
Jeremias e o cinto de linho: a ação simbólica como *Imitatio Dei*

LUCAS ALAMINO IGLESIAS MARTINS¹

Este artigo provê um breve estudo exegético de Jeremias 13:1-11, que descreve uma ação simbólica do profeta. Tais ações constituíam de narrativas que pretendiam ilustrar as intenções ou ações de YHWH para com o povo. Nessa passagem, Deus ordena ao profeta que coloque na fenda de uma rocha um cinto de linho, o que comunicava, por meio de uma *imitatio Dei*, o propósito didático e de identificação de YHWH.

Palavras-chaves: Ações simbólicas; Profetas; *Imitatio Dei*.

This article provides a brief exegetical study of Jeremiah 13: 1-11, which describes a symbolic action of the prophet. Such actions were made up of narratives that intended to illustrate the intentions or actions of YHWH to the people. In this passage, God commands the prophet to put in a cleft of a rock a linen belt, which communicated, through an *imitatio Dei*, YHWH's didactic purpose and identification.

Key words: Symbolic actions; Prophets; *Imitatio Dei*.

A vida do profeta não é inútil. As pessoas podem permanecer surdas a uma admoestação de um profeta; mas, não podem continuar insensíveis à existência profética

(Abraham J. Heschel, 1962, p. 22).

.....
¹ Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2011), Pós-Graduação em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2012), Mestre e Doutorando em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo. E-mail: lucas.iglesias@unasp.edu.br.



De acordo com Marvin Sweeney (2005, p. 33), “livros proféticos começam com um cabeçalho ou uma introdução narrativa que identifica o profeta sobre o qual o livro trata”. Os cabeçalhos não só classificam genericamente os livros (ver Na 1:1), como também qualificam trechos/blocos como “palavras” (ver Jr 1:1; Am 1:1), “visão” (ver Is 1:1; Ob 1:1; Na 1:1), “pronunciamento” (ver Ml 1:1) (SWEENEY, 2005, p. 33). Alguns desses trechos/blocos são apontados como דְבַר־יְהוָה (“palavra de YHWH”) que veio ao profeta (ver Ez 1:1-3; Os 1:1; Jl 1:1; Jn 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1; Ag 1:1; Zc 1:1; Ml 1:1). Vemos essa expressão, por exemplo, em Zacarias 6:9, onde lemos:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

E veio a palavra do Senhor a mim dizendo.²

A fórmula parece expor a realidade básica da função profética: ser um instrumento através do qual a palavra divina é conhecida (SWEENEY, 2005, p. 35).

O fato de ser um instrumento divino, todavia, não se restringe à expressão “palavra de YHWH”. Comentando sobre expressões comuns entre os mensageiros reais do Antigo Oriente Médio (AOM), Claus Westerman (1991, p. 100) aponta que algumas fórmulas repetidas por um mensageiro diante do seu destinatário funcionavam como uma assinatura em uma carta autorizando aquela mensagem.

Dissertando sobre os “oráculos de julgamento” da obra *Basic Forms of Prophetic Speech*, de Westerman, Rofé (1997, p. 61) afirma:

A função do profeta nesses oráculos é definida pelo uso da frase “Assim diz o Senhor”. No mundo da Bíblia, essa é a fórmula através do qual o mensageiro apresentava as palavras de seu mestre, mais especificamente, as palavras de seu rei (a exemplo de Jz 11:15; 2Rs 18:19, 29).

.....
² Todas as traduções para o português foram feitas pelo autor do trabalho, mas serão apresentadas também em suas versões de origem no rodapé. As traduções do hebraico para o português, salvo indicação contrária, são do autor deste trabalho. As traduções da Bíblia Hebraica fornecidas pelos autores citados serão apresentadas nas notas de rodapé. Dicionários, léxicos, Bíblias consultadas e obras relacionadas estão na bibliografia do trabalho (ver BROWN et al., 2000; CLINES, 2009; COLLINS et al., 2014; ELLINGER; RUDOLPH, 1997; HOLLADAY, 2010; KOEHLER et al., 1999; SCHÖKEL, 1997).



