 'ārāš bēsōd-qēdōšîm rabbā</i>
e terrível sobre todos os que o cercam!	8b	<i>wēnōrā' 'al-kol-sēbibāyw.</i>
Ó YHWH, o Deus dos exércitos, quem é forte como tu, ó YAH?	9a	<i>YHWH 'ēlōhē šēbā'ōt mî-kāmōkā ḥāsîn YĀH</i>
e a tua fidelidade está ao teu redor!	9b	<i>we'ēmūnātkā sēbibôtēkā.</i>
Tu dominas o orgulho do mar,	10a	<i>'attā mōšēl bēgē'ût hayyām</i>
quando as suas ondas se elevam, tu as aplacas.	10b	<i>bēsō' gallāyw 'attā tēšabbēḥēm.</i>
Tu abateste, como [a] um cadáver, a Raabe;	11a	<i>'attā dikki'tā keḥālāl rāhab</i>
com teu poderoso braço dispersaste teus inimigos.	11b	<i>bizrō'a 'uzzēkā pizzartā 'ōybēkā.</i>
Teu é o céu, e também a terra,	12a	<i>lēkā šamayim 'ap-lēkā 'āreš</i>
o mundo e a sua plenitude; tu os fundaste.	12b	<i>tēbēl ūmlō'ā 'attā yēsadtām.</i>
O norte e o sul tu os criaste;	13a	<i>šāpōn wēyāmîn 'attā bērā'tām</i>
o Tabor e o Hermom se regozijam em teu nome.	13b	<i>tābōr wēḥermōn bēšimkā yērannēnū.</i>
Tu tens um braço com força;	14a	<i>lēkā zrō'a 'im-gēbūrā</i>
tua mão é forte; tua destra é elevada.	14b	<i>tā'ōz yādkā tārūm yēmīnekā.</i>
Justiça e direito são a base do teu trono;	15a	<i>šedeq ūmišpāṭ mēkōn kis'ekā</i>
amor e fidelidade vão adiante da tua face.	15b	<i>ḥesed we'emet yēqaddēmū pānēkā.</i>
Feliz é o povo que conhece o grito [de júbilo];	16a	<i>'ašrē hā'ām yōd'ē tērū'ā</i>
andarão, ó YHWH, na luz da tua face.	16b	<i>YHWH bē'ôr-pānēkā yēhallēkūn.</i>
No teu nome se alegrará todo o dia,	17a	<i>bēšimkā yēgilūn kol-hayyôm</i>
e na tua justa [generosidade] se exaltará.	17b	<i>ûbēšidqātkā yārūmū.</i>
Pois beleza de sua força [és] tu,	18a	<i>kî-tip'eret 'uzzāmō'attā</i>
e no teu favor aumentará ^(a) o nosso chifre.	18b	<i>ûbiršōnkā (tārīm) [tārūm] qarnēnū.</i>
Pois em YHWH [está] nosso escudo,	19a	<i>kî laYHWH māginnēnū</i>
e [temos] no santo de Israel o nosso rei.	19b	<i>wēliqdōš yiśrā'ēl malkēnū.</i>
Uma vez falaste, por visão, aos teus piedosos ^(b) , dizendo:	20a	<i>'āz dibbartā-bēḥāzōn lahāsîdēkā wattō'mer</i>
concedi auxílio para um herói;	20b	<i>šiwwiytî 'ēzer 'al-gibbōr</i>

levantei um jovem dentre o povo.
 Encontrei a Davi, meu servo;
 com meu óleo santo o ungi.
 [Com] o qual minha mão sustera,
 e também meu braço o fortalecerá.
 Não insurgirá contra ele inimigo [algum],
 nem um filho da perversidade o oprimirá.
 E abaterei de diante de sua face seus adversários,
 e os que o odeiam ferirei.
 E a minha fidelidade e meu amor [leal] [estará] com ele;
 e em meu nome será exaltado o seu chifre.
 E porei sua mão sobre o mar,
 e nos rios a sua destra.
 Ele me invoca[, dizendo]: tu [és] meu pai,
 meu Deus e a rocha da minha salvação.
 Também eu o constituirei primogênito,
 supremo sobre os reis da terra.
 Para sempre mantereí^(c) para com ele meu amor [leal]
 e, fiel com ele, a minha aliança.
 E conservarei para sempre a sua semente
 e o seu trono, como os dias do céu.
 [Mas,] se deixarem os seus filhos a minha lei,
 e em meus decretos não andarem;
 se os meus preceitos profanarem,
 e os meus mandamentos não cumprirem;
 então visitarei com vara as suas transgressões
 e com pragas as suas iniquidades.
 Mas não quebrarei meu amor [leal] para com ele,
 nem desmentirei a minha fidelidade.
 Não profanarei a minha aliança,
 nem o assunto dos meus lábios mudarei.
 De uma vez [por todas] jurei em minha santidade:
 não enganarei a Davi.
 A sua semente permanecerá para sempre,
 e seu trono [será] como o sol diante de mim.
 Como a lua será estabelecido para sempre,
 e [como] uma testemunha fiel no nebuloso [céu]. *Selá.*

Tu, porém, [o] rejeitaste e recusaste;
 te indignaste com o teu ungido.
 Renegaste a aliança do teu servo;
 profanaste a sua coroa, [a lançando] por terra.
 Derrubaste todos os seus muros;
 deixaste [em] ruína as suas fortalezas.
 Saquearam-no todos os transeuntes;
 tornou-se uma reprovação aos seus vizinhos.
 Levantaste a destra de seus adversários,
 e fizeste com que se alegrassem todos os seus inimigos.
 Também embotaste o fio da sua espada,
 e não o sustentaste na guerra.
 E fizeste cessar o seu esplendor,
 e seu trono lançaste por terra.
 Abreviaste os dias de sua juventude;
 o cobriste de vergonha. *Selá.*
 Até quando, ó YHWH, te esconderás para sempre?
 Arderá como um fogo a tua ira?
 Lembra-te: qual [é] a existência [que] eu [posso]?
 Por que criaste em vão todos os filhos dos homens?

Quem [é] o homem [que] viverá e não verá a morte?

20c *hārīmōtī bāhūr mē'ām.*
 21a *māšā'tī dāwid 'abdī*
 21c *bēšemen godśī mēšahtīw.*
 22a *'āšer yādī tikkôn 'immō*
 22b *'ap-zērō 'i tē'ammēšennū.*
 23a *lō '-yašši 'ōyēb bō*
 23b *ūben- 'awlā lō 'yē'annennū.*
 24a *wēkattōtī mippānāyw šārāyw*
 24b *ūmēšan 'āyw 'eggōp.*
 25a *we'emūnātī wēhasdī 'immō*
 25b *ūbišmī tārūm qarnō.*
 26a *wēšamtī bayyām yādō*
 26b *ūbannēhārōt yēmīnō.*
 27a *hū' yiqrā 'ēnī 'ābī 'attā*
 27b *'ēlī wēšūr yēšū 'ātī.*
 28a *'ap- 'ānī bēkōr 'ettēnēhū*
 28b *'elyōn lēmalkē- 'āreš.*
 29a *lē'ōlām) 'ešmōr-]('ešmōr-]lō hasdī*
 29b *ūbērītī ne'ēmenet lō.*
 30a *wēšamtī lā'ad zar'ō*
 30b *wēkis'ō kīmē šāmāyim.*
 31a *'im-ya 'azbū bānāyw tōrātī*
 31b *ūbēmīšpātay lō 'yēlēkūn.*
 32a *'im-ħuqqōtay yēhallēlū*
 32b *ūmišwōtay lō 'yišmōrū.*
 33a *ūpāqadtī bēšēbeṭ piš'ām*
 33b *ūbingā 'im 'āwōnām.*
 34a *wēhasdī lō '- 'āpīr mē'immō*
 34b *wēlō '- 'āšaqqēr be'emūnātī.*
 35a *lō '- 'āhallēl bērītī*
 35b *ūmōšā' šēpātay lō 'āšanneh.*
 36a *'aḥat nišba'tī bēqodśī*
 36b *'im-lēdāwid 'ākazzēb.*
 37a *zar'ō lē'ōlām yihyeh*
 37b *wēkis'ō kaššemeš negdī.*
 38a *kēyārēaḥ yikkōn 'ōlām*
 38b *wē'ēd baššahaq ne'emān selā.*

39a *wē'attā zānaḥtā wattimē'ās*
 39b *hit'abbartā 'im-mēšīhekā.*
 40a *nē'artā bērīt 'abdekā*
 40b *ḥillaltā lā'āreš nizrō.*
 41a *pāraštā kol-gēdērōtāyw*
 41b *šamtā mibšārāyw mēḥittā.*
 42a *šassuhū kol-'ōbrē dārek*
 42b *ḥāyā ḥerpā liškēnāyw.*
 43a *hārīmōtā yēmīn šārāyw*
 43b *hišmaḥtā kol-'ōybāyw.*
 44a *'ap-tāšīb šūr ḥarbō*
 44b *wēlō' ḥāqēmōtō bammilhāmā.*
 45a *hišbattā miṭṭēhārō*
 45b *wēkis'ō lā'āreš miggartā.*
 46a *hiqšartā yēmē 'ālūmāyw*
 46b *he'ēḥittā 'ālāyw būšā selā.*
 47a *'ad-mā YHWH tissātēr lānešaḥ*
 47b *tib'ar kēmō- 'ēš ḥāmātekā.*
 48a *zēkār- 'ānī meh-ḥāled*
 48b *'al-mah-ššāw' bārā'tā kol-bēnē-*
'ādām.
 49a *mī geber yihyeh wēlō' yir'eh-*

		<i>mmāwet</i>
[Quem] socorrerá a sua alma das garras do Šē'ól? Selá.	49b	<i>yěmallēṭ napšô miyyad-Šē'ól selâ.</i>
Onde estão os antigos amores [leais], ó Senhor	50a	<i>'ayyēh ḥāsādēkā hāri šōnīm</i> <i>'ādōnāy</i>
[os quais] juraste a Davi, em tua fidelidade?	50b	<i>nišba 'tā lēdāwid be 'ēmūnātekā.</i>
Lembra-te, ó Senhor, da vergonha do teu servo;	51a	<i>zēkōr 'ādōnāy ḥerpat 'ābādēkā</i>
trago[-a], [de] todos os povos poderosos, no meu peito.	51b	<i>šē'ētī bēḥêqī kol-rabbīm 'ammūm.</i>
Aquela [com a qual] [nos] envergonharam os teus inimigos, ó YHWH!	52a	<i>'āšer ḥērpū 'ōybēkā YHWH</i>
Aquela [com a qual] envergonharam [a] cada passo do teu ungido.	52b	<i>'āšer ḥērpū 'iqqēbôt mēšīḥekā.</i>
Bendito [seja] YHWH para sempre!	53a	<i>bārūk YHWH lē'ōlām</i>
Amém, e amém!	53b	<i>'āmēn wē'āmēn.</i>

- (a) O *Kētīb* traz *tārīm*, conjugação no imperfeito da segunda pessoa do singular masculino do *hifil* (causativo), *hērīm*, “fazer crescer”⁶⁶⁵, procedente da raiz *r-w-m*, cujo significado no *pa'al* (simples), *rūm*, é “ser elevado, crescer”⁶⁶⁶. Daí *tārīm* significar “fazes crescer”. Porém, o *Qērē* corrige para *tārūm*, que é a conjugação do próprio verbo *rūm* no *Qal*, portanto “(se) elevará”, “(se) exaltará”⁶⁶⁷. Adotou-se aqui esta opção.
- (b) Apesar de algumas versões gregas trazerem “piedoso” no singular, adotamos o que o TM traz, no plural⁶⁶⁸.
- (c) A única diferença entre o *Kētīb*, *'ešmôr*, e o *Qērē*, *'ešmôr*, é a vocalização plena, na primeira forma, e a defectiva, na segunda, que, porém, não altera o significado do verbo, “manterei”, “guardarei”.

3.4.11.2. Análise literária

Sarna propôs a seguinte divisão da estrutura do salmo: 1) uma introdução (vv. 2-5), que antecipa o assunto de uma parte do poema (vv. 6-38)⁶⁶⁹; 2) um hino que exalta as ações divinas na natureza (vv. 6-19); 3) exaltação das promessas divinas para a perpetuação da dinastia davídica, em estreita relação com a visão do profeta Natã passada a Davi (vv. 20-38; cf. 1Sm 7)⁶⁷⁰; 4) pedido da nação, que trata de um rei abalado pelas forças externas e de sua urgente salvação por Deus⁶⁷¹; 5) uma conclusão em forma de súplica (vv. 39-52). O v. 53 sela o terceiro livro dos Salmos (SI 72-89)⁶⁷².

O salmo é formado por seções pertencentes a mais de um gênero⁶⁷³, como hino (vv. 1-19); 2) oráculo (vv. 20-38); 3) bem-aventurança (v. 16); 4) súplica (v. 39-53)⁶⁷⁴. A explicação mais plausível para Schökel é de que o salmo seja composto por peças, sendo uma delas uma súplica de um rei em um momento trágico (talvez dominação de uma ou várias nações estrangeiras⁶⁷⁵, que causava grande aflição pessoal e enfraquecimento de seu reinado e

⁶⁶⁵ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *rwm*.

⁶⁶⁶ Cf. *Ibid*.

⁶⁶⁷ Cf. *Ibid*.

⁶⁶⁸ Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 820.

⁶⁶⁹ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 77.

⁶⁷⁰ *Ibid*.

⁶⁷¹ *Ibid*.

⁶⁷² *Ibid*.

⁶⁷³ Cf. *Ibid*.

⁶⁷⁴ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1120–1121.

⁶⁷⁵ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 77.

dinastia⁶⁷⁶), em que ele recorda o passado e canta a grandeza e as promessas de Deus como motivações⁶⁷⁷.

A compilação salmódica, que possui influência de posições sapienciais tardias, perceptível pelas ideias de inutilidade e decepção da vida humana (*heled*, v. 48a)⁶⁷⁸, reflete tradições da aliança davídica em torno da Arca da Aliança (cf. 2Sm 5-7; Sl 132) e deve ter servido também ao ritual de humilhação do rei no Ano Novo, celebração que aparece entre os babilônicos, mas com poucos vestígios no AT⁶⁷⁹. Nesse sentido, apesar de desconhecida a sua identidade, o autor possivelmente era um regente da dinastia davídica⁶⁸⁰.

Algumas partes do texto são similares a de outros salmos, cuja datação é mais precisa (cf. vv. 40-42 e Sl 80,13)⁶⁸¹. Como o Sl 80 possui características linguísticas nortistas e pode ser situado antes da invasão assíria à região (c. 721 a.C.), o Sl 89 possivelmente descreve a situação em Judá, após o exílio do Reino do Norte, em algum momento do séc. VIII a.C.⁶⁸².

3.4.11.3. Comentário exegético-teológico

Após uma série de seções em que aparecem diversos motivos vistos anteriormente, como o hino das ações divinas sobre o mundo (vv. 6-19), em que YHWH é mostrado como aquele que domina e vence o mar, *yām* (v. 10a) e Raabe, *rāhab*, um dos diversos monstros marinhos (v. 11a; cf. Is 51,9; Jó 26,12-13), referências às Águas cósmicas e ao motivo do *Chaoskampf*⁶⁸³; e a seção da súplica final (vv. 39-52), em que o regente, rejeitado por Deus, se veste de ignonímia e humilhação, talvez ecoando também o motivo do *dying-and-rising god*⁶⁸⁴, o poeta menciona o *Šē'ôl* no v. 49b, pertencente à estrofe dos vv. 48-49.

Esta estrofe trata da brevidade da vida e da mortalidade dos seres humanos⁶⁸⁵ e se constitui em uma continuação do lamento sobre o sofrimento do ungido (*māšîaḥ*, v. 39b) por ter sido rejeitado por Deus (vv. 39-47)⁶⁸⁶. Ela se assemelha ao Sl 88,4-6, onde ocorre também o termo *Šē'ôl*⁶⁸⁷.

⁶⁷⁶ Cf. *Ibid.*

⁶⁷⁷ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1121. Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 823.

⁶⁷⁸ Cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 412.

⁶⁷⁹ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 810; WARD, 1961, p. 237–238.

⁶⁸⁰ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 77.

⁶⁸¹ Cf. *Ibid.*

⁶⁸² Cf. *Ibid.*

⁶⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 78. Sobre estes motivos, cf. os respectivos tópicos 1.6.2. e 1.6.5. *supra*. Cf. Sl 9, tópico 3.4.2. *supra*, e Sl 18, tópico 3.4.4. *supra*.

⁶⁸⁴ Sobre este motivo, cf. tópico 1.6.4. *supra*.

⁶⁸⁵ Cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 412.

⁶⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 411-412.

⁶⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 412. Para detalhes sobre isso, cf. Sl 88, no tópico 3.4.10 *supra*.

Dada a ideia de que pedir para que Deus se lembre dele (*zākar*) é o mesmo que pedir-lhe para agir em seu favor⁶⁸⁸, o orante pede a YHWH que intervenha em duas situações (onde o verbo aparece, vv. 48a.51a) em razão da brevidade de sua vida humana (vv. 48-49) e do opróbrio dos inimigos, no qual ele e seu povo se encontram (vv. 51-52)⁶⁸⁹. No centro dessas duas súplicas está o questionamento essencial sobre o amor (*hesed*, “benevolência”, v. 50a) fiel (*’ēmûnâ*, “fidelidade”, v. 50a), prometido há muito a Davi (v. 50b)⁶⁹⁰, cujo modelo está na realeza e na fidelidade de Deus com sua criação (vv. 3.6-13.15)⁶⁹¹. Estes são os fundamentos do pedido a YHWH por uma intervenção⁶⁹², pois, como explica Ravasi, se YHWH “triunfou sobre o mal, sobre a arrogância, sobre o mar e sobre o nada [...]” (vv. 6-19), se introduz contemporaneamente “a esperança de que o criador e senhor possa vencer também os adversários concretos e históricos de Israel”⁶⁹³.

No primeiro pedido (vv. 48-49), a brevidade da vida se expressa na pergunta a respeito da essência do “mundo”, *heled* (“o que [é] a existência?”)⁶⁹⁴. No v. 48b, isso fica mais claro com a caracterização da criação do ser humano como *šāw’*, “[coisa] vã, nula, vazia” (v. 48a)⁶⁹⁵. Este vocábulo é aplicado, em outros lugares da BH, a ações humanas decepcionantes (cf. Sl 60,13; 108,13; 127,1-2), a falsos deuses (cf. Jr 18,15) e a palavras de falsos profetas (cf. Lm 2,14; Ez 13,6-9)⁶⁹⁶. Assim, Deus criou o ser humano para uma vida curta e vã⁶⁹⁷. Porém, não obstante sua brevidade, a vida humana acumula somente “fadiga e maldade; [tudo] passa rápido e voa!” (Sl 90,10)⁶⁹⁸. A *Epopéia de Gilgámesh* expressa a concepção, similar a esta, de que somente os deuses possuem uma vida plena e longa, sendo reservada aos seres humanos uma vida curta, motivo pelo qual estes devem aproveitá-la em todos os sentidos⁶⁹⁹. Esta vida, retratada pelo salmista como frustrante e vazia, inevitavelmente conduz

⁶⁸⁸ Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 838.