Assim, vemos uma relação entre a figura do profeta bíblico e esse tipo de mensageiro. No Antigo Oriente Médio, um paradigma próximo da função do profeta era a do mensageiro ou mensageiro real. Em diferentes ocasiões, de acordo com Rofé (1997, p. 61), o profeta é chamado de מְלַאכִּי (*mal'āk*-“mensageiro”) (ver 2Cr 36:15-16; Ag 1:13; Ml 3:1). Além disso, frequentemente, termos técnicos ligados tanto à comissão quanto ao envio de mensageiros são utilizados para os profetas, como por exemplo: שָׁלַקְךָ (*šālak*-“enviar”) e הָלַךְךָ (*hālak*-“ir”) (ver Is 6:8-9; Jr 1:2,7; Ez 2:2-4; 3:5-6; Am 7:15). Isso sem contar as narrativas onde o profeta participa do דוּם (*sôd*-“conselho”) de Deus (SIQUEIRA, 1996, p. 201-203) (ver Jr 23:18).

Um exemplo dessa prerrogativa de comissionamento divino apresentado pelos profetas é o uso da fórmula יהוה אָמַר-הֵכָה (*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”).⁴

O uso da “fórmula do mensageiro” יהוה אָמַר-הֵכָה (*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”) proporciona situações curiosas no relato bíblico. Muitas vezes, ao se fazer uso da fórmula, a distinção entre o rei e o mensageiro ficava, nas devidas proporções, embaçada (ROFÉ, 1997, p. 61). Normalmente, os mensageiros chegavam ao local determinado para que a mensagem fosse apresentada, utilizavam essa introdução ou fórmula e o discurso era feito na primeira pessoa do singular. Porém, a sensação era a de que ele, o mensageiro, fosse o próprio rei falando naquele momento. Isso pode ser visto, por exemplo, em Gênesis 32:4 quando Jacó instrui seus servos dizendo:

וַיֹּצֵא אֹתָם לְאֹמֶר כֹּה תֹאמְרוּן לְאֲדֹנָי לְעֵשָׂו כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב עִם-לָבָן גָּרְתִּי וְאַתָּה עַד-עַתָּה:

e lhes ordenou: Assim falareis a meu senhor Esaú: Teu servo Jacó manda dizer isto: Como peregrino morei com Labão, em cuja companhia fiquei até agora.

Relacionado aos profetas da Bíblia Hebraica, para Rofé (1997, p. 61), em alguns textos proféticos há dificuldade na distinção entre o que é dito pelo profeta e o que é dito pelo seu Deus. Oseias, por exemplo, nunca utiliza a “fórmula do mensageiro” (יהוה אָמַר-הֵכָה [*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”]). E além disso, segundo ele (1997, p.61), nos capítulos 4 a 14 não há distinção entre o que é dito por Deus e o que é dito

.....
³ Na Septuaginta (LXX), essa palavra é traduzida por ἀγγελος (*angello*s — “anjo; mensageiro”).
⁴ Ocorre 464 vezes na Bíblia Hebraica. Outras, como יהוה אָמַר (“disse YHWH”), יהוה מְרַאֵינִי (“e disse YHWH” [ver Is 3:16; 39:6; Jr 1:8; 8:1,12; 9:25]), יהוה דָּבַר מֵעַשׂ (“ouça a palavra de YHWH”), e יהוה דָּבַר וּמַעַשׂ (“ouvi a palavra de YHWH” [ver 2 Rs 20:16; Is; 39:5; Jr 22:2; Am 3:1]) também merecem destaque (SIQUEIRA, 1996, pp. 201-203).



pelo profeta. Como, por exemplo, na sequência de versículos em Oseias 9:16-17. Em Oseias 9:16, lemos:

הָקָה אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם יִבֶּשׂ פְּרִי בְלִי-יִצְשׁוּן גַּם כִּי יִלְדוּן וְהִמְתִּי מִחֲמַדֵּי בְטָנָם:

Ferido está Efraim, secaram-se as suas raízes; não dará fruto; ainda que gere filhos, eu matarei os mais queridos do seu ventre.

Na sequência, em Oseias 9:17, é dito:

מֵאַסָּם אֲלֵהִי כִי לֹא שָׁמְעוּ לִן וְיִהְיוּ נִדְרִים בְּגוֹיִם:

O meu Deus os rejeitará, porque não o ouvem; e andarão errantes entre as nações.

Para Rofé (1997, p. 61), esse intercâmbio ofuscado entre Deus e o profeta é fruto da identificação de Oseias com Deus, a começar pela sua experiência com uma mulher de índole abjeta. Portanto, parece que a realidade de identificação com o divino, por parte do profeta, não se restringe ao que é simplesmente dito; mas também engloba, algumas vezes, o que ele experimenta. Essas experiências proféticas muitas vezes podem ser vistas através das ações simbólicas dos profetas. Jeremias é um dos livros que mais apresenta relatos de ações simbólicas.⁵ E sobre a que se encontra em Jeremias 13:1-11, entraremos em mais detalhes.

110

Estrutura

No capítulo 13 do livro de Jeremias, vemos uma unidade constituída de cinco blocos unidos pelo tema comum de pecado e julgamento. Mais especificamente, o primeiro (v. 1-12a), o terceiro (v. 15-17) e o quarto (v. 18-19) tratam das ideias de julgamento e soberba (CRAIGIE, 1998, p. 189).

Embora J. R. Lundbom (2008, v. 21A, p. 666), como Craigie, afirme que o trecho é delimitado por um *setumah* anterior ao v. 1 e um após o v. 12a, ele afirma que

.....

⁵ Além da ação simbólica que trataremos neste artigo (Jr 13:1-11), outras ações simbólicas executadas pelo profeta podem ser encontradas no livro, como por exemplo: o fato de o profeta não poder tomar uma esposa (16:1-4); o fato de não poder comparecer a casas de luto e a banquetes (16:5-9); a quebra do jugo no vale do filho de Hinom (19:1-13); os canzins de madeira e de ferro (27-28); a compra da porção de terra em Anatote (32).



os v. 1-11 são um todo unificado. Segundo ele (2008, v. 21A, p. 666), os cabeçalhos que proveem a estrutura do trecho aparecem nos v. 1, 3, 6 e 8. São eles:

v.1

כֹּה־אָמַר יְהוָה אֵלַי

Assim me disse YHWH

v.3

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי

me veio a palavra de YHWH

v.6

וַיֹּאמֶר יְהוָה

Disse-me YHWH

v.8

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי

Então, me veio a palavra de YHWH

111

Nos v. 1-11, perícopo que trata do episódio do cinto de linho, observamos o que, segundo Hals (1989, p. 354–355), Fohrer (1968) e Friebel (2012, p. 708), é uma das características primárias da ação simbólica: a sequência “1) Instrução de YHWH para realizar a ação, 2) o relato da execução e 3) uma palavra de interpretação”. De acordo com Allen (2008, p. 157), essas são as três partes padrão do gênero da ação simbólica.

Nos v. 1-5, Jeremias é comandado a comprar um cinto de linho, usá-lo e escondê-lo na fenda de uma rocha. Em seguida, nos v. 6-7, ele deveria pegar de volta o cinto, já apodrecido. E por fim, nos v. 8-11, vemos uma forma oracular típica de interpretação das ações.

Para Kelvin G. Friebel (1999, p. 101), a estrutura do capítulo forma um quiasmo ao aparecer, no v. 1, a ação de usar o cinto de linho, nos v. 5 e 7 as ações de apodrecer o cinto, e nos v. 9 e 10 a interpretação do apodrecimento e no v. 11 a interpretação da utilização.

Vigberg (2014, p. 107) propõe uma estrutura detalhada do episódio entre comando/descrição e interpretação. Para ele, a perícopo poderia ser dividida desta forma:

1. Realizando a ação simbólica (v.1-7)

v. 1 — Comando para realizar a ação: Fase I

- v. 2 — Descrição da performance da ação simbólica: Fase I
- v. 3-4 — Comando para realizar a ação: Fase IIa
- v. 5 — Descrição da performance da ação simbólica: Fase IIa
- v. 6 — Comando para realizar a ação: Fase IIb
- v. 7 Descrição da performance da ação simbólica: Fase IIb
- 2. Interpretando a ação simbólica (v. 8-11)
 - v. 8-10 Interpretação das Fases IIa + IIb
 - v. 11 — Interpretação da Fase I

Para Vigberg (2014, p. 107), a estrutura está uniformemente ordenada por três colunas de comando seguidas pela descrição da performance.