⁶⁸⁹ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 819–820. Cf. ROSS, 2013, v. 2, p. 832–833.

⁶⁹⁰ VESCO, 2006, v. 1, p. 820.

⁶⁹¹ Cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 2, p. 409; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1124.

⁶⁹² Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 822.

⁶⁹³ “Ora è Jahweh il trionfatore sul male, sull’arroganza, sul mare e sul nulla [...] contemporaneamente introduce la speranza che il creatore e Signore possa vincere anche gli avversari concreti e storici di Israele.” (RAVASI, 1983, v. 2, p. 846, *tradução nossa*).

⁶⁹⁴ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 82.

⁶⁹⁵ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, *verbete šw’*.

⁶⁹⁶ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 819.

⁶⁹⁷ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 82. O salmo subsequente expressa também esse pensamento, afirmando que “os dias dos nossos anos comportam setenta anos, quiçá, com esforço, oitenta anos” (Sl 90,10a) (cf. *Ibid.*).

⁶⁹⁸ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 82.

⁶⁹⁹ Cf. tópico 1.2. *supra*.

todos ao seu destino comum, o *Šě'ôl* (v. 49b)⁷⁰⁰, mensagem semelhante àquela que o autor do Sl 49 intenta transmitir, quando também faz menção do *Šě'ôl*⁷⁰¹.

O *Šě'ôl* é retratado possuindo *yād* (v. 49b), palavra que pode ser interpretada como “mão(s)”, ou, se for um animal (cf. 1Sm 17,37)⁷⁰², como “garra(s)”. Indaga-se se alguém é capaz de escapar, *mālaṭ*, que, no *piel*, significa “escapar para um lugar seguro”, “salvar-se”, como uma presa tomada por bestas ou adversários, algo reforçado pelo uso desse verbo com a preposição *min*, “de, desde”, (v. 49b; cf. Jó 6,23; 1Sm 17,37)⁷⁰³. Retrata-se, portanto, uma animação ou personificação do *Šě'ôl* como um ser soberano com garras, que, nas palavras de Schökel, “retém em seu poder, de fato e de antemão, todo homem”⁷⁰⁴, que, como presa, não consegue escapar⁷⁰⁵. Assim, apesar de distante, o *Šě'ôl* é inevitável e ameaçador⁷⁰⁶. Essa representação certamente ecoa a mitologia cananeia em torno do deus Mot e do Submundo no qual habita, conforme se viu nos capítulos anteriores⁷⁰⁷.

O Sl 49 aponta que o único que pode arrancar (*lāqah*, “tomar”, “pegar”) as presas de suas garras, sem que se pague qualquer resgate ou se lute qualquer batalha, é Deus. Destarte, YHWH é mais forte que a morte (v. 16)⁷⁰⁸. De forma semelhante ao do Sl 49,16 (cf. Sl 16,10; 30,4; 86,13), o salmista espera o livramento de YHWH das garras do *Šě'ôl*, como se pode perceber de sua pergunta retórica no Sl 89,49, *yěmallēṭ napšô miyyad-Šě'ôl*, “[Quem] socorrerá a sua alma das garras do *Šě'ôl*?”⁷⁰⁹.

3.4.11.4. Conclusão

O *Šě'ôl* é retratado neste salmo como um Submundo, aonde se dirigem todas as pessoas quando morrem, percebido pelo paralelismo de “morte” com *Šě'ôl* no questionamento retórico (v. 49).

Ele também recebe contornos de personificação, quando se diz que o *Šě'ôl* possui uma *yād*, “mão” ou “garra”, que prende e não deixa fugir (*millēṭ*, “refugiar-se”) quem está em seu poder (v. 49b). A partir dos estudos comparados com a literatura do OPA, sabe-se que Mot,

⁷⁰⁰ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 819. Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 82.

⁷⁰¹ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1135.

⁷⁰² Cf. BROWN *et al*, 1907, p. 391.

⁷⁰³ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *mlṭ*.

⁷⁰⁴ SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 676–677.

⁷⁰⁵ Cf. *Ibid*.

⁷⁰⁶ Cf. VESCO, 2006, v. 1, p. 804.

⁷⁰⁷ Para as descrições e ações de Mot na mitologia cananeia, cf. tópico 1.3.4. *supra*. Para alusões a esta mitologia na BH, cf. tópico 2.3.4. *supra*.

⁷⁰⁸ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 677.

⁷⁰⁹ Cf. *Ibid*.

deus da morte e da sequidão na mitologia ugarítica, é descrito como possuindo membros e agindo de modo semelhante com aqueles que se aproximavam dele, engolindo-os e fazendo-os descer ao Submundo.

3.4.12. Salmo 116

3.4.12.1. Tradução e notas de crítica textual

Amo YHWH,	1a	<i>'āhabî</i>
Porque ouviu a minha voz [e] a minha súplica ^(a) .	1b	<i>kî-yišma ' YHWH 'et-qôlî</i> <i>taḥānūnāy.</i>
Quando inclina seu ouvido para mim;	2a	<i>kî-hittā 'oznô lî</i>
por isso, clamarei [enquanto estiver] em meus dias.	2b	<i>ûbēyāmay 'eqrā '.</i>
Cercaram-me laços da morte	3a	<i>'āpāpūnî ḥēblē-māwet</i>
e angústias do Šē'ôl me encontraram;	3b	<i>ûmēšārē Šē'ôl mēšā 'unî</i>
angústia e tristeza encontrei.	3c	<i>šārā wēyāgôn 'emsā '.</i>
Mas o nome de YHWH clamei:	4a	<i>ûbēšēm-YHWH 'eqrā '.</i>
Ah YHWH, socorre a minha alma!	4b	<i>'ānnā YHWH mallētâ napšî.</i>
Piedoso e justo é YHWH	5a	<i>ḥannûn YHWH wēšaddîq</i>
e misericordioso é o nosso Deus.	5b	<i>wē 'lôhēnû mēraḥēm.</i>
Um guarda [para] os simples é YHWH!	6a	<i>šômēr pētā 'yim YHWH</i>
Eu estava abatido, mas ele me salvou.	6b	<i>dallôtî wēlî yēhōšî 'a.</i>
Volta, ó minha alma, para o teu repouso,	7a	<i>šûbî napšî limnūḥāykî</i>
porque YHWH foi generoso para contigo.	7b	<i>kî-YHWH gāmal 'ālāykî.</i>
Quando resgataste a minha alma da morte,	8a	<i>kî ḥillaštā napšî mimmāwet</i>
os meus olhos das lágrimas	8b	<i>'et- 'ēnî min-dîm 'ā</i>
e meus pés da queda.	8c	<i>'et-raglî middeḥî.</i>
Caminharei na presença de YHWH	9a	<i>'ethallēk lipnē YHWH</i>
nas terras dos viventes.	9b	<i>bē 'arsôt ḥaḥayyim.</i>
Confiei, [mesmo] quando dizia:	10a	<i>he 'ēmanti kî 'ādabbēr</i>
eu estou [por] demais aflito.	10b	<i>'ānî 'ānîtî mē 'ôd.</i>
Eu dizia em minha pressa:	11a	<i>'ānî 'āmartî bēḥopzî</i>
todo homem é mentiroso!	11b	<i>kol-hā 'ādām kōzēb.</i>
O que devolverei a YHWH	12a	<i>mâ- 'āšîb laYHWH</i>
[por] todos seus benefícios comigo?	12b	<i>kol-tagmûlôhî 'ālāy.</i>
O cálice da salvação levantarei	13a	<i>kôs-yēšû 'ôt 'esšā '.</i>
e o nome de YHWH clamarei.	13b	<i>ûbēšēm YHWH 'eqrā '.</i>
Meus votos a YHWH pagarei	14a	<i>nēdāray laYHWH 'āšallēm</i>
diante de todo seu povo.	14b	<i>negdâ-nnā ' lēkol- 'ammô.</i>
É preciosa para YHWH	15a	<i>yāqār bē 'ēnē YHWH</i>
a morte de seus piedosos.	15b	<i>hammāwtâ laḥāsîdāyw.</i>
Ah, YHWH! Porque eu sou teu servo,	16a	<i>'ānnā YHWH kî- 'ānî 'abdekā</i>
[sim] eu sou teu servo, filho de tua serva,	16b	<i>'ānî- 'abdkā ben- 'āmātekā</i>
livra-me das minhas ataduras!	16c	<i>pittaḥtā lēmōšērāy.</i>
[Assim] oferecerei a ti sacrifícios de ações de graça	17a	<i>lēkâ- 'ezbaḥ zebaḥ tôdâ</i>
e o nome de YHWH clamarei.	17b	<i>ûbēšēm YHWH 'eqrā '.</i>
Meus votos a YHWH pagarei	18a	<i>nēdāray laYHWH 'āšallēm</i>
diante de todo seu povo.	18b	<i>negdâ-nnā ' lēkol- 'ammô.</i>
Nos átrios da casa de YHWH,	19a	<i>bēḥašrôt bêt YHWH</i>
no meio de ti, ó Jerusalém,	19b	<i>bētôkēkî yērûsālām</i>
louvai a YAH!	19c	<i>halēlû-YĀH.</i>

(a) Este verso não faz sentido no atual arranjo dos termos no TM. Alguns tentam corrigi-lo, colocando os termos na seguinte ordem: *'āhabî YHWH kî-yišma ' et-qôlî taḥānūnāy*, “amo YHWH, pois ouve minha voz, minha súplica”. Todavia, ainda assim é incomum o uso do imperfeito de *šama*, “ouvir” (*yīšma*) para um

salmo de súplica como este (devendo, portanto, ser compreendido como no perfeito)⁷¹⁰, além de não haver *wāw conjuntivo* entre os termos *qôlî*, “minha voz” e *taḥnûnāy*, “minha súplica”, mas podem estar em oposição⁷¹¹. De todo modo, optou-se pela correção da ordem das palavras, o que gerou a tradução acima.

3.4.12.2. Análise literária

Sarna divide o salmo em: 1) descrição da doença (vv. 1-3); 2) conteúdo do voto (vv. 4-17); e 3) o cumprimento do voto em si (vv. 18-19)⁷¹².

O salmo é uma ação de graças individual⁷¹³ e, tal como este gênero exige, o orante se lembra das desgraças (que pode ter sido uma doença com risco de morte) de que se livrou⁷¹⁴. Porém, é possível que tais situações fossem típicas, não reais, para compor um repertório para o culto⁷¹⁵. São várias as semelhanças de linguagem e temática com o Sl 30⁷¹⁶; porém, diferente deste, o Sl 116 não contém o arrependimento de culpa nem o peso da ira divina como causa de sua opressão⁷¹⁷.

Ele parece ter sido entoado no Templo⁷¹⁸, quando o salmista cumpre seus votos feitos quando em perigo (cf. Sl 66,13-14)⁷¹⁹. Dahood vê o orante como alguém que pertence a uma linhagem real e que pratica seus votos na presença da assembleia de Israel (vv. 14 e 18)⁷²⁰. Para Kraus, possivelmente o salmo foi utilizado também depois como formulário no culto do Templo⁷²¹, quando se faziam os sacrifícios de *tôdâ*, “ação de graças”, durante os grandes festivais do antigo Israel⁷²².

Stadelmann situa o poema na época do pós-exílio babilônico⁷²³. Kraus, além de afirmar o mesmo⁷²⁴, aponta a presença de aramaismos nos vv. 7,12,16, o que fortalece esta opinião⁷²⁵.

⁷¹⁰ Cf. ROSS, 2016, v. 3, p. 421.

⁷¹¹ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1398.

⁷¹² SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 176.

⁷¹³ Cf. DAHOOD, 1970, v. 3, p. 145; ROSS, 2016, v. 3, p. 423; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1398.

⁷¹⁴ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1398–1399. Schökel (*Ibid.*, p. 1398) menciona ainda que outros possíveis perigos fossem a aflição interior, situação social desfavorável ou escravidão.

⁷¹⁵ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1398.

⁷¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1399.

⁷¹⁷ Cf. SCHÖKEL, 1996, v. 1, p. 1400.

⁷¹⁸ Cf. DAHOOD, 1970, v. 3, p. 145; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 176.

⁷¹⁹ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1398, 1403.

⁷²⁰ DAHOOD, 1970, v. 3, p. 145. Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 176.

⁷²¹ KRAUS, 1995, v. 2, p. 570.

⁷²² Cf. DECLAISSÉ-WALFORD *et al*, 2014, p. 858; HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3, p. 221; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 176.

⁷²³ STADELMANN, 2015, p. 560.

⁷²⁴ KRAUS, 1995, v. 2, p. 570.

⁷²⁵ Cf. *Ibid.*

3.4.12.3. Comentário exegetico-teológico

Segundo Schökel, este salmo impressiona pela intensidade com a qual o orante expressa seus sentimentos, quando descreve sua situação de angústia passada, possivelmente de grave doença (cf. Sl 31), e faz suas orações de súplica e de ação de graças⁷²⁶. Tal intensidade é tecida por vários recursos retóricos e imagéticos, que se movem e entrelaçam, de forma singular, ao longo do salmo⁷²⁷.

Na estrofe vv. 3-4, em que aparece o termo *Šě'ôl*, tanto a expressão *heblê-māwet*, “ataduras de morte” como o verbo *'āpap*, “cercar” (v. 3a), utilizados em outros lugares em alusão ao ambiente aquático (cf. Sl 18,5; 2Sm 22,5; Jn 2,6), perdem sua concretude imagética, conservando somente o aspecto semântico de estar aprisionado ou sem saída⁷²⁸. Pode reforçar esse sentido a expressão *měšārê Šě'ôl* (v. 3b), caso se opte pela interpretação mais concreta de Kraus, “cárcere do *Šě'ôl*”⁷²⁹, já que “a ideia de que a região dos mortos é uma prisão é corrente no mundo antigo”⁷³⁰.

A opção da tradução pela forma mais abstrata de *měšārê Šě'ôl*, “angústias do *Šě'ôl*”, foi sugerida por Ross e aponta para o sentimento que o salmista tinha de perigo para sua vida, quando foi tomado de angústia e sofrimento por já se ver transitando da morte para o túmulo⁷³¹.

Pode-se perceber ainda o recurso da personificação aplicado à morte e ao *Šě'ôl*, que, segundo Sarna, se evidencia através das duas formas do verbo *māšā'*, “encontrar” (v. 3b.c), ligadas aos substantivos *Šě'ôl*, *yāgôn*, “angústia”, e *šārâ*, “desgraça” ou “tristeza” (v. 3c)⁷³². Apesar de também tomar o verbo *māšā'* como uma ação humana, portanto relacionada à personificação, Dahood vai mais além, sugerindo que *yāgôn* e *šārâ* designam, na realidade, dois emissários do Submundo⁷³³. Alguns comentadores veem também nestes versículos um tipo específico de personificação, a imagem do caçador em busca da caça, comum em toda a literatura do OPA (cf. Sl 18,5). Para Ross, ela se reflete na expressão já vista, *heblê-māwet*, “cordas de morte”, em que a morte é mostrada como “caçadores que espreitam, com cordas e

⁷²⁶ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1399.

⁷²⁷ Cf. *Ibid.*

⁷²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 1401.

⁷²⁹ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 571.

⁷³⁰ “La idea de que la región de los muertos es una prisión es corriente en el mundo antiguo.” (*Ibid.*, tradução nossa). Sobre essa imagem no OPA, cf. tópico 1.2.3. *supra*.

⁷³¹ ROSS, 2016, v. 3, p. 426.

⁷³² SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 177.

⁷³³ DAHOOD, 1970, v. 3, p. 146–147.

redes, a captura de sua presa”⁷³⁴. Já Kraus, ao contrário dos anteriores, entende que inexistem qualquer tipo de personificação no salmo⁷³⁵.

De todo modo, como entende Schökel, as imagens do salmista são lúcidas e fortes⁷³⁶, usadas para expressar sua experiência de angústia como uma “ameaça corpórea mortal”⁷³⁷. Porém, ao tentar fugir do *Šē’ôl*, é alcançado por ele⁷³⁸.

Pode-se perceber também, no salmo, a presença da simbólica dos eixos cosmológicos, apontada nos capítulos anteriores como utilizada no OPA para o Submundo e, na BH, para o *Šē’ôl*. Hossfeld a denomina de *topografia religiosa*, que consiste em um duplo movimento. O primeiro, na vertical, se dá desde a esfera do *Šē’ôl* embaixo (v. 3), passando pela terra dos vivos (v. 9), até o Templo de YHWH em cima (v. 19), com um retorno de cima (Templo) para baixo (vv. 5-6). O outro, no sentido horizontal, se desenvolve desde o lugar de descanso (v. 7) e a terra dos vivos (v. 9) até as cortes da presença de YHWH (v. 19)⁷³⁹. Apesar de não estar explícita, a teologia de Sião está presente aqui, com o Templo como habitação do Altíssimo (cf. Sl 46,5), no meio da cidade de Deus, Jerusalém⁷⁴⁰.

Por fim, o orante levanta “o cálice da salvação” (v. 13a), motivo provavelmente também presente no Sl 16,5⁷⁴¹. Para Hossfeld, refere-se “a um cálice de refeição festiva”, que simboliza “a superabundante plenitude da bênção e vida na presença de Deus”⁷⁴² e o resgate da morte e a continuação da bênção que é a vida⁷⁴³, que o orante adquiriu após YHWH ter ouvido sua prece (vv. 1-2) e dado-lhe salvação (v. 6)⁷⁴⁴. O levantamento do cálice, portanto, expressa, de forma clara e sonora, a libertação, e é praticado juntamente com o abate do sacrifício de *tôdâ* (v. 17a) e a proclamação do nome de YHWH (v. 17b)⁷⁴⁵ no âmbito do Templo (v. 19), onde o movimento espacial se iniciou, no princípio do salmo, e teve seu clímax, no fim⁷⁴⁶.

⁷³⁴ “The image [the cords of death] may be taken from hunters who lie in wait with ropes and nets to capture the prey.” (ROSS, 2016, v. 3, p. 426, *tradução nossa*).

⁷³⁵ KRAUS, 1995, v. 2, p. 571.

⁷³⁶ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1401.

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 3, p. 216.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² “[...] a meal and festal cup and in the same way express the superabundante fullness of blessing and life in God’s presence.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ *Ibid.*

3.4.12.4. Conclusão

O *Šē'ól*, como um Submundo, é retratado como uma prisão e um lugar de tristeza (v. 3).

Como um domínio de morte que invade os lugares em que, entre os seres humanos, a vida está diminuída, o salmista se vê em uma experiência de proximidade com a morte.