De acordo com Kelvin Friebel (1999, p. 101), a sequência de frases conectando os comandos (v. 1-7) com a interpretação (v. 8-11), dentro do contexto das ações simbólicas, é uma estrutura que sugere uma sequência cronológica em que os v. 8-11 vêm de forma temporal, depois dos v. 1-7. Essa sequência sugere que a interpretação foi dada somente após a culminância de todas as ações, quando o cinto, já apodrecido, foi recuperado. Tal progresso, segundo Schökel (1980, p. 479), deveria despertar a curiosidade e interesse do público.

112

Performance

Especificamente quanto à sua performance, a ação simbólica de Jeremias⁶ começa falando sobre um אָזוֹר (*‘ēzôr* - cinto). Essa palavra aparece 14 vezes na Bíblia Hebraica, sendo que oito delas só no livro de Jeremias (SCHÖKEL, 1980, p. 479).

Fora de Jeremias, אָזוֹר frequentemente se refere a um pedaço de roupa similar a uma tanga ou uma espécie de cinto feito de couro (VIGBERG, 2014, p. 112; ver 2Rs 1:8). Normalmente, essa peça era unicamente trajada por reis (Jó 12:18; Is 11:5)

.....
⁶ Para Lundbom (2008), a ação simbólica e os oráculos parecem tratar de uma situação no início do ministério de Jeremias, quando a Assíria e Egito eram buscadas da parte de Judá (ver Jr 2:14-19). Para ele, Parah é visto como simbolizando o Eufrates, mas sem menção ao exílio. Ainda segundo Lundbom, somente para uma audiência posterior a ação simbólica e os oráculos estavam relacionados ao período de 597 a.C, quando Nabucodonosor humilha Judá e Jerusalém (ver 13:15-27). Para Friebel (1999, p. 99), a ação ocorre no período de Jeoaquim (609-597 a.C), quando o exílio babilônico já parecia uma possibilidade iminente.



e soldados (Is 5:27).⁷ Aparentemente visível, a peça não de couro, mas de linho,⁸ foi a escolhida para aquela ação simbólica, talvez por ser feita de um material mais fácil de se decompor (STACEY, 1990, p. 131). Tanto o fato de o cinto ser novo quanto o de não poder ser mergulhado na água enfatizam a qualidade perfeita que o objeto deveria ter antes de seu apodrecimento.

Outro ponto que merece destaque na perícope é que, no v. 4, Deus pede ao profeta que vá ao Eufrates e esconda o cinto na fenda de uma rocha. Várias soluções surgiram para o fato de o profeta ter que fazer uma viagem tão longa unicamente para esconder um cinto de linho. De acordo com Carroll (1997, p. 61), “a distância entre Jerusalém e Babilônia deve ser estimada em cerca de quatrocentas milhas através de um terreno extremamente duro [...]”, cerca de 650 quilômetros em uma viagem que levaria meses (THOMPSON, 1980, p. 364).

As soluções incluem: (1) tudo não passava de uma visão ou de uma mera invenção literária,⁹ apesar de não aparecerem componentes de uma visão; (2) o texto foi escrito com uma descrição típica da realização de uma ação simbólica; e (3) a menção ao Eufrates (פְּרָת — Perat¹⁰), na verdade, se refere a outro lugar, פְּרָה (Parah - Js 18:23), próximo a Anatote (STACEY, 1990, p. 132).

De acordo com Lundbom (2008, p. 665), a narrativa não tem componentes em comum com o relato de uma visão, como vemos, por exemplo, em 1:11-14 e 24:1-3. Além disso, o mesmo autor menciona que não há diálogo e nem mesmo o verbo הָאֵר (r' h — “ver”) aparece.

.....

⁷ De acordo com Vigberg (2014, p. 113), no relato da conquista de Lachish por Senaqueribe, aparecem soldados judeus vestindo o que parece ser somente seu אָזוּר, enquanto homens e mulheres de idade mais avançada vestem roupas mais longas.

⁸ Talvez em referência ao material das vestes sacerdotais (Ez 44:17-18; Êx 19:6).

⁹ De acordo com J. Lindblom, não podemos pensar que Jeremias realmente visitou o Eufrates. Para ele, a ação pode ser mais compreensível se assumirmos que o texto descreve sua experiência em uma visão estática (1962, p. 131). Jones (1992 *apud* FRIEBEL, 2014, p. 112) considera que Jeremias foi a um rio próximo e se referiu a ele simbolicamente como “Eufrates”. Para ele, através de uma metonímia, Jeremias relaciona a influência da religião babilônica como a origem da apostasia de Israel. Ele afirma que, da mesma forma que Jeremias utilizou um cinto de linho para simbolizar o povo, ele poderia ter utilizado um rio qualquer para simbolizar o Eufrates.

¹⁰ Na Bíblia Hebraica, פְּרָת ocorre outras 15 vezes, em todas elas referindo-se ao Eufrates. No entanto, em 13 delas, a palavra *nāhār* (“rio”) é adicionada, e nas outras duas (Jr 51:63; 2Cr 35:20), “Babilônia” e “Carquêmis” a qualificam. Jeremias 13 é o único lugar onde פְּרָת ocorre sem “rio” ou alguma indicação de lugar (LUNDBOM, 2008, p. 666-667).

Na verdade, tanto o relato da ação em si quanto os oráculos de interpretação da ação parecem estar muito mais em paralelo com Jeremias 19:1-13, que narra a quebra do jugo no vale do filho de Hinom (LUNDBOM, 2008, p. 665-666).

Independentemente das várias “soluções”, é a ideia do povo, tal qual o cinto, sendo levado para um lugar diferente e sua posterior inutilidade que é evocada pela ação do profeta — uma imagem implícita de exílio (FRIEBEL, 1999, p. 111).

Por fim, Jeremias vai buscar o cinto, símbolo tanto da soberba de Judá (v. 9) quanto do povo (v. 11), que agora já não tem mais utilidade, por estar apodrecido. Curioso é que três vezes é dito a Jeremias que usasse o cinto colocando-o sobre os lombos (v. 1-2, 4). Essa parece ser uma indicação desnecessária, caso não houvesse um possível motivo especial, além do simples fato de especificar como o cinto deveria ser usado.

Para entender melhor o porquê de tal indicação, primeiro devemos notar um trecho do v. 10 no mesmo capítulo, onde é dito:

וַיֵּלְכוּ אַחֲרַי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם וְלִהְיוֹתָם לָהֶם

[...] e anda após outros deuses para os servir e adorar [...]

114

Essa mesma frase ocorre também em sua forma completa em Deuteronômio 8:19; Juízes 2:19; Jeremias 16:11; 25:6,¹¹ todas elas inseridas em um contexto de aparente quebra da aliança (VIGBERG, 2014, p. 110).

Contudo, não é somente esse versículo que evoca algum aspecto da aliança entre YHWH e Israel. Em Jeremias 13:11, lemos:

לְהִיוֹת לִי לְעָם וְלִשְׁמֹן וְלִתְהִלָּה וְלִתְפָאָרָה

[...] para me serem por povo, nome, e louvor e glória [...]

O v. 11 traz uma sequência com as palavras עַם (povo), שֵׁם (nome), תְּהִלָּה (louvor) e תְּפָאָרָה (glória). O outro único lugar onde aparecem todas as mesmas palavras é em Deuteronômio 26:19 (VIGBERG, 2014, p. 111),¹² onde lemos:

לְהִתְהַלָּל וְלִשְׁמֹן וְלִתְפָאָרָה וְלִהְיוֹתָ עַם-קִדְשׁ

[...] te exaltar em louvor, nome, e glória para que sejas povo santo [...]

.....

¹¹ Sua forma básica é encontrada em Dt 6:14; 11:28; 13:3; 1Rs 11:10 e Jr 7:6, 9.

¹² Outras variações dessa forma aparecem em Sf 3:19-20, 1Cr 22:5 e Jr 33:9.