3.4.13. Salmo 139

3.4.13.1. Tradução e notas de crítica textual

Do regente. Salmo de Davi.	1a	<i>lamnaššēah lēdāwid mizmôr</i>
Ó, YHWH, tu me sondaste e me conhecestes.	1b	<i>YHWH ḥāqartanî wattēdā'.</i>
Tu sabes [do] meu deitar e [do] meu levantar;	2a	<i>'attā yāda 'tā šibtî wēqûmî</i>
discernes, de longe, o meu íntimo.	2b	<i>bantâ lērē 'î mērāḥôq.</i>
Meu caminhar e meu repousar esquadrinhas;	3a	<i>'orḥî wērîb 'î zērîtā</i>
e [de] todos os meus caminhos cuidas.	3b	<i>wēkol-dērākay hiskantâ.</i>
Pois mesmo sem [haver] palavra [alguma] em minha língua,	4a	<i>kî 'ên millâ bilšônî</i>
eis que [já] a sabes completamente, YHWH.	4b	<i>hēn YHWH yāda 'tā kullâ.</i>
Atrás e adiante me cercaste	5a	<i>'āḥôr wāqedem šartānî</i>
e puseste sobre mim as tuas mãos.	5b	<i>wattāšet 'ālay kappekâ.</i>
[Tal] conhecimento é maravilhoso ^(a) [demais] para mim; é elevado,	6a	<i>[pil 'îā] (pēlî 'ā) da 'at mimmennî</i>
não o consigo [atingir].	6b	<i>nišgbâ lō' 'ûkal lâ.</i>
Aonde iria [embora] do teu espírito?	7a	<i>'ānâ 'ēlēk mērûhekâ</i>
E aonde fugiria da tua presença?	7b	<i>wē 'ānâ mippānekâ 'ebrāḥ.</i>
Se eu ascender ao céu, ali tu [estarás],	8a	<i>'im- 'essaq šāmayim šām 'attâ</i>
e se puser [minha cama no] <i>Šē'ól</i> , eis que ali [estarás].	8b	<i>wē 'aššî 'ā ššē'ól hinnekkâ.</i>
Se eu tomar as asas da aurora,	9a	<i>'eššâ' kanpê-šāḥar</i>
habitar nos confins do mar:	9b	<i>'ešknâ bē 'aḥārît yām.</i>
até ali tua mão me guiará	10a	<i>gam-šām yādkâ tanḥēnî</i>
e tua destra me sustentará.	10b	<i>wētō 'ḥāzēnî yēmînekâ.</i>
E se eu disser:	11a	<i>wā 'ōmar</i>
certamente as trevas me cobrirão	11b	<i>'ak-ḥōšek yešûpēnî</i>
e [em] noite a luz ao meu redor.	11c	<i>wēlaylâ 'ôr ba 'ādēnî.</i>
Também as trevas não me obscurecerão para ti.	12a	<i>gam-ḥōšek lō' -yahšîk mimmekâ</i>
A noite é como o dia que resplandece;	12b	<i>wēlaylâ kayyôm yā 'îr</i>
as trevas e a luz são a mesma coisa [para ti]	12c	<i>kaḥšēkâ kâ 'ôrâ.</i>
Porque tu formaste meus rins	13a	<i>kî- 'attâ qānîta kilyōtāy</i>
e me teceste no ventre de minha mãe.	13b	<i>tēsukkēnî bébeten 'immî.</i>
Louvo-te, pois [tuas coisas] terríveis me deslumbra!	14a	<i>'ōdkâ 'al kî nōrâ 'ôt niplētî</i>
Maravilhosas [são] as tuas obras	14b	<i>niplā 'îm ma 'āšékâ</i>
e minha alma as conhece muito [bem].	14c	<i>wēnapšî yōda 'at mē 'ōd.</i>
Meus ossos não estavam encobertos de ti,	15a	<i>lō' -nikḥad 'ošmî mimmekká</i>
quando fui formado no [lugar] oculto,	15b	<i>'āšer- 'uššētî bassēter</i>
quando fui variegado nas profundezas da terra.	15c	<i>ruqqamtî bētaḥtîôt 'āreš.</i>
Meu corpo [informe] viram teus olhos;	16a	<i>golmî rā 'û 'ēnēkâ</i>
e no teu livro eram escritos	16b	<i>wē 'al-siprēkâ kullām yikkātēbû</i>
os [meus] dias [que] foram formados,	16c	<i>yāmîm yuššārû</i>
sem que houvesse [sequer] um deles ^(b) .	16d	<i>(wēlō') [wēlō] 'eḥād bāhem.</i>
E quão preciosos são teus propósitos, ó Deus!	17a	<i>wēlî mah-yyāqrû rē 'ēkâ 'ēl</i>
Quão vasta é a quantidade deles!	17b	<i>meh 'āšēmû rā 'šēhem.</i>
[Mesmo que] eu [os] contasse, se multiplicariam [mais que] a areia;	18a	<i>'esprēm mēḥôl yirbûn</i>
[quando] eu finalizasse, ainda estaria contigo.	18b	<i>ḥēqîšōtî wē 'ōdî 'immāk.</i>

Ó Deus, mata o ímpio;	19a	<i>'im-tiqṭōl 'ēlōah rāšā'</i>
afastai-vos de mim, ó homens [que derramais] sangue!	19b	<i>wē'anšē dāmīm sūrū mennī.</i>
Porque falam de ti com [má] intenção;	20a	<i>'āšer yō 'mērukā limzimmā</i>
tomam o teu [nome] em vão.	20b	<i>nāšu' laššāw' 'ārēkā.</i>
Não odeio, ó YHWH, os que te odeiam?	21a	<i>hālō'-mēšan'ēkā YHWH 'esnā'</i>
Não abominam os que se levantam contra ti?	21b	<i>ūbitqômēmēkā 'etqôṭāṭ.</i>
Eu os odeio com ódio completo;	22a	<i>taklīt šin'ā sēnē'tīm</i>
eles se tornaram para mim por inimigos.	22b	<i>lē'ōybīm hāyū lī.</i>
Sonda-me e toma conhecimento do meu coração, ó Deus!	23a	<i>hoqrēnī 'ēl wēda' lēbābī</i>
Prova-me e toma conhecimento das minhas inquietações.	23b	<i>bēhānēnī wēda' šar'appāy.</i>
E vê se [há algum] caminho angustiante em mim	24a	<i>ūr'ēh 'im-derek- 'ōšeb bī</i>
e guia-me pelo caminho eterno.	24b	<i>ūnēhēnī bēderek 'ōlām.</i>

- (a) O *Kētīb* traz *piṭē'ia*, “maravilhosa” (adjetivo), enquanto o *Qērē*, *pēli'ā*, “maravilha” (substantivo). Apesar de *pēli'ā* ter suporte em vários testemunhos⁷⁴⁷, adotou-se aqui a forma *piṭē'ia*, análoga à masculina *peṭi'y*, “maravilhoso” (cf. Jz 13,18).
- (b) O *Kētīb* traz *wēlō'*, “e não”, enquanto o *Qērē*, *wēlō*, “e para ele”. Por coerência com o contexto, tendo *wēlō'* como equivalente de *'ēn*, “não há”, adotou-se o *Kētīb*.

3.4.13.2. Análise literária

O texto é um dos mais belamente escritos do saltério⁷⁴⁸. Quanto à forma, o salmo contém assuntos separados, os quais vão sendo progressivamente introduzidos, delineando assim as seções do texto⁷⁴⁹.

Ele pode ser dividido da seguinte maneira: 1) conhecimento de Deus a respeito do ser humano e de seu comportamento (vv. 1-6); 2) a impossibilidade do ser humano de se ocultar ou fugir de Deus (vv. 7-12); 3) YHWH é tanto o criador quanto o salvador do ser humano (vv. 13-16); 4) a fidelidade do salmista a Deus e aos seus fiéis (vv. 17-18); 5) petição a YHWH e empenho próprio para lutar contra os ímpios (vv. 19-20); 6) conclusão, com um pedido que YHWH sondasse seu interior e o conduzisse (vv. 23-24)⁷⁵⁰. Algumas características indicam que o salmo é uma *inclusio*: o poeta utiliza o verbo *yāda'*, “saber”, na abertura (vv. 1-2) e na conclusão (v. 23), fazendo o mesmo com o verbo *hāqar*, “sondar” (vv. 1.23) e o substantivo *derek*, “caminho” (vv. 3.24)⁷⁵¹.

Schökel diz que o orante utiliza, por meio do *parallelismus membrorum*, expressões polares espaciais (perto e longe) e temporais (passado e futuro), que apresentam uma ideia totalizante para suas reflexões, as quais, por isso, parecem algumas vezes contraditórias entre si⁷⁵².

⁷⁴⁷ Cf. ROSS, 2016, v. 3, p. 812.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 815.

⁷⁴⁹ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 251.

⁷⁵⁰ Cf. *Ibid.*

⁷⁵¹ Cf. *Ibid.*; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1580–1581.

⁷⁵² SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1582. Sobre este pensamento, cf. tópico 3.3.1. *supra*.

Quanto ao sentido, o salmo apresenta dois significados distintos: ao mesmo tempo em que louva YHWH como seu criador, o salmista também exacerba o poder divino, ao ponto de afirmar que não poderia se esconder deste⁷⁵³. Ainda que não pudesse fazer isso (diferentemente de Jonas, cf. Jn 1,3.10), perpassam por sua mente pensamentos de fuga, com conotações similares aos de Jeremias e Ezequiel, quando, chamados por YHWH ao profetismo, queixaram-se e tentaram se livrar de sua nova responsabilidade⁷⁵⁴.

Sarna define o salmo como súplica individual⁷⁵⁵. Porém, esse estilo, embora predomine no texto e seja a base do autor (vv. 19-24), rivaliza com estilos diferentes, como o hínico (vv. 1-18) e até mesmo de ação de graças⁷⁵⁶. Por isso, Ross não fecha a questão do gênero⁷⁵⁷.

Há traços da tradição sapiencial no salmo⁷⁵⁸ e, a despeito da sua aparente falta de unidade a partir do v. 19, Schökel o toma como unitário, dada a repetição dos temas e vocabulário na *inclusio* (vv. 1-2 e 23), cuja parte final é o ponto de partida e chave reflexiva⁷⁵⁹.

É difícil afirmar quais são o contexto vital e a datação do salmo⁷⁶⁰. A situação em que se encontrava o orante pode ter sido de alguém inocente que, caluniado (talvez por idolatria)⁷⁶¹, apelasse diante do tribunal do Templo; porém, não se pode descartar, como afirma Schökel, que a situação possa ter sido fictícia, para que se tornasse uma prece como uma apelação a Deus, juiz supremo⁷⁶². Já a datação, os comentaristas, em geral, concordam que seja pós-exílico⁷⁶³, embora alguns afirmem um material antigo, da coleção davídica, que foi mais tarde adaptado⁷⁶⁴.

3.4.13.3. Comentário exegético-teológico

A estrofe em que ocorre o termo *šē'ól* (vv. 8-15) trata da impossibilidade de se esconder de YHWH, já que seu *rûah*, “espírito” (v. 7a) e seu *pānîm*, “rosto” (v. 7b), símbolos

⁷⁵³ Cf. SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 251.

⁷⁵⁴ Cf. *Ibid.*

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ ROSS, 2016, v. 3, p. 815.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 816

⁷⁵⁸ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1580–1581. Ross afirma que o salmo está mais para uma “poesia didática” que para um “salmo de sabedoria” ou “tecnicamente um hino” (ROSS, 2016, v. 3, p. 815–816).

⁷⁵⁹ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1580–1581.

⁷⁶⁰ ROSS, 2016, v. 3, p. 816.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1581.

⁷⁶³ *Ibid.* Sarna vê influências de Jeremias, Jonas e Jó (SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 251).

⁷⁶⁴ ROSS, 2016, v. 3, p. 816. Ross diz que “não há forte evidência que as ideias do salmo fossem tardias” (*Ibid.*).

de sua poderosa presença, estão em todo o universo (vv. 8-10)⁷⁶⁵, e o seu conhecimento alcança os lugares mais recônditos do mundo e do ser humano (v. 10-15).

No v. 8, o *Šē'ôl* é apresentado como um dos lugares de refúgio para a hipotética fuga do salmista. No primeiro hemistíquio, afirma que, se ascendesse (*sālaq*, “ascender”, “subir”⁷⁶⁶) ao céu (v. 8a), YHWH estaria ali (v. 8a). Então, na segunda parte do versículo, se dirige para a direção oposta: se descesse até o *Šē'ôl* (v. 8b), “eis que ali estaria” YHWH (v. 8b).

Costuma-se interpretar que o salmista se refere, aqui, ao movimento de descida, deduzido pelo paralelismo antitético de “céu” (v. 8a) com “*Šē'ôl*” (v. 8b) e de *'essaq*, “subirei” (v. 8a), com *'aššî'â*, “estenderei” (isto é, preparar a cama, implícito na semântica do verbo, v. 8b)⁷⁶⁷. Assim, ainda que o verbo *yāša'* (no *hifil*), “estender”, não implique necessariamente em um movimento, a oposição tradicional, na cosmologia bíblica, entre céu, no alto, e *Šē'ôl*, embaixo da terra, sugere o movimento de descida do salmista⁷⁶⁸. Assim, sua fuga é frustrada⁷⁶⁹, já que, em qualquer direção que tomasse, se encontraria com YHWH⁷⁷⁰.

Porém, como foi exposto nos capítulos anteriores, a cosmologia bíblica também reflete a ideia próximo-oriental de ambiguidade de localização do Submundo nos eixos vertical e horizontal⁷⁷¹. Para Miller, esta mesma ambiguidade pode ser percebida nos vv. 8-9 do salmo, nos quais o céu (v. 8a) e o *Šē'ôl* (v. 8b) são postos em paralelismo com as *kanpê-šāḥar*, “asas da aurora” (v. 9a) e os *bē'ahārît yām*, “confins do mar” (v. 9b)⁷⁷². Para este autor, o salmista faz alusão, nestes versículos, ao horizonte, que, na cosmologia bíblica e próximo-oriental (atestada em tabuinhas babilônicas), ficava nos limites do cosmo, rodeando o círculo da terra, onde estavam localizadas montanhas que presenciavam o nascer e o por do sol, sustentavam a abóbada celeste acima e alcançavam o Submundo abaixo⁷⁷³.

A subida ao céu (v. 8a) pode estar relacionada também às ideias mitológicas de heróis ou deuses que são arrebatados aos céus (cf. Gn 5,24; 2Rs 2,1)⁷⁷⁴ ou descem ao Submundo (v.

⁷⁶⁵ KRAUS, 1995, v. 2, p. 760.

⁷⁶⁶ Aramaismo, sinônimo poético do verbo mais comum heb. *'ālâ*, “subir”.

⁷⁶⁷ Cf. KÖHLER *et al*, 1994, verbete *yš'*.

⁷⁶⁸ Cf. tópico 2.3.2.1. *supra*.

⁷⁶⁹ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 252.

⁷⁷⁰ KRAUS, 1995, v. 2, p. 760.

⁷⁷¹ Cf. tópicos 1.6.3. e 2.3.2.1. *supra*.

⁷⁷² MILLER, 1997, p. 23.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁷⁴ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 760.

8b)⁷⁷⁵. Kraus aponta um documento de Amarna, em acádio, em que ambos os movimentos aparecem⁷⁷⁶.

Hossfeld confirma estas alusões, afirmando que o orante se move, tanto vertical quanto horizontalmente, para os confins mais distantes do cosmo, utilizando formulações familiares⁷⁷⁷. O céu é a morada tradicional de YHWH; o Submundo, lugar que tradicionalmente é caracterizado como distante dos vivos e inacessível a Deus (cf. Am 9,2; Jó 11,8; Sl 88,6), tem sua reputação abalada pela presença de YHWH também ali⁷⁷⁸, algo visto por aqueles autores como “o limiar da esperança da ressurreição no AT”⁷⁷⁹. As *kanpê-šāḥar*, “asas da aurora”, se referem ao leste, e o *yām*, “mar”, ao oeste (v. 9)⁷⁸⁰. Por fim, YHWH está próximo do suplicante com sua destra (v. 10), um sinal de beneficência e presença salvadora⁷⁸¹.

A presença de YHWH no *Šē’ôl*, e seu domínio universal, que aparece aqui e em outros textos (cf. Sir 16,18,19), parece contradizer outra concepção tradicional de salmos e lugares, a de que YHWH não exerce domínio sobre o Submundo (cf. Sl 6,6; 49,15)⁷⁸². Não obstante, Vesco afirma que, apesar das afirmações dos outros salmos, e deste em questão, “Deus ainda preserva a sua autoridade”⁷⁸³ e o *Šē’ôl* não escapa de seu poder universal (cf. Sl 86,13; Jn 2,3; Jó 26,6; Am 9,2)⁷⁸⁴.

Além disso, o salmista, ao sustentar o domínio universal de YHWH, se contrapõe à crença próximo-oriental de atribuir o domínio do Submundo a uma divindade específica (como Nergal e Ereshkigal, entre os babilônios, ou Mot, entre os cananeus)⁷⁸⁵. Ross observa que o movimento dos lugares de luz e de vida para os lugares de trevas e de morte (vv. 8-9), bem como a apódose (“até ali”, v. 10a), reforça esta mudança de conceito do poeta, que aponta o domínio de Deus nestes lugares (“tua mão me guiará e tua destra me sustentará”, v. 10), tradicionalmente tomados como “sem Deus” (o *Šē’ôl*, as trevas e os confins do mar)⁷⁸⁶.

⁷⁷⁵ Como Ishtar em *Descida de Ishtar ao Submundo* (*Ibid.*, p. 712). Sobre o motivo do *dying-and-rising god*, cf. tópico 1.6.4. *supra*.

⁷⁷⁶ O documento diz: “tanto se subirmos ao céu, / como se descermos à terra [acá. *eršetû*], / nossa cabeça estará em tuas mãos!” (*Ibid.*). O vocábulo “terra” (*eršetû*), também significa “Submundo” (cf. tópico 1.2. *supra*).

⁷⁷⁷ HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 3.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1586–1587.

⁷⁸³ Cf. VESCO, 2006, v. 2, p. 1297.

⁷⁸⁴ Cf. *Ibid.*

⁷⁸⁵ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1586–1587. Sobre isso, cf. tópico 1.3.4. *supra*.

⁷⁸⁶ ROSS, 2016, v. 3, p. 824–825.

Ademais, Schökel destaca que os elementos cosmológicos mencionados (“céu” e “Šē’ôl”, v. 8; “aurora” e “confins do mar”, v. 9), juntamente com outras expressões (“atrás” e “adiante”, v. 5; “luz” que dissipa as “trevas”, v. 12), vinculam o movimento de YHWH entre os extremos cosmológicos (ainda que YHWH, na teologia bíblica, fosse estanque no céu, não seguindo um itinerário diário) à “viagem solar diurna, de um extremo a outro do céu [...] e sua viagem noturna pelo mundo abissal”⁷⁸⁷. Para este autor, a simbólica solar também pode ser percebida nos atributos de YHWH como guardião da justiça e juiz supremo (cf. v. 19), já que recordam, justamente, as funções simbólicas próprias das divindades solares em todo o OPA⁷⁸⁸.

Para Kraus, o salmista intenta expressar, com essas qualificações divinas, que “o saber de YHWH, que penetra tudo, conhece o homem desde a sua forma primigênia (v. 16a), acompanha dia após dia em um registro tudo o que o homem fará (v. 16b), e determina (*yāšar*) inclusive o caminho do ser humano (v. 16c)”⁷⁸⁹. O comentador acrescenta que esse conhecimento divino não objetiva uma especulação teórica sobre predestinação, como ocorreu posteriormente na tradição cristã, e sim formar uma *doxologia de juízo*⁷⁹⁰. Se YHWH tem esse conhecimento absoluto, ao qual nada está oculto, é também juiz da Criação, ao qual deve se submeter também o salmista⁷⁹¹.

Outra curiosa expressão carrega diversos aspectos simbólicos, *tahtôt ’āreš*, “profundezas da terra” (v. 15c). Usada como substituta poética da palavra Šē’ôl (cf. Sl 63,10; Is 44,23; Ez 26,20; 31,14;16;18; e 32;18.24)⁷⁹², ela alude possivelmente à tradicionalmente inacessível distância e inacessibilidade do Submundo aos mortais, e até mesmo aos deuses, no OPA, porém acessível a YHWH, no poema. Contudo, aponta também para uma espécie de “mãe-terra” (talvez reminiscências de mitos ctônicos recebidos por Israel⁷⁹³), onde YHWH formou misteriosamente (“de modo singular”, v. 15) o ser humano (cf. Jó 1,21; Sir 40,1)⁷⁹⁴. Por fim, atrela-se também ao imaginário oriental dos deuses solares como juiz, já que exerciam esta função inclusive no Submundo⁷⁹⁵, o que é aplicado no salmo a YHWH.

⁷⁸⁷ SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1582–1583. Sobre isso, cf. tópicos 1.2.4., 1.3.4. e 1.4.4. *supra*.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ “El saber de Yahvé, que lo penetra todo, conoce al hombre desde su forma primigenia, le acompaña día tras día asentando como quien dice en un acta todo lo que el hombre va a hacer, y determina (*yāšar*) incluso el camino del hombre.” (KRAUS, 1995, v. 2, p. 762, *tradução nossa*).

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3.

⁷⁹³ KRAUS, 1995, v. 2, p. 762.

⁷⁹⁴ HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1590.

⁷⁹⁵ Para isso, cf. tópicos 1.2.4., 1.3.4. e 1.4.4. *supra*.

Assim, mais que mencionar o *Šē'ól* como oposto ao céu, o salmista parece colocá-lo nos limites do mundo no qual vivia, distante da vida e, conseqüentemente, de Deus. Porém, diferente do esperado, YHWH se encontra até mesmo nestas regiões limítrofes, onde a morte reina.

3.4.13.1. Conclusão

O *Šē'ól* é representado como um Submundo, cujo destaque se dá à sua localização contrária à presença divina, no céu, e distante do salmista (v. 8).

Não obstante, a presença de YHWH é mostrada alcançando também o *Šē'ól*, algo que contradiz a visão tradicional, presente em outros salmos, de que YHWH está separado da região dos mortos.

Aparece aqui também o imaginário das divindades solares, que exercem a função de juízas e protetoras da justiça, além do motivo da descida delas ao Submundo, iluminando-o e julgando-o.

3.4.14. Salmo 141

3.4.14.1. Tradução e notas de crítica textual

Cântico de Davi.	1a	<i>mizmôr lédāwid</i>
Ó, YHWH, a ti clamo. Vem depressa até mim.	1b	<i>YHWH qērā 'tíkā hūšā llī</i>
Escuta a minha voz quando a ti clamar.	1c	<i>ha 'āzinā qōlī bēqor 'i-lāk.</i>
Que minha oração esteja pronta [como] incenso em tua face;	2a	<i>tikkôn tēpillātī qētōret lēpānekā</i>
que minhas mãos se ergam [como] a oferta vespertina.	2b	<i>maš 'at kappay minhat- 'āreb.</i>
Estabelece, ó YHWH, uma guarda à minha boca;	3a	<i>šitā YHWH šomrā lēpī</i>
guarda a porta dos meus lábios.	3b	<i>niššērā 'al-dal šēpātāy.</i>
Não inclines o meu coração para [alguma] coisa má,	4a	<i>'al-taṭ-libbī lēdābār rā '</i>
para me ocupar de ocupações [más], na impiedade,	4b	<i>lēhit 'ólēl 'ālilôt bēreša '</i>
junto a homens que praticam a maldade;	4c	<i>'et- 'išīm pō 'ālē- 'āwen</i>
que eu não banqueteie suas iguarias.	4d	<i>ūbal- 'elham bēman 'ammēhem.</i>
Fira-me o justo [com] caridade e repreenda-me! ^(a)	5a	<i>yehelmēni-šaddīq ḥesed wēyōkiḥēni</i>
[Que] o óleo dos ímpios ^(b) não se derrame ^(c) sobre a minha cabeça;	5b	<i>šemen rō 'š 'al-yāni rō 'šī</i>
outrossim, orarei [ainda] mais contra as maldades deles!	5c	<i>kī- 'ód ütēpillātī bērā 'ótēhem.</i>
Seus juízes serão lançados contra o rochedo,	6a	<i>nišmētū bīdē-sela 'šōptēhem</i>
e [então] ouvirão as minhas palavras, pois [eram] agradáveis.	6b	<i>wēšāmē 'ū 'āmāray kī nā 'ēmū.</i>
Como alguém que lavra e sulca a terra,	7a	<i>kēmō pōlēaḥ ūbōqē 'a bā 'āreš</i>
seus ossos ^(d) são lançados para a boca do <i>Šē'ól</i> . ^(e)	7b	<i>nipzēru 'āšāmēnu lēpī Šē'ól.</i>
Porque a ti, ó YHWH, meu senhor, a ti meus olhos estão [fitos].	8a	<i>kī 'ēlēkā YHWH 'ādōnāy 'ēnāy</i>
Em ti confio; não desnude a minha alma.	8b	<i>bēkā ḥāsītī 'al-tē 'ar napšī.</i>
Guarda-me do poder dos laços que armaram contra mim	9a	<i>šomrēni mīdē paḥ yāqšū lī</i>
e das armadilhas dos que praticam a maldade.	9b	<i>ūmōqšōt pō 'ālē 'āwen.</i>
Que caiam os ímpios em suas próprias redes,	10a	<i>yippēlū bēmakmōrāyw rēšā 'im</i>
enquanto eu [as] atravesse [ileso].	10b	<i>yaḥad 'ānōkī 'ad- 'e 'ēbōr.</i>

- (a) Conforme a reconstituição do segundo hemistíquio do versículo proposta por Kraus: *hesed*, “caridade”, é uma corruptela de *hāsīd*, e o verbo *yōkīhēnī* sem a conjunção inicial *wē*⁷⁹⁶.
- (b) Seguindo Schökel e outros, adotou-se aqui a leitura da LXX, *élaion hamartōlou*, “óleo do pecador”, para reconstruir o TM, *šemen rāšā*’, “óleo do(s) ímpio(s)”⁷⁹⁷.
- (c) Para Sarna, o vocábulo *yānī*, do radical *yānā*’, “entregar”, o qual foi traduzido aqui por “derramar”, é semanticamente similar ao *nāṭā* no *hīfil*, “inclinado (algo)” (v. 4)⁷⁹⁸. Kraus afirma que este verbo aparece também em *História do Sábio Aicar* relacionado à unção, *yn*⁷⁹⁹.
- (d) Segundo algumas recensões da LXX, que trazem *tà ostā hēmōn*, “os ossos deles”.
- (e) Burns entende que a expressão *lēpī Šē’ól* (v. 7b), apesar de a LXX ter lido *parà tòn hāidēn*, “ao lado do Hades [*Šē’ól*]”, se comparada com Nm 16,32 e Is 5,14, deve ser traduzida literalmente, “para a boca do *Šē’ól*”⁸⁰⁰.

3.4.14.2. Análise literária

Johnston e comentaristas diversos afirmam que o texto se encontra corrompido, o que traz imensas dificuldades à sua tradução e interpretação, especialmente no trecho vv. 5-7⁸⁰¹.

Porém, é possível supor a seguinte divisão: 1) invocação e lamento a Deus (vv. 1-2); 2) petições de proteção e queixa (vv. 3-7); 3) confissão de confiança em YHWH (v. 8); e 4) petição de juízo sobre os inimigos (vv. 9-10)⁸⁰².

Para Ross, as ameaças que o orante encara, sua confiança em YHWH e seu apelo por livramento são encontrados em vários salmos de Davi⁸⁰³.

O salmo é geralmente classificado pelos comentaristas como súplica individual⁸⁰⁴, algo evidenciado pela divisão típica apresentada acima (exceto pela ausência do voto final de louvor, que aparece normalmente em salmos desse gênero)⁸⁰⁵. Alguns aspectos da tradição sapiencial estão também presentes na composição⁸⁰⁶, como a relação entre fala e ação, a pedagogia, o contraste entre os justos e os ímpios e a doutrina da retribuição⁸⁰⁷.

Além da corrupção do texto, outra grande dificuldade do salmo consiste em conhecer suas circunstâncias originais⁸⁰⁸. Dahood, mais uma vez, propõe uma hipótese definida: o autor israelita está sendo tentado por ter recusado participar de ritos pagãos (v. 4b) e banquetes (v.

⁷⁹⁶ KRAUS, 1995, v. 2, p. 774.

⁷⁹⁷ *Ibid.*; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1603–1604.

⁷⁹⁸ SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 258.

⁷⁹⁹ KRAUS, 1995, v. 2, p. 774.

⁸⁰⁰ BURNS, 1970, p. 282; BURNS, 1972, p. 245.

⁸⁰¹ Cf. CURTIS, 2012, p. 255; JOHNSTON, 2002, p. 102; KRAUS, 1995, v. 2, p. 775; SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1605.

⁸⁰² Com pequenas variações, este é a divisão proposta por KRAUS, 1995, v. 2, p. 775; ROSS, 2016, v. 3, p. 853; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 257.

⁸⁰³ ROSS, 2016, v. 3, p. 854.

⁸⁰⁴ Cf. ALLEN, 1983, p. 341; KRAUS, 1995, v. 2, p. 775; RAVASI, 1985, v. 3, p. 848; SARNA *et al*, 1999, v. 2, p. 257; STADELMANN, 2015, p. 650; WEISER, 1994, p. 636.

⁸⁰⁵ Cf. ROSS, 2016, v. 3, p. 853.

⁸⁰⁶ Cf. ALLEN, 1983, p. 341. KRAUS, 1995, v. 2, p. 775.

⁸⁰⁷ Cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3.

⁸⁰⁸ Cf. SCHÖKEL, 1998, v. 2, p. 1605.

4d e 5c)⁸⁰⁹; por isso, seu clamor é de que seus lábios sejam preservados de rejeitar a fé javista e seja, então, castigado severamente⁸¹⁰. Entretanto, os comentadores são relutantes em defini-las, em grande medida porque o salmo é bastante corrompido e obscuro, principalmente o trecho vv. 5-7⁸¹¹, chamado por Ravasi de *enigma do Sl 141*⁸¹². É certo, porém, que o salmista se encontra tanto tentado (v. 3.4.9)⁸¹³, quanto afrontado pelo mal (vv. 4-5), personificado pelos ímpios (v. 10), que lhe preparam laços e armadilhas (v. 9)⁸¹⁴, caçando-o como a uma fera ou um pássaro⁸¹⁵.

Os comentadores destacam uma provável situação sacrificial do Templo, entre as quais está a identificação da oração com o incenso (v. 2a)⁸¹⁶. Ross diz que o salmista estava “rezando no momento da adoração, talvez nas orações vespertinas, a menos que sua oração simplesmente aluda a tais momentos” (v. 2)⁸¹⁷. O salmo se mostra também imerso no *milieu* sapiencial de piedade à Torá, semelhante ao do Sl 119⁸¹⁸.

Dahood afirma que o salmo foi composto por um israelita do Reino do Norte, depois da diáspora que viera com a queda de Samaria (721 a.C.)⁸¹⁹. Contudo, os comentadores geralmente o atribuem a um autor desconhecido do período do pós-exílio babilônico⁸²⁰. Ross, por outro lado, vê tanto nas referências rituais, dada a antiguidade das leis do Santuário, quanto na estrutura similar aos salmos de Davi, também antigos, motivos para recuar a datação do salmo⁸²¹.

⁸⁰⁹ DAHOOD, 1970, v. 3, p. 309.

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ Cf. SABOURIN, 2010, p. 261.

⁸¹² RAVASI, 1985, v. 3, p. 847.

⁸¹³ Cf. SABOURIN, 2010, p. 261.

⁸¹⁴ Cf. VESCO, 2006, v. 2, p. 1311.

⁸¹⁵ Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 257.

⁸¹⁶ Cf. ALLEN, 1983, p. 343; HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 3, p. 558; KRAUS, 1995, v. 2, p. 775; SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 257; WEISER, 1994, p. 636. Não obstante, Sarna afirma que, em fazendo essa comparação, o salmista adiantou, em alguns séculos, o modo como se daria a liturgia após a destruição do Segundo Templo (69 d.C.), quando o serviço sinagoga foi considerado substituto dos antigos sacrifícios (SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 257).

⁸¹⁷ “He may have been praying at a set time for worship, perhaps the evening prayers, unless his prayer simple alludes to such times.” (ROSS, 2016, v. 3, p. 853–854, *tradução nossa*).

⁸¹⁸ Cf. KRAUS, 1995, v. 2, p. 775–776; Cf. SABOURIN, 2010, p. 262.

⁸¹⁹ DAHOOD, 1970, v. 3, p. 309.

⁸²⁰ KRAUS, 1995, v. 2, p. 775–776.

⁸²¹ ROSS, 2016, v. 3, p. 853–854 Cf. SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 257.

3.4.14.3. Comentário exegético-teológico

Kraus entende que o salmista, como seguidor da sabedoria, pede que YHWH guarde sua boca (v. 3)⁸²². Porém, se vê diante dos *rěšā'im*, “ímpios”⁸²³, o que o leva a este grupo e a seus juízes⁸²⁴.

Esse confronto ocorre no trecho de maior importância para este estudo, os vv. 5-7. Para elucidar o v. 5, Ravasi recorreu a um texto aramaico do séc. V a.C., *História do Sábio Aicar*, que contém uma expressão semelhante⁸²⁵. Para ele, a obra, bem como a literatura sapiencial em geral, das quais este versículo bebe, ensinam que a companhia severa dos justos é preferível àquela ilustre dos malvados (cf. Pr 9,8; 25,12; 28,13 e Ecl 7,5)⁸²⁶. O v. 6a, “seus juízes serão lançados contra o rochedo”, deve ser interpretado como uma impreciação do salmista contra os líderes dos ímpios (como no Sl 137,9)⁸²⁷, sendo também “rochedo” talvez uma metáfora de YHWH (cf. Sl 18,3; 31,4; 42,10; 71,3) e de seu juízo iminente (cf. Is 8,14; Sl 94,22-23)⁸²⁸. Para que o v. 7 siga esse mesmo tom imprecativo, é necessário adotar a lição de algumas versões da LXX, “os ossos deles”⁸²⁹. Assim como o semeador lança suas sementes ao solo, tais são os ossos deles, espalhados à boca do *Šē'ól* (v. 7)⁸³⁰. Possivelmente o autor intenta que, após esse “choque”, os ímpios se arrependam e, assim, reconheçam o seu ensino verdadeiro (“Então ouvirão as minhas palavras, porque [eram] agradáveis”, v. 6b), similar ao da Torá (cf. Pr 3,17; 15,26; 16,24)⁸³¹.

Assim, têm-se duas afirmações centrais no salmo: a primeira (vv. 4-5) é um juramento da própria inocência⁸³² (e de vulnerabilidade)⁸³³ do orante, a fim de se distanciar da

⁸²² KRAUS, 1995, v. 2, p. 776.

⁸²³ *Ibid.*, p. 728.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ “Filho meu, deixa que o sábio te chicoteei várias vezes, mas não que o tolo te unja com óleo aromático” (cf. RAVASI, 1985, v. 3, p. 852).

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ “Juízes” se referem aos líderes, tais como, posteriormente, os denominavam os púnicos, *šufet*, em Cartago (cf. *Ibid.*).

⁸²⁸ HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3; KRAUS, 1995, v. 2, p. 777; RAVASI, 1985, v. 3, p. 852–853.

⁸²⁹ RAVASI, 1985, v. 3, p. 853. Já Hossfeld considera correta “nossos ossos”, entendendo que a situação descrita no v. 7 é a da opressão do próprio salmista e de seu grupo, expressa através das imagens da terra (isto é, sua carne) sendo sulcada e revolvida, de seus ossos sendo espalhados e de sua transição para o mundo dos mortos (HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3).

⁸³⁰ KRAUS, 1995, v. 2, p. 777.

⁸³¹ HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3; KRAUS, 1995, v. 2, p. 777.

⁸³² Cf. RAVASI, 1985, v. 3, p. 853.

⁸³³ Cf. HOSSFELD *et al*, 2011, v. 3.

maldade⁸³⁴ (e de sua sedução) dos ímpios⁸³⁵; a segunda (vv. 6-7), uma impreciação contra os malvados, que são julgados por Deus e precipitados na garganta voraz do Šē'ôl⁸³⁶.

Sarna entende que o autor tinha a intenção de que os ossos dos ímpios fossem espalhados “para a entrada da sepultura que se encontra no fundo da terra. [...] A referência aqui é aos ossos dos ímpios, que não conseguiram o sepultamento apropriado, como ocorreu com o fim de Jezabel, cujo cadáver ‘foi como esterco sobre o campo’ (2Rs 9,37; cf. Is 14,18-19)⁸³⁷.

Burns entende que a expressão “à boca do Šē'ôl” (v. 7), apesar de a LXX ter lido como o Sl 140,7⁸³⁸, é comparável a Nm 16,32 e Is 5,14 e alude a uma representação personificada do Šē'ôl⁸³⁹. Esta, por sua vez, é semelhante ao retrato mítico de Mot, deus da morte, e de 'arš, o Submundo cananeu, cujas principais características eram ser um monstro insaciável e engolir tudo que se aproximasse de suas bocas⁸⁴⁰. Esse autor afirma, então, que “a representação é clara, a de os ímpios devorados por um monstro terrível que deixa seus ossos lisos de carne e os espalha ao lado de sua boca.”⁸⁴¹

Kraus vê aqui também uma forma de juízo divino sobre os ímpios, enquanto o justo está seguro de seus perseguidores, pois se refugia e está seguro em YHWH (vv. 8-9)⁸⁴².