Além disso, no início do v. 11 vemos a utilização de בָּקַעַ (*dābaq* - “agarrar”; “segurar”; “apegar-se”). No trecho do texto mencionado, lemos:

כִּי כָאָשַׁר יִדְבַק הָאָזוֹר

Porque, como o cinto se apega [...]

Tendo as relações anteriores em mente, o fato de Jeremias ter de vestir o cinto também parece estar relacionado à utilização do verbo בָּקַעַ (*dābaq*) em Deuteronômio (BRUEGGEMANN, 2007, p. 100). Esse termo é conhecido por estar inserido no contexto de aliança ao falar da fidelidade do povo ao Senhor (SCHÖKEL, 1980, p. 479).¹³ Moshe Weinfeld (1972, p. 83, 333) sugere que, em Deuteronômio, o termo também possui um sentido figurativo distinto, às vezes, sendo sinônimo de “seguir” (הִלֵךְ — Dt 11:22; 13:4) ou de “amar” (אָהַב — Js 22:5). Além disso, são termos também conhecidos no ambiente da aliança (VIGBERG, 2014, p. 111).

O relacionamento entre o povo e Deus é iniciado por Deus, que escolhe o povo, como alguém que escolhe um cinto de linho. O ponto de intimidade entre a pessoa que usa o cinto e o item pode facilmente aludir à compreensão antiga da relação de aliança entre Deus e o povo, que também surge de uma iniciativa divina. O mais importante não é a escolha do cinto, mas o ato de usá-lo e mantê-lo próximo (VIGBERG, 2014, p. 111). Ao distanciar o objeto de si, o resultado é o apodrecimento (STACEY, 1990, p. 137-138).

Assim, voltamos a relação entre a ação de Jeremias e a ação divina. A chave para a relação entre a ação simbólica do profeta e a ação de Deus é o uso de שָׁחַת (*šḥt* - “destruir”; “apodrecer”) nos v. 7 e 9. No v. 9, lemos:

כִּכְהָ אֲשַׁחֵת

Assim, apodrecerei [...]

No v. 9, vemos o verbo שָׁחַח na primeira pessoa do singular, imperfeito, Hifil. No entanto, essa ação reflete a ação simbólica descrita no v. 7, onde é dito:

וְהָנְהָ גִשְׁתָּת הָאָזוֹר לֹא יִצְלַח לְכָל:

Eis que o cinto se tinha apodrecido e para nada prestava.¹⁴

.....

¹³ Dt 4:4; 10:20; 11:22; 13:5; 30:22; Js 22:5; 23:8; 2Rs 18:6; Sl 63:9; 119:31.

¹⁴ Essa tradução segue o texto de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada.



No v. 7, a tradução acima sugere que o apodrecimento do cinto não tem relação com a ação divina, enquanto no v. 9 é dito que Deus apodreceria a soberba de Judá.

Ao olharmos para as bênçãos e maldições do Pentateuco, notamos que o povo iria para o exílio como consequência da quebra da aliança com Deus. No entanto, o livro de Deuteronômio (28:64), falando sobre o exílio, afirma o seguinte sobre as próprias maldições da aliança:

וְהִפְיֵצָה יְהוָה בְּכָל־הָעַמִּים מִקְצֵה הָאָרֶץ

YHWH vos espalhará entre os povos, de uma até outra extremidade da terra [...]

Assim, ao mesmo tempo que o exílio é consequência da quebra da aliança, o exílio é fruto da ação de Deus. Assim, quando voltamos ao v. 7 de Jeremias, percebe-se que תַּשְׁן, por estar na terceira pessoa do singular, perfeito, Nifal (voz passiva ou reflexiva [Êx 8:20; Jr 18:4]), poderia ser traduzido como: “Eis que o cinto que foi apodrecido e para nada prestava” (FRIEBEL, 1999, p. 109).

116

De maneira abrangente, o Nifal de תַּשְׁן pode simbolizar tanto uma condição de corrupção moral, resultado das ações do próprio povo (ver Gn 6:11, 12; Ez 20:44), quanto um estado de destruição física provocado por uma força externa sobre um objeto (ver Êx 8:20). Em Jeremias 13:7, parece que o Nifal de תַּשְׁן é usado no livro sempre no segundo sentido (ver 18:4). Além disso, em Jeremias, as outras ocorrências de תַּשְׁן parecem estar associadas a uma destruição física provocada por um agente externo e não a uma corrupção moral¹⁵ (FRIEBEL, 1999, p. 110).