3.4.14.4. Conclusão

Baseando-se na análise anterior, é possível perceber que o Šē'ôl possui traços personificados, ao modo do deus da morte cananeu Mot.

O Šē'ôl também, implicitamente, é apontado como o lugar ao qual se destinam os “homens que praticam a maldade” (v. 4c) ou ímpios (vv. 5b.10a), ao contrário de quem é “justo” (v. 5a), isto é, quem, como o salmista, confia em YHWH (v. 8b), que sai ileso do perigo mortal (v. 10b) e não se dirige para lá.

⁸³⁴ Cf. RAVASI, 1985, v. 3, p. 853.

⁸³⁵ Cf. HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 3.

⁸³⁶ Cf. RAVASI, 1985, v. 3, p. 853–854.

⁸³⁷ “Hitpazeru atsmoteinu el toch pitha she Sheol, kalomar el toch hakever hanimtsa amok betoch há'adama. [...] Hakavana k'an leatsmoteihem shel haresha'im, she'einam zochim lavo' elei kever, hashveh et sofa shel Yizevel, she nevalata hayta kedomen al penei hasadeh.” (SARNA *et al.*, 1999, v. 2, p. 259, *tradução nossa*).

⁸³⁸ Gr. *parà tòn háidēn*, “ao lado do Hades [Šē'ôl]”.

⁸³⁹ Cf. KTU 1.4 VIII,16. Cf. BURNS, 1970, p. 282; BURNS, 1972, p. 245.

⁸⁴⁰ Cf. ALLEN, 1983, p. 344; BURNS, 1970, p. 282; BURNS, 1972, p. 245; HOSSFELD *et al.*, 2011, v. 3.

⁸⁴¹ “The representation is clear, it is of the wicked devoured by a terrible monster who picks their bonés clean of flesh and leaves them scattered beside its mouth.” (BURNS, 1972, p. 246, *tradução nossa*). Ele, porém, acrescenta que tal alusão mitológica é vestigial, servindo como “figura de linguagem para destacar a descrição do salmista do fim dos ímpios [a figure of speech to heighten the psalmist's description of the end of the wicked].” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

⁸⁴² KRAUS, 1995, v. 2, p. 777.

3.5. CONCLUSÃO

Os salmos, sendo fundados na poética semítica e hebraica, diferente, portanto, daquela ocidental baseada na greco-latina e seu rigor métrico e estilístico, possuem seus próprios critérios de estilo, gênero e formas, estudados há séculos pelos teólogos e exegetas.

Atrelam-se a esses outros elementos, que formam um conjunto de imagética, de simbólica, de motivos e de concepções da época da composição desses poemas, que estavam disponíveis aos seus autores quer pelo meio em que viviam, no antigo Israel, quer pelas trocas culturais pelas quais passavam, com o contato com seus vizinhos do OPA. Todo esse material foi utilizado por eles para transmitir sua mensagem com clareza ou torná-la mais vívida e impactante aos seus ouvintes.

O termo *Šē'ól*, em sua raridade de ocorrências na BH, se comparado a outros termos, sempre aparece no saltério carregado de diversas semânticas e representações. Mais do que isso, como foi visto, os elementos textuais nos quais o termo está imerso também modulam a densidade da representação que transmite.

Como um Submundo cheio de espectros, uma personificação monstruosa que engole até mesmo os vivos, um lugar distante de YHWH ou simplesmente uma sepultura, mais ou menos terrível, a depender da situação em que se encontra o orante – lamentando-se nos domínios do *Šē'ól* ou já livre de seu poder, agradecendo a YHWH por sua libertação –, esse peculiar termo hebraico se mostrou ainda mais polissemântico e plurimagético no Saltério.

Ver-se-á, no capítulo seguinte, uma síntese dos eixos temáticos do *Šē'ól* no Saltério. Apontar-se-ão esquematicamente quais são as diferentes representações do termo e em quais salmos ocorreram, bem como a relação e dependência de umas das outras. Apontar-se-á, finalmente, como a linguagem cosmológica, dos eixos vertical e horizontal, e simbólica, da Montanha e das Águas Cósmicas, bem como os traços mitológicos utilizados como recurso poético pelos salmistas, assuntos explicados nos Capítulos Primeiro e Segundo e percebidos como disseminados nos salmos, no Capítulo Terceiro, permearam as representações imagéticas do *Šē'ól* em cada um dos salmos analisados.

4. EIXOS TEMÁTICOS DO ŠĚ'ÔL NOS SALMOS

4.1. INTRODUÇÃO

Foram vistos, no último capítulo, como o ŠĚ'ôl aparece no livro dos Salmos, tendo como base o capítulo precedente (Capítulo Segundo), que trouxe os diversos significados e representações do termo ao longo da BH.

No Capítulo Terceiro, foram apresentados os eixos temáticos do ŠĚ'ôl no livro dos Salmos, que se encontram nas representações simbólicas expressas em torno de cada ocorrência do vocábulo ao longo do livro bíblico.

Para a determinação das representações, foram levadas em consideração somente as ocorrências do vocábulo, alguma das quais se encontram em paralelismo com seus sinônimos, vistos no Capítulo Terceiro. Logo, retratam a mesma representação do ŠĚ'ôl, à qual se mantém ligados.

Não obstante, assim como os sinônimos foram excluídos das análises dos salmos no Capítulo Terceiro, também o foram na síntese das representações imagéticas apresentada neste Capítulo. O motivo é que, como são vários, como é possível conferir no Capítulo Segundo¹, para se determinar as suas representações específicas, se demandaria uma análise exegético-literária exaustiva de cada um deles, algo inexequível pelo tempo e espaço desta pesquisa.

4.2. SÍNTESE DAS REPRESENTAÇÕES

As representações imagéticas do ŠĚ'ôl, que serão apresentadas a seguir, são praticamente as mesmas descritas no Capítulo Segundo deste trabalho²: 1) ŠĚ'ôl como sepultura; 2) ŠĚ'ôl como Submundo; 3) ŠĚ'ôl como destino dos ímpios; 4) ŠĚ'ôl como personificação; 5) ŠĚ'ôl como experiência de morte.

4.2.1. ŠĚ'ôl como sepultura

Como foi visto anteriormente, por muito tempo, os pesquisadores entendiam que a definição de “sepultura” fosse uma das principais, senão única, semântica do termo ŠĚ'ôl, dado que se mostrou prontamente infundado no Capítulo Segundo, ao se explicar como

¹ Cf. tópico 2.2.3. *supra*.

² Cf. tópico 2.3 *supra*. Como é possível perceber, excetuou-se o item 2.3.6 (Representações tardias).

compreenderam que *Šě'ól* possui também, senão principalmente, o significado de “Submundo”³.

Como se pode ver no Capítulo Terceiro, esta representação imagética do *Šě'ól* se encontra explicitamente somente no Sl 49, em que o termo é posto em paralelismo com *qeber*, “sepultura” (v. 15c)⁴.

4.2.2. *Šě'ól* como Submundo

Essa é a representação mais comum do *Šě'ól*, não somente nos Salmos, mas em toda a BH, percebida pelas características de lugar e pelo uso da linguagem cosmográfica dos eixos vertical e horizontal, encontrados nos poemas em que o termo e seus sinônimos aparecem no saltério. Essas descrições são semelhantes às do Submundo nos textos do restante do OPA.

Ao retratar o *Šě'ól* como Submundo, o autor bíblico pretende expressar diversos aspectos simbólicos: o afastamento do mundo dos viventes, o afastamento de YHWH, o aprisionamento do falecido nessa esfera separada, o silêncio e a tristeza em que permanecerá ali.

Como foi possível perceber ao longo do Capítulo Terceiro, tal representação imagética em torno do termo *Šě'ól* é retratada em todos os salmos analisados (Sl 6; 9; 16; 18; 30; 31; 49; 55; 86; 88; 89; 116; 139; 141).

4.2.3. *Šě'ól* como destinação dos ímpios

Esta representação do *Šě'ól*, que é, na realidade, uma derivação da representação anterior, pode ser explicada pelo fato de o *Šě'ól*, como domínio da morte, exercer sua influência em situações ou lugares que se encontram contrários à vida. Os devotos de YHWH, Deus da vida, estão sob os domínios da vida, enquanto os ímpios, adversários dos devotos de YHWH, estão, em alguma medida, são contrários à vida, e, em alguma medida, relacionados ao domínio da morte. Por isso, alguns salmistas, reputando a si mesmos como devotos de YHWH, veem o *Šě'ól* como um destino preferível aos ímpios, amantes das obras da morte e contrários à vida que há em YHWH.

No Sl 49, por exemplo, é possível perceber um contraste entre a destinação dos inimigos do orante, o *Šě'ól* (v. 15), e a do devoto, resgatado do *Šě'ól* e “arrebataado” por YHWH (v. 16). Ainda que não se saiba exatamente o que isso signifique, é certo que o poema

³ Cf. tópicos 2.3.1. e 2.3.1. *supra*.

⁴ Cf. tópico 3.4.7. *supra*.

mostra que o amor existente entre o devoto e YHWH está além da morte, capaz de tirá-lo do poder do Šē'ól.

Como se viu pela exegese dos salmos no Capítulo Terceiro, esta representação do Šē'ól pode ser encontrada nos Sl 9, 31, 49, 55 e 86.

4.2.4. Šē'ól como personificação

Essa representação simbólica do Šē'ól se dá por meio de um investimento de sujeitos não-humanos (abstrações, objetos inanimados ou animais) com qualidades ou habilidades humanas⁵. Essa investidura pode ser de forma indireta, com as descrições de suas mãos, boca, pés, instrumentos, ou direta, com as descrições como uma pessoa propriamente, com qualitativos (inimigo, rei) e verbos de ação (engolir, pastorear)⁶.

Embora alguns pesquisadores façam distinção entre as diversas formas de personificação encontradas na BH⁷, outros veem-nas todas como relacionadas a uma única personificação, a da morte, a qual, por sua vez, recebera influência do imaginário relativo ao deus cananeu Mot⁸. Esta é a postura adotada neste trabalho.

Apesar de Johnston confirmar que tal representação apareça em toda a BH, como foi visto no Capítulo Segundo⁹, afirma não ocorrer no saltério¹⁰. Outros autores, como Burns, afirmam, contrariamente, que “dois salmos, 18,6 e 116,3, provêm mais evidência para a personificação da morte como uma caçadora”¹¹. Ele explica que, nestes salmos, “o Šē'ól e a morte são poderes emanando do Submundo, representados como caçadores à espreita com seus instrumentos para capturar suas presas descuidadas”¹².

⁵ Cf. ROSS, 2011, v. 1, p. 93.

⁶ Cf. TROMP, 1969, p. 100.

⁷ Por exemplo, BURNS, 1989, p. 23. Afirma que as personificações da morte podem se apresentar, ao longo da BH, nas seguintes imagens: 1) caçador; 2) primogênito; 3) rei de terrores; 4) pastor; 5) poder; 6) ladrão. Destas, TROMP, 1969, p. 99–129, aceita somente 3) e acrescenta as seguintes: 7) a Morte; 8) (arqu)inimigo(s); 9) faminto; 10) Terra-mãe; 11) Belial.

⁸ Cf. JOHNSTON (2002, p. 28–31. Johnston explica que Sl 18,4; 49,14; 55,4; Pr 30,15; Ec 7,26; Hab 2,5; e Jó 18,13-14, que apresentam a morte como “um amargo inimigo da vida”, retratado “em termos personificados como um caçador com armadilhas e laços, um pastor saqueador, um insaciável glutão” (*Ibid.*, p. 28), são “uma personificação da própria morte, embora seja impossível dizer se se refiram diretamente ao deus Mot (isto é, ‘Morte’, conhecido dos textos ugaríticos), ou usam uma mitologia antiga sem aderir a ela, ou é somente um imaginário evocativo” (*Ibid.*, p. 29). Cf. LEWIS, 1992a, p. 103.

⁹ Cf. tópico 2.3.4. *supra*.

¹⁰ Cf. JOHNSTON, 2002, p. 80.

¹¹ “Two Psalms, 18.6 and 116.3 provide further evidence for the personification of death as a Hunter.” (BURNS, 1989, p. 27, *tradução nossa*).

¹² “Sheol and Death are powers emanating from the underworld, represented as hunters lurking with their implements to trap their unwary prey.” (*Ibid.*, *tradução nossa*).

Schökel afirma que essas personificações ou animações, muito frequentes no AT, são “um caso particular de metáfora ou comparação e podem ser de ascendência mítica”¹³, citando entre os exemplos a personificação da morte ou do *Šē’ôl*¹⁴.

Estes exemplos e outros semelhantes são animação ou personificação do nosso ponto de vista: seres inanimados se transformam poeticamente em seres vivos ou pessoais. Na tradição bíblica, o movimento é diverso: seres mitológicos são destronados e reduzidos a figuras poéticas. É um ato de demitização que deixa, às vezes, pegadas polêmicas [...]¹⁵

Um estudo comparativo entre as literaturas israelita e próximo-oriental confirma esse dado. A personificação da Morte, possivelmente, fora influenciada pelos vizinhos de Israel no OPA, para os quais, segundo Tromp, “a Morte era uma realidade extremamente real e concreta, um poder pessoal monstruoso que desalinava a fertilidade e a vida”¹⁶.

Talvez a maior dessas influências seja o repertório mitológico em torno do deus Mot¹⁷. Apesar de ter sido destronado por YHWH em Israel, os elementos e a linguagem que lhe eram relativos, presentes nos textos cananeus, restaram entre os israelitas¹⁸, como a descrição de Mot como uma pessoa ou possuindo um corpo com membros (lábios, garras, garganta, estômago, mãos, pés)¹⁹.

Há de se destacar ainda que essa representação do *Šē’ôl* está constantemente atrelada à segunda, a do *Šē’ôl* como Submundo, fazendo com que haja uma fluidez nos textos bíblicos entre *morte* (e *Šē’ôl* para este assunto) como uma pessoa e uma localidade²⁰, em grande medida devido à fluidez também presente nos textos ugaríticos, em que Mot é identificado constantemente com o Submundo²¹. Os salmistas utilizam frequentemente esta representação para expressar as angústias pelas quais passam²², o que se configura em uma representação independente, o *Šē’ôl* como experiência de morte.

¹³ SCHÖKEL, 1987, v. 2, p. 147.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149–150.

¹⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹⁶ “For Israel’s neighbours Death was na extremely real and concrete reality, a monstrous personal power waylating fertility and life.” (TROMP, 1969, p. 99, *tradução nossa*).

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 99–107. Existem, porém, outros paralelos além do cananeu: por exemplo, Burns aponta que a imagem do *Šē’ôl* como um poder capturador mortal, nos SI 18,6 e 116,3, é similar à imagem babilônica dos Annunaki, divindades juízas no Submundo, possuindo uma rede com a qual puxam as pessoas para a morte (*sapar a-nun-na-ki ilāni ig-du-ti*, “a rede dos deuses Annunaki puxa para baixo”) (BURNS, 1989, p. 27).

¹⁸ Cf. TROMP, 1969, p. 99.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 104. Sobre as descrições de Mot, cf. tópicos 1.3.4. e 1.6.6. *supra*. Para uma comparação com a personificação do *Šē’ôl*, cf. tópico 2.3.4. *supra*.

²⁰ LEWIS, 1992b.

²¹ *Ibid.* Tal identificação entre *māwet* / *môt* hebraicos e Mot cananeu deve ser analisada caso a caso, evitando assim os pensamentos extremos de que “Mot não é mencionado no AT” ou que “Mot é lido em quase toda menção da morte” (*Ibid.*)

²² BURNS, 1989, p. 27.

A partir das análises feitas no Capítulo Terceiro, o *Šē'ōl* se encontra com traços de personificação nos Sl 18; 30; 31; 49; 55; 89 e 141.

4.2.5. *Šē'ōl* como experiência de morte

Como se viu no Capítulo Segundo, os autores sagrados usaram, em alguns lugares da BH, uma profusão de imagens, símbolos e ações para descrever uma intensa atuação da morte ou do *Šē'ōl* sobre si mesmos ou sobre outrem, ocasionada por alguma doença, pecado ou calamidade. Esta situação, nesta pesquisa, foi denominada de “experiência de morte”²³.

Como não poderia ser diferente, tais experiências aparecem também nos poemas do saltério. Embora a palavra *Šē'ōl* contenha, por si só, uma carga semântica relativa à morte que, invariável e indiretamente, se mostra onde quer que ocorra, somente em alguns poemas, conforme Tromp, “os salmistas frequentemente afirmam estar no *Šē'ōl* quando, ao nosso ver, ainda estão vivos; e ser resgatados do domínio dos mortos, enquanto para nosso modo de pensar não estiveram ali em absoluto”²⁴. Isso porque para o israelita vida é a possibilidade de ser consigo mesmo e de estar em comunhão com seu povo e com as atividades que se podem ser feitas, como comer, ser livre, se alegrar, isto é, ter uma existência humana na terra digna de ser vivida²⁵. A morte, ao contrário, é a falta dessa plenitude, que se traduz em uma existência com impotência, doença e calamidades²⁶.

Qualquer redução da plenitude humana da vida é igual a ser entregue ao poder da morte e, conseqüentemente, a uma chegada ao seu domínio, o *Šē'ōl*. A morte manifesta-se em qualquer forma de miséria, e a característica do domínio da morte corresponde com essas expressões de sua influência: prisão, terra do esquecimento, Abaddon etc²⁷.

Para expressar tal experiência de morte, o salmista utiliza principalmente uma série de repetições, buscando a totalidade do que se deseja expressar e o movimento da vontade dos receptores de sua mensagem, conforme foi explicado por Pedersen e visto anteriormente²⁸.

²³ É o caso da perícopa da mulher estrangeira sedutora (Pr 9,13-18), cujo ambiente e ações são descritos dominados pela morte, imersas no *Šē'ōl* e repletas de seus habitantes (*rēpā'im*) (cf. tópico 2.3.2.3.5. *supra*).

²⁴ “[...] the psalmists often claim to be in Sheol when, in our view, they are still alive; and to be delivered from the abode of the dead, while to our way of thinking they have not been there at all.” (TROMP, 1969, p. 129, *tradução nossa*).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Any reduction of human, fulness of life is equal to a being delivered to the power of death and, consequently, to an arrival in his domain, Sheol. Death manifests itself in any form of misery, and the character of the domain of death corresponds with these expressions of his sway: prison, land of forgetfulness, Abaddon, etc.” (*Ibid.*, p. 129–130, *tradução nossa*).

²⁸ Cf. tópico 3.3.3. *supra*.

É devido a essa forma de pensar e de expressão israelita que, quem foi atingido por um mal, infelicidade, doença ou tribulação, já está no Šě'ól, e quando escapa da miséria, escapa do Šě'ól²⁹. Da mesma forma, quando um pecador vai ao Šě'ól, realmente está ali, e quando há trevas, há também o Submundo³⁰. Se o orante possui qualquer traço do Šě'ól dentro de si, já o sente inteiramente: sente a desolação da sepultura, a opressão das trevas, as ondas das Águas Cósmicas caóticas sobre si com sua lama e lodo³¹.

Para Pedersen, é justamente este o entendimento que deve haver em quem pretende compreender o que é expresso a respeito do Šě'ól em muitos salmos de súplica e de ação de graças³² (sendo tal representação mais frequente neste gênero que naquele³³).

Pela análise exegética vista no Capítulo Terceiro, este retrato do Šě'ól aparece nos salmos Sl 30; 88; e 116.

4.3. CONCLUSÃO

Portanto, conclui-se que o Šě'ól possui diversas representações no saltério, utilizada por cada poeta bíblico ao seu modo.

Há salmista, como o do Sl 6, que retratara o Šě'ól somente como Submundo, onde não se poderia louvar YHWH (v. 6b). Essa representação aparece de forma mais simples e unitária no Sl 139,8, em que o Šě'ól é posto como antípoda ao céu (Sl 139,8c).

No Sl 49, ao mesmo tempo em que Šě'ól é apresentado como uma sepultura (v. 15c), é retratado como Submundo (v. 15d). O orante afirma que, para lá, seus oponentes iriam (vv. 14.15a.c). Portanto, se configura aqui outra representação, a de um lugar próprio para os maldosos (v. 15d). O lugar também é mostrado como uma personificação à semelhança do deus Mot, apascentando como ovelhas os ímpios que descem até lá engolindo-os vorazmente (v. 15b).

Outro exemplo é o Sl 88, em que o Šě'ól é descrito tanto como um Submundo (vv. 4-8), separado de Deus e distante do céu, no Abismo aquático (v. 7c) debaixo da terra (v. 7a)³⁴,

²⁹ PEDERSEN, 1926, v. 1, p. 466.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 466–467.

³² *Ibid.*, p. 467.

³³ Cf. JOHNSTON *et al*, 2005, p. 71. Apesar da crítica de Johnston a Pedersen e outro, afirmando que estes “tomaram a vívida linguagem deles [dos salmistas] seriamente, mas a construíram em falhas antropologia, psicologia e exegese” (*Ibid.*, p. 72), ele diz que “a força da linguagem usada por estes salmistas mostra que suas experiências foram extremamente angustiantes e seus sentimentos, desesperados” (*Ibid.*) Para mais detalhes da crítica de Johnston, cf. JOHNSTON, 2002, p. 89–93.

³⁴ Para o significado de *tahtôt*, cf. Sl 86,13b; 139,15c.

como um poder que domina o salmista sofredor, ao se ver preso nas ondas, escuridão e sombras do Submundo, as quais lhe ocasionam uma horripilante experiência de morte.

Assim, cada ocorrência de *Šē'ól* ou algum de seus sinônimos geralmente carrega uma simbólica complexa e uma semântica variada.

CONCLUSÃO

O tema da morte sempre inquietou o ser humano. Desde tempos imemoriais até os dias atuais, reflete sobre as circunstâncias em que lhe acomete e também o que ocorre depois que se morre. Sempre possuidor de um ímpeto religioso, o ser humano também refletiu como o divino se relaciona com a esfera da morte.

O Capítulo Primeiro deteve-se em como os povos do OPA, a saber, os mesopotâmios, cananeus, egípcios e hititas, imaginaram e descreveram, em suas respectivas literaturas, o pós-morte.

Viu-se que os povos da Mesopotâmia, os sumérios e os babilônicos, cultivavam a ideia de que a vida humana é curta, diferente da vida dos deuses, eterna. Viu-se também que criam que, no pós-morte, o falecido iria para um lugar cosmológico definido nesta pesquisa como “Submundo”, cuja localização era dada pelos sumérios nos limites do mundo até então conhecido por eles, entre as montanhas e o deserto, mas que foi colocada posteriormente, pelos babilônicos, nas regiões subterrâneas, próximo às Águas Cósmicas. Os mesopotâmios entendiam que, quando morriam, todos os seres humanos se transformavam em espectros (*eṭemmū*) e passavam a habitar o Submundo, descrito como uma cidade empoeirada e tenebrosa regida por um casal de deuses e por juízes terríveis. Era rodeada por muralhas, portões e guardiães, retrato que reflete uma das principais denominações do lugar, “Terra sem Retorno”. Também criam que não haveria ali, em geral, esperança de uma vida plena ou de retribuição por boas ações.

Foram estudadas também as crenças cananeias, conhecidas atualmente mediante os textos descobertos em Ugarit. Para os cananeus, quem morresse iria também para um lugar subterrâneo ou Submundo, que era chamado simplesmente de “terra”. Tal qual o babilônico, o Submundo deles era descrito também como uma cidade regida por Mot, deus da morte e da sequeidão. Embora houvesse essas e outras semelhanças com os babilônios, a crença ugarítica se diferenciava destes no tocante ao ambiente do Submundo, concebido como lamacento e aquoso ao invés de seco e empoeirado. Tinham também a peculiaridade de identificar o lugar com o próprio Mot, tornando uma tarefa difícil diferenciar, nos textos, por vezes o que é retratado, se Mot, o Submundo ou ambos.

As descrições do Submundo egípcio também foram analisadas. Ainda que cressem em um tipo de ressurreição para os seus reis, quando seus espíritos eram transformados após a morte e ascendiam ao céu para se unirem aos seus ancestrais entre as estrelas, os egípcios também possuíam a crença no Submundo, destinado àqueles que não fossem das classes reais

ou mais abastadas. Nesse lugar, chamado entre outros nomes de “terra”, como a denominação mesopotâmica e cananeia, os falecidos viviam em um mundo invertido, em que não havia sol, os campos não davam cereais e as pessoas tinham suas funções corporais invertidas, como defecar pela boca e andar de cabeça para baixo.

Conferiu-se, em seguida, a visão que os hititas possuíam sobre o Submundo. Além de algumas similaridades com o restante do OPA, como denomina-lo de “terra”, uma das poucas contribuições para as crenças bíblicas são os paralelos dos ritos de necromancia e de veneração aos mortos com os presentes em alguns lugares da BH. Apesar de suas crenças e imaginário não terem exercido tanta influência sobre Israel, mereceram espaço neste trabalho por, ao menos, comprovarem as trocas culturais sofridas pelos diferentes povos no *milieu* próximo-oriental antigo, em que se encontravam inseridos os antigos israelitas.

O Capítulo Primeiro, enfim, procurou explicitar a solidez e as semelhanças das crenças, das imagens e das descrições do Submundo entre os povos do OPA. Assim, pode-se afirmar que o Submundo próximo-oriental se localiza nas extremidades do cosmo e é contrário à morada celestial dos deuses santos. É também um lugar tenebroso, povoado por espectros e seres divinos ligados à morte, cujo poder é capaz de aprisionar não somente os falecidos e deuses que, esporadicamente, se dirigem para lá, impedindo-os de retornarem, mas também influenciar o mundo dos vivos, com improdutividade na terra e doenças entre as pessoas. A existência submundana não é agradável, mas melancólica e sombria, pela qual nenhum vivo anseia. Tal é o retrato do Além nas literaturas mítico-religiosas do OPA, meio no qual floresceu Israel.

O Capítulo Segundo serviu para o desenvolvimento da compreensão do nebuloso termo hebraico *Šē'ôl*. Para isso, compararam-se entre si não somente os textos da BH, excetuando-se o livro dos Salmos, mas também os textos e reflexões feitas no Capítulo Primeiro.

Ao longo do Capítulo Segundo, viu-se que o termo não possui cognato exato em quaisquer línguas semíticas fora a hebraica. Percebeu-se também que possui os sentidos principais de “túmulo” e “Submundo”. Destas acepções, e diferentemente de Heidel e Harris, os quais focaram no sentido de “túmulo”, considerado por estes como o principal, Gunkel, Cassuto, Pedersen, Tromp e outros exploraram os aspectos semânticos de *Šē'ôl* significando “Submundo”. Porém, as pesquisas apontaram uma certa fluidez entre ambos os significados, e discussões foram feitas para se saber qual viera primeiro na evolução semântica do termo. Alguns, como Pedersen, entenderam que *Šē'ôl* significava, nos primórdios do pensamento

israelita, “túmulo”, passando de um “túmulo coletivo”, que ajuntava todos os mortos, para, somente então, adquirir a ideia de “Submundo”. Granot e Wolff, por outro lado, entendem que o termo tinha conotações mitológicas que, aos poucos, foram dando lugar, por causa da demitologização que se deu em Israel com o javismo, ao significado de “túmulo”, presente na BH. Rosenberg, por sua vez, defende a hipótese de que o termo significa pura e simplesmente “Submundo”. Outro pensamento, como o de Eichrodt, advoga que ambos os sentidos, “Submundo” e “túmulo”, coexistiram sempre em torno da palavra, já que Israel dava importância tanto ao sepultamento quanto à existência no pós-morte.

As diversas tentativas de explicar estes significados do termo *Šē’ôl* não lograram uma solução definitiva, estando a questão ainda aberta. Fato, porém, é que havia, entre os israelitas, a ideia de um *continuum* entre a túmulo e o *Šē’ôl* como Submundo, como é possível ver em alguns trechos da BH, como Is 14, em que primeiro se retrata *Šē’ôl* como túmulo para, progressivamente, aparecerem suas características como Submundo: trevas, habitações, *rěpā’îm* etc.

Abordou-se também neste Capítulo as diversas representações que *Šē’ôl* pode assumir ao longo da BH. As duas primeiras, como túmulo e como Submundo, mantêm uma estreita relação com as duas acepções semânticas principais do termo, enquanto as outras são derivações, extrapoladas pelo imaginário israelita e próximo-oriental formado em torno das ideias de morte e pós-morte.

A representação do *Šē’ôl* como túmulo ocorre quando é retratado como um lugar em que está o cadáver, se consumindo por vermes, ou posto em paralelismo com as palavras *qeber*, “túmulo”.

Já a como Submundo aparece quando são mostrados alguns detalhes sobre seus diversos aspectos, como sua localização cosmológica, características de seu ambiente, como um lugar tenebroso e aprisionador, e quais eram seus habitantes, como os *mētîm* e os *rěpā’îm*.

O restante das representações apresentadas está direta ou indiretamente relacionado às duas primeiras, podendo ser consideradas derivações delas.

O *Šē’ôl* personificado retrata o termo como uma pessoa, a Morte, monstruosa e feroz, que persegue e engole os mortos e também os vivos. Essa representação, tendo sofrido influência principalmente da mitologia em torno do deus cananeu Mot, utiliza não somente qualidades e ações similares àquelas encontradas na literatura ugarítica relacionada a Mot, mas também o dado peculiar encontrado nessa literatura, a identificação entre Mot e o

Submundo, que, no caso bíblico, se dá entre Mot/Mawet e Šě'ól, em sua acepção semântica de “Submundo”.

O Šě'ól como um lugar preferível aos ímpios é uma especificação daquela como Submundo, tomando como ponto de partida a ideia de que, como pertencente ao domínio da morte, o Šě'ól é a destinação ideal para aqueles que buscam a morte dos devotos de YHWH.

Por fim, há a do Šě'ól como experiência de morte, quando os autores bíblicos equiparam ao Šě'ól, e aos diversos elementos que fazem parte dele, algumas situações de grande angústia (como Jn 2 e o uso do imaginário aquático para expressar o sofrimento de morte e descida até o Šě'ól da personagem) ou comportamentos pecaminosos daqueles que estão distantes de YHWH (como Pr 9, que retrata a casa da mulher estrangeira ao Submundo repleto de trevas, silêncio, tristeza, solidão e *rěpā'im*). Diversos Salmos apresentam o Šě'ól dessa forma.

Outro tópico deste Capítulo se ocupou das relações dos vivos e de YHWH com os mortos e o Šě'ól. Viu-se que, no AT, alguns personagens são retratados praticando a necromancia (1Sm 28) e que há traços em alguns lugares que indicam que a veneração aos mortos foi exercida em Israel (1Sm 20; Os 9), tendo ambas as práticas ocorrido no culto popular apesar das proibições do jvismo (Lv 19; Dt 18), a religião “oficial”. Viu-se que a relação dos vivos com o Šě'ól era bastante diversificada. Podia ser expressa como uma indiferença em relação à ida ao Šě'ól, já que esse era o destino comum a todos os homens. Por vezes também o israelita podia expressar temor a este lugar, pois, por ser o domínio da morte, era considerado um destino preferível para os ímpios, já que suas ações más acarretavam a morte e o afastamento de YHWH, ao contrário deles, devotos de Deus. Outros lugares do AT mostram personagens que foram arrebatados ainda em vida e se esquivaram de ir ao Šě'ól. E, por fim, há passagens em que o suplicante, se vendo já dentro do Šě'ól, pede socorro a YHWH para que lhe permitisse escapar de lá, sem detalhar, contudo, como se daria tal fuga e para onde iria após ser resgatado. Seguindo justamente este ponto é que se tratou também da relação de YHWH com o Šě'ól. Apesar de ser recorrente na BH a ideia de que o Šě'ól é um lugar distante de YHWH e, portanto, este não pode exercer sua influência ali (Is 38,11 e vários lugares nos Salmos), há lugares que expressam outra tradição, a de que YHWH exerce algum tipo de influência sobre o domínio da morte (Jó 14,13; 26,6; Pr 15,11), podendo inclusive arrebatar quem já estivesse ali (1Sm 2,6). Essas visões, aparentemente contraditórias, são explicadas por meio do *pensamento totalizante*, posto por Pedersen, que consiste em expressões e descrições do Šě'ól que abarcam não somente o Submundo, mas

também a túmulo, a vida do autor bíblico afetada pela morte e as forças cósmicas destruidoras que sobressaltam.

No último tópico do Capítulo, abordaram-se os vieses demitologizantes e mitologizantes dos pesquisadores em relação ao *Šē'ôl*. Concluiu-se que, apesar de Israel ter passado por um processo de demitologização, em que a morte e suas esferas de atuação, divinizadas em outras culturas vizinhas, foram esvaziadas de sua função divina e utilizadas na literatura de Israel como recurso poético e imagético, é necessário recorrer a essas culturas e literaturas circundantes a fim de compreender as representações do *Šē'ôl*. Este é o caso da mitologia em torno do deus cananeu Mot, cujas qualificações e ações ecoam nas descrições da morte e do *Šē'ôl* em vários lugares da BH, apesar de não ser considerado para os israelitas um poder rival de YHWH. Em seguida, estudou-se a questão da ambiguidade espacial do *Šē'ôl*, que é ora definido como “túmulo”, ora como “Submundo”, ora como ambos em uma mesma perícope. Viu-se que foram várias as tentativas de solução dessa questão, como a de Pedersen, que afirma que o *Šē'ôl* significaria originalmente “túmulo” ou uma “Ur-túmulo”, e que, somente mais tarde, adquiriu o sentido de “Submundo”; e como a de Eichrodt, para quem ambos os significados estão contidos no vocábulo separadamente, não necessitando ser conciliados. Concluiu-se que a questão está posta sem solução definitiva. No entanto, a explicação de Pedersen é a que melhor explica o desenvolvimento das semânticas do *Šē'ôl*, e a que mais condiz com a gradação delas nos diferentes contextos bíblicos.

O Capítulo Terceiro, principal desta pesquisa, se restringiu à análise de cada uma das quatorze referências salmódicas em que o termo *Šē'ôl* ocorre. Antes, porém, foi exposto na Introdução do Capítulo algumas informações preliminares ao estudo, como sucintas explicações sobre a Crítica das Formas (*Formgeschichte*), a Crítica dos Gêneros (*Gattungsgeschichte*), e a Crítica das Tradições (*Traditionsgeschichte*), metodologias propostas e aperfeiçoadas pelos exegetas como Gunkel e Kraus. Ainda na Introdução, viu-se também quais os principais gêneros literários e suas respectivas estruturas, súplica, ação de graça e hino, pois seriam o modelo para a averiguação dos gêneros e estruturas dos salmos a serem analisados em seguida. Apresentou-se, por fim, a problemática da linguagem simbólica dos Salmos, apontando-se que é carregada de uma imagética mítica, sem, porém, sê-lo, e que ela, através do recurso poético do paralelismo de membros, busca a expressão da totalidade do pensamento e do movimento em direção à vontade do receptor da mensagem. As representações do *Šē'ôl* presentes em cada um dos salmos, voltou-se a lembrar, é baseada em

uma imagética israelita que, apesar de conter peculiaridades, tem elementos em comum com o imaginário presente no restante do OPA.

Após a Introdução, seguiram-se os estudos exegéticos de cada salmo neste Capítulo, tendo ocorrido cada um deles da seguinte forma. Inicialmente, ofereceu-se uma tradução própria, segmentada e pareada com o texto original do TM. Em seguida, viu-se a estrutura textual, gênero, contexto vital (*Sitz im Leben*) e a possível datação. Finalmente, efetuou-se um estudo exegético sobre a dada estrofe, a fim de se descobrir qual ou quais representações do Šě'ól se configurariam no Salmo. Para isso, além de serem utilizados os já conhecidos critérios da exegese bíblica científica, acrescentou-se a abordagem do estudo comparativo com o material do OPA. Ao fim do estudo de cada salmo, apresentou-se um apanhado das representações imagéticas do Šě'ól descobertas naquele texto.

No Capítulo Quarto, o último desta pesquisa, apresentaram-se os eixos temáticos do saltério, isto é, as representações do Šě'ól encontradas neste livro bíblico.

Concluiu-se que o Šě'ól se apresenta em cinco principais representações (túmulo, Submundo, personificação, destinação dos ímpios e experiência de morte). Viu-se também que uma determinada estrofe pode ter uma ou mais delas, sobrepondo-se para formar um quadro imagético maior e mais complexo do Šě'ól.

Os autores e personagens do AT intentavam expressar, com tais representações, a complexa realidade simbólica da morte e do Šě'ól, com todo terror, maldade e destruição da vida acarretados por ela, seja por causa de um acontecimento (entre os livros históricos), uma mensagem de juízo (textos proféticos) ou de ensino e exortação (livros sapienciais), ou mesmo uma angústia pessoal, ocasionada por sofrimento, doença, perseguição ou guerra (Salmos).

YHWH, como o Deus da vida, opõe-se ao Šě'ól, lugar em que a morte domina, com o qual não tem qualquer semelhança. Destarte, o autor bíblico, e especialmente o salmista, quando se vê imerso nessa realidade de morte, se vê igualmente distante e esquecido de Deus. Por vezes, aponta a própria ira como a causadora do seu rebaixamento ao Submundo, deflagrada por algum pecado que cometera.

Apesar dessa situação de aparente desprezo divino, o orante, como Ana, sabe também que YHWH “mata e faz viver; faz descer ao Šě'ól e faz subir” (1Sm 2,6). Por isso, não se exime de suplicar a YHWH por salvação, confiante de que este poderá livrá-lo das profundezas do Šě'ól. Ele se apega ao carácter de YHWH, pautado em qualidades tais a

fidelidade (*'emet*), a justiça (*šedeq*), e, principalmente, o amor (*hesed*) para com os seus devotos (Sl 86,13).

Alguns salmistas não somente têm essa confiança, mas entendem que, de modo enigmático, serão “arreatados” do poder do Šě'ól pelo Deus no qual confiam. E é na presença deste que esperam viver o resto de seus dias, a se alegrarem e a louvá-lo sempre (Sl 30,12-13). YHWH e o seu amor estão além da morte; a morte e o Šě'ól não eram capazes de resistir-lhe (Os 13,14), ao ponto de, posteriormente na história do povo eleito, eles serem vencidos pela ressurreição dos mortos cativos deles (Dn 12,2).

Esta pesquisa se conclui com alguns pontos a serem ainda discutidos. Quais são as representações de cada um dos sinônimos e termos substitutos do Šě'ól nos Salmos? Já que aparecem em salmos de gêneros diferentes dos de súplica e de ação de graças, com qual intensidade o Šě'ól é representado nestes Salmos? Pode-se falar em um maior ou menor desprendimento para se falar do Šě'ól em função de cada gênero diferente, tal como ocorre nos salmos de súplica e de ação de graças? Algumas imagens do Šě'ól, caçador e inimigo, que para alguns pesquisadores são consideradas representações independentes, foram, nesta pesquisa, categorizadas dentro da personificação, como simples ramificações da mesma. Porém, podem ser realmente classificadas como representações independentes? Existem outras mais? Há representações do Submundo, paralelas a elas, nas literaturas do OPA, que fundamentem essa diferenciação, tal como o deus cananeu Mot e a representação de personificação do Šě'ól? Extrapolando o âmbito dos Salmos e da BH, algumas questões podem ser colocadas também: viu-se que a literatura judaica pseudepigráfica continha alguns elementos das tradições próximo-orientais a respeito do Submundo, como o Hades no Livro de Enoque estar localizado na base de uma grande montanha. Quais outros pontos das descrições do Šě'ól ou Hades da literatura judaica tardia, em língua grega e hebraica/aramaica (Qumran), combinam ou divergem das tradições bíblicas e próximo-orientais? O NT contém algumas alusões às divisões no Hades (Lc 16; 2Pd 2). Quais desses elementos se assemelham ou se diferenciam dessas tradições da BH e do OPA? Como o Šě'ól veterotestamentário deu origem ao Hades judaico tardio e ao Céu (ou *Paraíso*) e ao *Inferno* do NT e do cristianismo? Estas e outras questões poderão ser enfrentadas em futuras pesquisas.

Assim, tem-se certo, ao fim desta pesquisa, que o sentido de Šě'ól não foi plenamente explicitado. Ao contrário, a perspectiva que resta é de que suas cargas semântica, imagética e simbólica proporcionem várias reflexões, principalmente no saltério hebraico, pois é inesgotável a poesia que exprime toda a angústia que os orantes israelitas sentiam com a

morte iminente ou plena gratidão por terem sido livres dos poderes do Šē'ōl, podendo, assim, louvar a YHWH perpetuamente.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, D. The Old Testament view of life after death. *Themelios*, Los Angeles, v. 11, n. 2, p. 41-46, jan. 1982.
- ALEXANDER, P. *et al* (Org.). *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999.
- ALLEN, Leslie. Word Biblical Commentary: Psalms 101-150. Dallas: Word Books Publisher, 1983. (Word Biblical Commentary, 21). Edição eletrônica Logos Bible Software.
- _____. Yadah. In: VANGEMEREN, Willem (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 405-408. v. 2.
- ALTER, R.; KERMODE, F. (Org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- ANNUS, A. *The Overturned Boat: Intertextuality of the Adapa Myth and Exorcist Literature*. Helsinque: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2016. (State Archives of Assyria Studies (XXIV)).
- ASSMANN, J. Death and initiation in the funerary religion of ancient Egypt. In: SIMPSON, W. K. (Org.). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven: Yale University Press, 1989. p. 135-159.
- _____. Resurrection in Ancient Egypt. In: PETERS, T.; RUSSELL, R. J.; WELKER, M. (Org.). *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002. p. 124-135.
- _____. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ítaca-Londres: Cornell University Press, 2005.
- AVISHUR, Y. *Leziqah hasignonit bein shir hashirim us'ferut ugarit* [Sobre a Afinidade Estilística entre Cântico dos Cânticos e a Literatura Ugarítica]. Jerusalém, v. 19, n. 59, p. 508-525. 1974. (Hebraico)
- _____. *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*. Jerusalém: Magnes Press, 1994.
- BACHVAROVA, M. *From Hittite to Homer: the Anatolian background of ancient Greek epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- BAR-EFRAT, S. *Mikra LeYisrael: Shmuel 1* [Um Comentário Bíblico para Israel: 1 Samuel]. 2. ed. Jerusalém: Magnes Press, 2002. (Mikra Leyisrael: Perush Mada'i LaMikra [Um Comentário Bíblico para Israel: Comentário Científico da Bíblia]). (Hebraico)
- BAR, S. Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible. *Jewish Bible Quarterly*, Jerusalém, v. 43, n. 3, p. 145-153, jul. 2015.
- BARSTAD, H. M. Sheol Šē'ôl. In: TOORN, Bob Becking; HORST, Pieter W. (Org.). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden: Brill; Eerdmans, 1999. p. 768-770.
- BARTH, C. *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Zollikon: Evangelischer, 1947.
- BEAL, L. W. Psalms 3: History of Interpretation. In: LONGMAN III, T.; ENNS, P. (Org.). *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings*. Downers Grove: IVP Academic, 2008. p. 604-613. (A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship).
- BEAULIEU, P. World Hegemony, 900–300 BCE. In: SNELL, D. C. (Org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 48-61.
- BERNSTEIN, A. E. *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- BEYER, B. E.; MERRILL, Eugene H. Bôr. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998. v. 1. p. 602-603.
- BIBLEWORKS LCC. *BibleWorks 10*. Versão 10.0.4.114. Norfolk. 2015. (CD-ROM)
- BLACK, J.; GREEN, A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Londres: British Museum Press, 1992.
- BLACK, M.; DENIS, A. *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece (Apocalypsis Henochi Graece, Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca)*. Leiden: Brill, 1970. v. 3.
- BOUZON, E. *O código de Hammurabi: introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BRANDÃO, J. L. *Ele que o abismo viu: Epopeia de Gilgámesh (Sin-Leqi-Unninni)*. São Paulo: Autêntica Editora, 2017.
- _____. *Ao Kurnugu, terra sem retorno: descida de Ishtar ao mundo dos Mortos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

BRIN, G.; HARAN, M.; HUROWITZ, A. *Olam Hatanach: Yehezkel* [O Mundo da Bíblia: Ezequiel]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. (Ed.). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an appendix containing the biblical aramaic*. Based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson (BDB). Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1907.

BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER JR., W. H. *Psalms*. New York: Cambridge University Press, 2014. (New Cambridge Bible Commentary).

BRYCE, T. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

BUDGE, E. A. W. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary: With an Index of English Words, King List, and Geographical List with Indexes, List of Hieroglyphic Characters, Coptic and Semitic Alphabets, Etc.* New York: Dover Publications, 1978. v. 2.

BURKERT, W. *De Homero a los Magos: La Tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado, 2002.

BURNS, J. B. *The Mythology of Death in the Old Testament*. 1970. 374 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of St. Andrews, St. Andrews, 1970.

_____. An Interpretation of Psalm CXLI 7b. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 22, n. 2, p. 245-246, abr. 1972.

_____. Some Personifications of Death in the Old Testament. v. 11, n. jan, p. 23-34, 1989.

CAQUOT, A. Les Rephaim ougaritiques. Paris, v. 37, n. 1-2, p. 75-93, 1960.

CASETTI, P. *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* 1982. 315 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Universität Freiburg, Friburgo, 1982.

CASSUTO, U. M. D. Baal and Mot in the Ugaritic Texts. v. 12, n. 2, p. 77-86. 1962.

_____. Heichalo shel Ba'al baluah AB II shel k'tavei Ugarit [O palácio de Baal na tabuinha AB II das inscrições de Ugarit]. In: _____. *S'ferut mikra'it us'ferut k'na'anit: perakim nosafim: mehkarim bamikra ubamizrah hakad'mon* [A literatura bíblica e a literatura cananeia: capítulos adicionais: pesquisas sobre a Bíblia e o Oriente Antigo]. Jerusalém: Magnes Press, 1979. v. 2. p. 131-153. (Hebraico)

_____. *Biblical and Oriental Studies: Bible and Ancient Oriental Texts*. Jerusalem-Skokie: Magnes Press-Varda Books, 2005. v. 2.

_____. *The Goddess Anath*. Jerusalém: Magnes Press, 2005.

CLIFFORD, R. J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010.

CLINES, D. J. A. *Word Biblical Commentary: Job 1-20*. Dallas: Word Books Publisher, 1989. (Word Biblical Commentary, 17). Edição eletrônica Google Books.

COHEN, M. E. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Maryland: CDL Press, 1993.

COLLIN, M. *El libro de los Salmos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

COLLINS, B. J. *The Hittites and Their World*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. (Archeology and Biblical Studies, 7).

COLLINS, C. J. “Death will be their shepherd” or “Death will feed on them”? : māwet yir‘ēm in Psalm 49.15 (EVV v 14). v. 46, n. 3, p. 320-326, 1995.

COLLINS, J. J. Death and Afterlife. In: BARTON, J. (Org.). *The Biblical World*. London; New York: Routledge, 2002. v. 2. p. 362–382.

COOPER, J. S. The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia. In: ŌBAYASHI, H. (Org.). *Death and afterlife: perspectives of world religions*. Ottawa: Greenwood Press, 1992. p. 19-34.

CRAIG, L. W. A Journey Into the Land of No Return: Death Atitudes and Perceptions of Death and Aferlife in Ancient Near Eastern Literature. 2008. 96 f. Tese (Doutorado em Filosofia e Religião) — Honors College Capstone Experience, Western Kentucky University, Bowling Green, 2008.

CRAIGIE, P. C. *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50*. Dallas: Word Books Publisher, 1983. (Word Biblical Commentary, 19). Edição eletrônica Logos Bible Software.

CUNCHILLOS, J.; VITA, J.; ZAMORA, J.. *Ugaritic Data Bank*. Madrid: Instituto de Filologia-CSIC-Laboratorio de Hermeneumática, 2003. (Banco de Datos Filológicos Semíticos Noroccidentales)

CURTIS, A. *Psalms*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2012.

DAHOOD, M. *The Anchor Bible: Psalms I (1-50) – Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1965. v. 1. (The Anchor Yale Bible Commentaries, 16).

_____. *The Anchor Bible: Psalms II (51-100) – Introduction, Translation, and Notes*. Nova Iorque: Doubleday & Company, Inc., 1968. v. 2. (The Anchor Yale Bible Commentaries, 17).

_____. *The Anchor Bible: Psalms III (101-150) – Introduction, Translation, and Notes*. Nova Iorque: Doubleday & Company, Inc., 1970. v. 3. (The Anchor Yale Bible Commentaries, 17A).

_____. Hebrew-Ugaritic Lexicography V. *Biblica*, Roma, v. 48, n. 3, p. 421-438, 1967.

DAOUST, Francis. *Le Domaine des Morts dans L'Ancien Testament*. 1999. 271 f. Dissertação (Mestrado em Teologia e Ciências da Religião) – Faculte de Theologie et de Sciences Religieuses, Université Laval, Ottawa, 1999.

_____. *Le Shéol: l'espace de l'au-delà et l'au-delà de l'espace: Considérations spatiales du domaine des morts dans l'Ancien Testament*. In: GOURGUES, Michel; TALBOT, Michel (Org.). *“Partout ou tu iras...”*: conceptions et experiences bibliques de l'espace. Montreal: Médiaspaul, 2003. p. 97-134. (Sciences bibliques, 13).

DAY, J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic Press, 2002. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 265).

DECLAISSÉ-WALFORD, N. *Introduction to the Psalms: A Song from Ancient Israel*. Danvers, Massachusetts: Chalice Press, 2004.

DECLAISSÉ-WALFORD, N.; JACOBSON, R. A.; TANNER, B. L. *The Book of Psalms* (The New International Commentary on the Old Testament). Cambridge: Eerdmans Publishing, 2014. (The New International Commentary on the Old Testament).

DEL OLMO LETE, G. *Mitos y leyendas de Canaan: según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

_____. *Origen y persistencia del judaísmo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

DIAS DA SILVA, C. M. *Metodologia de exegese bíblica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Bíblia e História).

EATON, M. A.; CARR, G. L. *Eclesiastes e Cantares: introdução e comentário*. São Paulo: Mundo Cristão, 1989. (Série Cultura Bíblica).

EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. 5.ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1967. v. 2. (The Old Testament Library).

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. v. 1.

_____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Lisboa: Arcádia, 1979.

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

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FISHBANE, M. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

_____. *The JPS Bible Commentary: Song of Songs*. Philadelphia: The Jewish Publication Society-University of Nebraska Press, 2015. (The JPS Bible Commentary).

FOHRER, G. *History of Israelite Religion*. Nashville-Abingdon, New York: University of Michigan Press, 1972.

FOSTER, B. R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 3. ed. Bethesda, Maryland: CDL Press, 2005.

FOX, M. V. *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2009. (The Anchor Yale Bible, 18b).

FRAZER, J. *La rama dorada: magia y religion*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

FRIEDMAN, R. E.; OVERTON, Shawna Dolansky. Death and Afterlife, the biblical silence. In: AVERY-PECK, A. J.; NEUSNER, J. (Org.). *Judaism in Late Antiquity 4: Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity*. Leiden: Brill, 2000. p. 35-60.

GADOTTI, A. *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh*. Boston: De Gruyter, 2014.

GALHANO, J. P. T. S. *Espaço, tempo e poder nos mitos do Hatti, de Ugarit e de Hesíodo: Uma Morfologia Comparativa*. 2012. 303 f. Dissertação (Mestrado em História Antiga) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

GALTER, H. D. Hubur. In: TOORN, K.; BECKING, B.; HORST, P. W. (Org.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill-Eerdmans, 1999. p. 430-431.

GARDINER, A. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. 3. ed. Oxford: University of Oxford Press, 1957.

GARSIEL, M.; BIRAN, A.; SIMON, U. *Olam Hatanach: Melachim 1* [O Mundo da Bíblia: 1 Reis]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

GEORGE, A. R. *The Babylonian Gilgamesh epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003. v. 1.

GERLEMAN, G. môt to die. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Org.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997a. v. 2. p. 848-852.

_____. Še'ôl realm of the dead. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Org.). *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 3. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997b. v. 3. p. 1590-1593.

GERSTENBERGER, E. S. *Psalms*. Part 1, with an Introduction to Cultic Poetry. 2.ed. Grand Rapids (Mich) Eerdmans, 1991. (The Forms of the Old Testament Literature, 14).

GESENIUS, F. H. W.; TREGELLES, S. P. *Gesenius's Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament scriptures, tr., with additions and corrections from the author's other works, by S.P. Tregelles*. Londres: Bagster & Sons, 1860.

GIBSON, J. C. L. *Canaanite, Myths and Legends*. London; New York: T&T Clark International, 2004.

GILMARTIN, T. E. *Sheol in the Book of Job: With a Survey of Afterlife Ideas in the Ancient Near East*. 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Bíblicos) – Providence College, Providence, Rhode Island, 2016.

GOLDINGAY, J. Death and Afterlife in the Psalms. In: AVERY-PECK, A. J.; NEUSNER, J. (Orgs). *Judaism in Late Antiquity 4: Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity*. Leiden: Brill, 2000. p. 61-85.

_____. *Psalms: Psalms 1-41*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. v. 1. (Baker Commentary on the Old Testament).

GORDIS, R. *The Book of Job: Commentary, new Translation and Special Studies*. Nova Iorque: Jewish Theological Seminary of America, 1978.

GÖRKE, S. Hints at Temple Topography and Cosmic Geography from Hittite Sources. In: RAGAVAN, D. (Org.). *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*. Saline, Michigan: McNaughton & Gunn, 2012. p. 41-54. (Oriental Institute Seminars, 9).

GRANOT, M. 'Ămuqqâ miššē'ôl ma-tēdā', "Deeper Than Sheol: What Canst Thou Know?" (Job 11:8). Jerusalém, v. 19, n. 4, p. 572-588. 1974. (Hebraico)

GRAY, A. R. *Psalms 18 in Words and Pictures*. Leiden, Boston: Brill, 2014. (Biblical Interpretation Series, 127).

GRAY, J. *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*. Leiden: Brill, 1965.

GREEN, A. R. W. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003. (Biblical and Judaic Studies, 8).

GROGAN, G. W. *Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008. (The Two Horizons Old Testament Commentary).

GUNKEL, H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

_____. *Introducción a los Salmos*. Valencia: Institucion San Jeronimo, 1984. (Clasicos de la Ciencia Biblica, 1)

HARRIS, R. L. The meaning of the word Sheol as shown by parallels in poetic texts. v. 4, n. 4, p. 129-135, 1961.

HARTLEY, J. E. *The book of Job* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.

HAYDEN, R. E. 'āpār. In: *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 471-472.

HAYS, C. B. *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2011. (Forschungen zum Alten Testament, 79).

_____. My beloved son, come and rest in Me": Job's return to his mother's womb (job 1:21a) in light of egyptian mythology. Leiden, v. 62, n. 4, p. 607-621, 2012.

_____. “You Destroy A Person’s Hope”: The Book of Job as a Conversation about Death. In: _____. *Reading Job Intertextually*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013. p. 219-233.

HEALEY, J. F. *Death, Underworld and Afterlife in the Ugaritic Texts*. 1977. 343 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of London, 1977.

HEIDEL, A. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1949.

HOFFMAN, Y. *et al. Olam Hatanach: Yesha’yah* [O Mundo da Bíblia: Isaías]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 1999. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

HOFFNER JR., H. A. ’Ôb. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; ET. AL. (Org.). *Grande lessico dell’Antico Testamento - ’āb-gālā*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1. p. 279-288.

HOLM, T. L. Literature. In: SNELL, D. C. (Org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 253-265.

HOROWITZ, A. *Mikra LeYisrael: Mishlei 1-9* [Um comentário bíblico para Israel: Provérbios 1-9]. Jerusalém: Magnes Press, 2012. v. 1. (Mikra Leyisrael: Perush Mada’i LaMikra [Um comentário bíblico para Israel: comentário científico da Bíblia]). (Hebraico)

HOROWITZ, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.

HOSSFELD, F.; ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1-50*. Vurzburg: Echter Verlag, 1993. v. 1. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 29)

HOSSFELD, F.; ZENGER, E.; BALTZER, K. *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*. Minneapolis: Fortress Press, 2011. v. 2. (Hermeneia, Fortress Press). Edição eletrônica Logos Bible Software.

_____. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*. Minneapolis: Fortress Press, 2011. v. 3. (Hermeneia, Fortress Press). Edição eletrônica Logos Bible Software.

JOHNSTON, P. S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

JOHNSTON, P. S.; FIRTH, D. G. *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches*. Downers Grove-Leicester: InterVarsity Press-Apollos, 2005.

KARKAJIAN, L. *La maisonée patrimoniale divine à Ougarit: une analyse wéberienne du dieu de la mort*, Mot. 1999. 417 f. Tese (Doutorado em Estudos Religiosos) – Institut d'études religieuses, Université de Montreal, Montreal, 1999.

KASHER, R. *Mikra LeYisrael: Yehezkel 25-48* [Um Comentário Bíblico para Israel: Ezequiel 25-48]. Jerusalém: Magnes Press, 2004. v. 2. (Mikra Leyisrael: Perush Mada'i LaMikra [Um Comentário Bíblico para Israel: Comentário Científico da Bíblia]). (Hebraico)

KATZ, D. *The image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, Maryland: CDL Press, 2003.

KECK, L. E. *Death and afterlife in the Old Testament*. , p. 83-96. 1992.

KIDNER, D. *Salmos 1-72: introdução e comentário*. São Paulo: Mundo Cristão, 1980. v. 1. (Série Cultura Bíblica).

KLEIN, J.; HUROWITZ, V. A.; SEFATI, Y. *Olam Hatanach: Iov* [O Mundo da Bíblia: Jó]. 6. ed. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

KNIBB, M. A. *Life and Death in the Old Testament*. In: CLEMENTS, R. E. (Org.). *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 395-415. (Essays by Members of the Society for Old Testament Study).

KÖHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1994. (The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament). Edição eletrônica BIBLEWORKS 10.

KRAMER, S. N. *The Sumerians*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1963.

KRAUS, H. *Teología de los Salmos*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1985. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 52).

_____. *Los Salmos: 1-59*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993. v. 1.

_____. *Los Salmos: 60-150*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995. v. 2.

KRUGER, P. A. *Symbolic Inversion in Death: Some Examples From the Old Testament and the Ancient Near Eastern World*. Cidade do Cabo, v. 26, n. 2, p. 398, 2009.

KUWABARA, T. *A study of terminology of the Netherworld in Sumero-Akkadian Literature* (1). v. 8, n. março, p. 1-36, mar. 1997.

LAMBDIN, T. O. *Introduction to Biblical Hebrew*. 2.ed. Londres: Darton, Longman and Todd Ltd, 1973.

LAMBERT, W. G. The Babylonians and the Chaldeans. In: WISEMAN, Donald John (Org.). *Peoples of Old Testament Times*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013.

_____. The Cosmology of Sumer and Babylon. In: LAMBERT, W. G.; GEORGE, A. R.; OSHIMA, T. M. (Org.). *Ancient Mesopotamian religion and mythology: selected essays*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2016a. p. 108-121. (Orientalische Religionen in der Antike - 15)

_____. The Theology of Death. In: LAMBERT, W. G. (Org.). *Ancient Mesopotamian religion and mythology: selected essays*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2016b. p. 122-133.

LAPINKIVI, P. *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010. (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 6)

LENZI, A. *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

LEWIS, T. J. Dead, Abode of the. In: FREEDMANN, D. N. (Org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Yale University Press, 1992a.

_____. Mot. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Yale University Press, 1992b.

_____. Dead. In: TOORN, B. B.; HORST, P. W. (Org.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill-Eerdmans, 1999. p. 223-231.

_____. How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstruction Ancient Israelite Beliefs about the Death. In: GITTLEN, B. M. (Org.). *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2002. p. 169-217.

LIVERANI, M. Historical Overview. In: SNELL, D. C. (Org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005. p. 3-19.

LIWAK, R. Rēpā'im. In: BOTTERWECK, G. et al (Org.). *Grande lessico dell'Antico Testamento - šadday-qārâ*, v. 8. Brescia: Paideia, 2011. p. 555-569.

LOEWENSTAMM, S. E. Yam-Sûp. In: SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra'it: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" uteqfato (Encyclopaedia Biblica:*

Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Hod ad Iod Litteras). Jerusalém: Instituto Bialik, 1958. v. 3. p. 695-700.

_____. Māwet. In: SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra'it: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" utequfato (Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Kabed-Meltakha)*. Jerusalém: Instituto Bialik, 1962. v. 4. p. 754-763.

_____. Rēpā'îm. In: SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra'it: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" utequfato (Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Qaath-Shlischia)*. Jerusalém: Instituto Bialik, 1976a. v. 7. p. 404-407.

_____. Šě'ôl. In: SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra'it: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" utequfato (Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Qaath-Shlischia)*. Jerusalém: Instituto Bialik, 1976b. p. 454-457.

LÓPEZ-RUIZ, C. Mot, Hades y la muerte personificada en el Levante y Grecia. In: HERNÁNDEZ, R. M.; TOVAR, S. T. (Org.). *Conversaciones con la Muerte: Diálogos del Hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011. p. 9-2.

MACDOUGAL, R. *Remembrance and the Dead in Second Millennium BC Mesopotamia*. 2014. 376 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Archaeology and Ancient History, University of Leicester, Leicester, 2014.

MAISELS, C. K. *Early civilizations of the Old World*. London; New York: Routledge, 1999.

MARCHADOUR, A. *Muerte y vida en la biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1982. (Cuadernos Bíblicos, 29).

MARINATOS, N.; WYATT, N. Levantine, Egyptian and Greek Mythological Conceptions of the Beyond. In: DOWDEN, K.; LIVINGSTONE, N. (Org.). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. p. 383-412.

MARTIN-ACHARD, R. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

MAY, H. G. The Fertility Cult in Hosea. v. 48, n. 2, p. 73-98. 1932.

MCCARTER, P. K. *The River Ordeal in Israelite Literature*, v. 66, n. 4, p. 403-412, 1973.

MERRILL, E. H. Šaḥat. 1.ed. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011a. v. 4. p. 93-94.

_____. Šē'ôl. In: *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2011b. v. 4. p. 6-7.

MILLER, P. D. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.

MONLOUBOU, L. Os Salmos. In: MONLOUBOU, L. (Org.). *Os Salmos e os outros escritos*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 13-100. (Biblioteca de Ciências Bíblicas).

MOOR, J. C. de. Rāpi'ūma-Rephaim. *Kampen*, v. 88, n. 3, p. 323-345. 1976.

MOYER, J. C. Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison. In: HALLO, W. W.; MOYER, J. C.; PERDUE, L. G. (Org.). *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1983. p. 19-38.

MURTAGH, J. The Book of Job and the Book of the Dead. n. 2, p. 166-173, 1968.

NOEGEL, S. B. God of Heaven and Sheol: The “Unearthing” of Creation. v. 58, p. 119-144, 2017.

NÚÑEZ, G. C. Los textos de Ugarit en la Biblia: Una introducción en la tradición mitológica del Medio Oriente antiguo. Valparaíso, v. 4, n. 20, p. 55-72, 2009.

OTTERMANN, M. *As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 2007. 1-339 p. - Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

PATON, L. B. The Hebrew Idea of the Future Life. III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol. v. 35, n. 3, p. 159-171, 1910a.

_____. The Hebrew Idea of the Future Life . I . Earliest Conceptions of the Soul. v. 35, n. 1, p. 8-20. 1910b.

PEDERSEN, J. *Israel: Its Life and Culture*. Atlanta: Scholars Press, 1926. v. 1. (South Florida Studies in the History of Judaism).

PELT, M. V. Van; KAISER JR., W. C. 'Ôb. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998. v. 1. p. 294-296.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. Roma, 1993. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 1 dez. 2018

POPE, M. H. *El in the Ugaritic Texts*. Leiden: Brill, 1955.

_____. The Word תַּוּשׁ in Job 9:31. v. 83, n. 3, p. 269-278, 1964.

_____. Marginalia to M. Dahood's Ugaritic-Hebrew Philology. v. 85, n. 4, p. 455-466. 1966.

_____. *The Anchor Bible: Job*. Garden City, New York: Doubleday, 1973.

PREUSS, H. D. *Old Testament Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. v. 1. (The Old Testament Library).

PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3.ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione (1-50)*. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1981. v. 1.

_____. *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione (51-99)*. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1983. v. 2.

_____. *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione (101-150)*. 2. ed. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1985. v. 3.

_____. *I Salmi*. 5.ed. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 2012.

ROCHBERG, F. Mesopotamian Cosmology. In: SNELL, Daniel C. (Org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2005. p. 316-329.

RÖLLIG, W. Myths about the Netherworld in the Ancient Near East and their Counterparts in the Greek Religion. In: RIBICHINI, S.; ROCCHI, M.; XELLA, P. (Org.). *La Questione delle Influenze Vicino-Orientali sulla Religione Greca*. Roma: Consiglio Nazionale Ricerche, 2001. p. 307-314.

ROSENBERG, R. *The Concept of Biblical Sheol within the Context of ancient Near Eastern Beliefs*. 1981. 282 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Massachusetts, 1981.

ROSS, A. P. *A Commentary on the Psalms: 1-41*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2011. v. 1.

_____. *A Commentary on the Psalms: 42-89*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2013. v. 2.

_____. *A Commentary on the Psalms: 90-150*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2016. v. 3.

ROUTLEDGE, R. *Old Testament Theology: A Thematic Approach*. Downers Grove: IVP Academic, 2008. Edição eletrônica Amazon Kindle.

RUDMAN, D. *Mitteilungen: The use of water imagery in descriptions of Sheol*. *Kampen*, v. 113, n. 2, p. 240-244, 2001.

RUMMEL, S. *Ras Shamra Parallels*. Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1981.

SABOURIN, L. *The Psalms: Their Origin and Meaning*. Eugene (Oregon) Wipf & Stock Publishers, 2010.

SARNA, N. M.; STERN, E.; AVISHUR, Y. *Olam Hatanach: Tehillim 1 [O mundo da Bíblia: Salmos 1]*. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 1999. v. 1. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

SARNA, N. M.; BRIN, G.; BERMAN, Y. *Olam Hatanach: Tehillim 2 [O mundo da Bíblia: Salmos 2]*. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 1999. v. 2. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

SCHAEFER, K. *Psalms*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001. (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry). Edição eletrônica Google Books.

SCHMIDT, B. B. *Israel's Beneficent Dead: The Origin and Character of Israelite Ancestor Cults and Necromancy*. 1991. 500 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Theology, University of Oxford, Oxford, 1991.

SCHNIEDEWIND, W. M.; HUNT, J. H. *A Primer on Ugaritic: Language, Culture, and Literature*. New York: Cambridge University Press, 2007.

SCHÖKEL, L. A. *Hermenéutica de la Palabra* (Interpretación Literaria de Textos Bíblicos). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. 2. (Academia Christiana, 38).

_____. *Salmos I (Salmos 1-72)* tradução, introdução e comentários. São Paulo: Paulus, 1996. v. 1.

_____. *Salmos II (Salmos 73-150)* tradução, introdução e comentários. São Paulo: Paulus, 1998. v. 2. (Grande Comentário Bíblico).

SEEMAN, C. Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002. p. 288 (Resenha). v. 65, n. 1, p. 609-610, 2003.

SEGAL, A. F. *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

SHEMESH, Y. Tefisat hamavet beYisra'el bitequfat hamikra [A concepção de morte em Israel na época da bíblia]. In: _____. *Avelut bamiqra'*: darchei hitmodedut 'im 'avdan bisefrut hamiqra'it [*O luto na Bíblia: meios de lidar com a perda na literatura bíblica*]. Bar Ilan: Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 2015. p. 21-65. (Hebraico)

SHUPAK, N. S'ferut mitzirit hak'dumah us'ferut hamikra [A literatura egípcia antiga e a literatura bíblica]. In: TALSHIR, Z. (Org.). *S'ferut hamikra: mevo'ot umehqarim* [A literatura bíblica: introduções e pesquisas]. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 2011. v. 2. p. 605-656. (Hebraico)

SHUPAK, N.; WEINFELD, M.; COHEN, H. *Olam Hatanach: Mishlei* [*O mundo da bíblia: provérbios*]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 1996. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]) (Hebraico)

SILVANO, Z. *Introdução à análise poética de textos bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Bíblia em Comunidade, Série Bíblia como literatura, 5).

SINGER, I. *Hahitim vehamikra: 'yiun mehudash* [*Os Hititas e a Bíblia Revisitado*]. Tel Aviv, n. 87, p. 4-21. 2004. (Hebraico)

_____. Has'ferut hahitit [A literatura hitita]. In: TALSHIR, Zipora (Org.). *S'ferut hamikra: mevo'ot umehqarim* [A literatura bíblica: introduções e pesquisas], Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 2011. v. 2. p. 581-604. (Hebraico)

SMITH, M. S. *The Ugaritic Baal Cycle: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*. Leiden: Brill, 1994. v. 1. (Supplements to Vetus Testamentum).

SMITH, M. S.; PITARD, W. T. *The Ugaritic Baal Cycle: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*. Leiden: Brill, 2009. v. 2.

SPRONK, K. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Kevelaer Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker-Neukirchener Verlag, 1986. (Alter Orient und Altes Testament - 219)

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. *The Hebrew Conception of the World*. Roma: Biblical Institute Press, 1970. (Analecta Biblica, 39).

STEINER, B. *A Discussion of the Canaanite Mythological Background to the Israelite Concept of Eschatological Hope in Isaiah 24-27*. 2013. 201 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Lady Margaret Hall, Oxford, 2013.

SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. Šelaḥ. In: SUKENIK, Eleazar Lipa; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra'it: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" uteqfato [Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Qaath-Shlshia]*. Jerusalém: Instituto Bialik, 1976. v. 7. p. 686. (Hebraico)

SURIANO, M. J. *Ruin Hills at the Threshold of the Netherworld: The Tell in the Conceptual Landscape Ancient Near Eastern Mythology*. v. 42, n. 2, p. 210-230, 2012.

_____. *Sheol, the Tomb, and the Problem of Postmortem Existence*. v. 16, n. 11, p. 1-31, 2016.

_____. *A History of Death in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2018. Edição eletrônica Google Books.

TÁBET, M. A. *Introducción al Antiguo Testamento: III. Libros Poéticos y Sapienciales*. 2. ed. Madrid: Palabra, 2007. (Colección Pelicano).

TERRIEN, S. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2003. (Critical Eerdmans Commentary). Edição eletrônica Amazon Kindle.

THORDARSON, T. K. *The Mythic Dimension: Hermeneutical Remarks on the Language of the Psalter*. Leiden, v. 24, n. 2, p. 212-220, 1974.

TREBOLLE BARRERA, J. *Imagen y Palabra de un Silencio: la Biblia en su mundo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

TROMP, N. J. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969. (Biblica et Orientalia, 21).

TSEVAT, M. Sun mountains at Ugarit. v. 3, , p. 71-75. 1974.

TUR-SINAI, N. H. 'Ôb. In: SUKENIK, E. L.; CASSUTO, U. M. D. (Org.). *Entziqlopedia miqra 'it*: "otzar hayedi'ot shel hamiqra" utequfato [*Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus - Ab ad Atarim*]. Jerusalém: Instituto Bialik, 1950. v. 1. p. 135-137. (Hebraico)

VAN DER TOORN, K. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge: Havard University Press, 2009.

VANGEMEREN, W. A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4.

VERDERAME, L. Aspetti spaziali nella costruzione dell'immaginario infero dell'antica Mesopotamia. Roma, v. 80, n. 1, p. 23-41, 2014.

_____. *Introduzione alle culture dell'antica Mesopotamia*. Florença: Le Monnier Università, 2017. Edição eletrônica Mondadori Education.

VESCO, J. *Le psautier de David: traduit et commenté*. Paris: Cerf, 2006. v. 1.

_____. *Le psautier de David: traduit et commenté*. Paris: Cerf, 2006. v. 2.

VIDAL, J. Geografía del Infierno ugarítico según el ciclo mitológico de Baal. v. 1, , p. 108-115, 2004.

WÄCHTER, L. Sheol. In: _____. *Theological Dictionary of the Old Testament: rāšā' -šākān*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. v. 24. p. 239-248.

WALTON, J. H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

WARD, J. M. *The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX*. Leiden, v. 11, n. 3, p. 321-339, 1961.

WEINFELD, M.; AVISHUR, Y.; KLEIN, J. *Olam Hatanach: Bereshit* [*O mundo da Bíblia: Gênesis*]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Grande Comentário Bíblico)

WEISMAN, Z. *et al.* *Olam Hatanach: Trei Asar 2* [*O mundo da Bíblia: profetas menores 2*]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002a. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

_____. *Olam Hatanach: Trei Asar 1* [*O mundo da Bíblia: profetas menores 1*]. Tel Aviv: Divrei Hayamim, 2002b. (Olam Hatanach [O Mundo da Bíblia]). (Hebraico)

WEST, M. L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

WILDBERGER, H. *Isaiah 13-27: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. (A Continental Commentary).

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

WRIGHT, C. J. H. 'Ereş. 1.ed. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998. v. 1. p. 505-511.

WRIGHT, D. P. Anatolia: Hittites. In: JOHNSTON, Sarah Iles (Org.). *Ancient Religions*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. p. 189-196.

WRIGHT, T. *Death, the Dead and the Underworld in Biblical Theology* (Part 2). n. 2, p. 107-124, 1252.

_____. *Death, the Dead and the Underworld in Biblical Theology* (Part 1). v. 122, n. 1, p. 9-36. 2008.

WYATT, N.. The Religion of Ugarit: An Overview. In: WATSON, W. G. E.; WYATT, N. (Org.). *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden: Brill, 1999. p. 529-585.

_____. *The Mythic Mind. Essays on Cosmology and religion in Ugaritic and Old Testament Literature*. London: Equinox, 2005. (BibleWorld).

_____. *Religious texts from Ugarit*. 2. ed. London; New York: Sheffield Academic Press, 2006.

_____. The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought. v. 56, n. 2, p. 161-184, 2009.

XELLA, P. Morte e aldilà in Siria-Palestina e nell'Antico Israele. In: JUSTEL, J. J.; VITA, J. P.; ZAMORA, J. À. (Org.). *Las Culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea: textos de los Cursos de Postgraduados del CSIC en el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo 2003-2006*. Saragoça: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008. p. 191-209.

ZANDEE, J. *Death as an enemy according to ancient Egyptian conceptions*. Leiden: Brill, 1960.