Desta forma, na construção frasal, o apodrecimento do cinto poderia estar ligado com a ação direta de Jeremias, assim como no versículo 9 a ação de Deus está diretamente relacionada ao apodrecimento da soberba de Judá. Através dessa ação, Jeremias executa simbolicamente o papel de Deus. Ao longo de todos os estágios da ação, o artefato está sempre subordinado às ações de Jeremias, indicando que tal ação simbólica deveria funcionar como uma imitação divina (*imitatio Dei*).¹⁶

.....

¹⁵ Hifil: 2:30; 4:7; 6:5; 11:19; 13:9, 14; 15:3, 6; 36:29; 49:9; 51:11, 25; Piel: 5:10; 12:10; 48:18. A única ocorrência questionável é o Hifil em 6:28, quando ou o povo está destruindo outros ou agindo de uma maneira moralmente corrupta.

¹⁶ A construção frasal parece ter relação com Jr 19:11 e 28:11, ocasiões estas onde os artefatos também estão subordinados aos profetas, que assumiam o papel de Deus.



Considerações finais

Abraham Joshua Heschel, em seu livro *The Prophets* (1962, p. 149), afirma:

O profeta não só deve aprender a ver como o homem se comporta, mas também deve aprender a sentir/vivenciar o sentimento de Deus: seu amor eterno por Israel. Se o propósito da história do cinto era somente permitir que o profeta visse de forma simbólica a punição do povo, a ele não seria pedido que colocasse o cinto sobre os lombos. Mas é justamente esta parte da história que parece carregar o significado central do ato. O profeta deve aprender a sentir nele mesmo a íntima relação/ligação entre Deus e Israel. Ele não deve unicamente saber sobre isso, mas também experimentar isso. [...] Como Oseias em sua experiência matrimonial, Jeremias deve aprender a dor/tristeza de Deus em ter que estragar/prejudicar o que é intimamente precioso a Ele.

A ideia de imitar e experimentar as intenções divinas concorda com o que, segundo Marvin A. Sweeney (2005, p. 35), é o relato de uma ação simbólica: uma espécie de narrativa em primeira ou terceira pessoa descrevendo o ato de um profeta [...] que pretendia simbolizar as intenções ou ações de YHWH para com o povo”.

117

De acordo com o *Dictionary of the Old Testament* (2012, p. 709), nas ações simbólicas:

o profeta poderia tomar o papel tanto do povo quanto de Deus. No papel do povo, o profeta retratava o comportamento passado, presente ou futuro deles. [...] Quando no papel de Deus, o profeta retratava como Deus estava agindo para com o povo, o qual frequentemente era simbolizado por meio de um artefato.

Logo após dizer isso, o mesmo dicionário usa como exemplo Jeremias 19:10-11, o mesmo texto que Lundbom (2008, p. 665-666) utiliza como um paralelo da ação simbólica do capítulo 13. Assim, vemos dois aspectos da história. O primeiro é didático: comunicar ao profeta de maneira simbólica a decisão de punir o povo (a compra de um cinto e seu apodrecimento). E o segundo é de simpatia ou identificação: permitir que o profeta sinta o que aquela decisão significa para Deus. De fato, o comando ao profeta que use o cinto antes que o colocasse na fenda de uma rocha não faria sentido se o propósito fosse unicamente demonstrar ao profeta a punição por vir (HESCHEL, 1962, p. 150).

Segundo o texto bíblico, o profeta pode ser chamado de “boca de Deus” (ver Êx 4:16; 7:1). No entanto, apesar de ser assim chamado, sua identificação com aquele

que o chamou não se restringe unicamente ao que é falado. Com efeito, vemos nos profetas, tanto por meio de seus oráculos quanto por meio de suas ações simbólicas, a forte identificação deles com o que Deus faz e experimenta.

Referências

ALLEN, L. C. **Jeremiah**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

BODA, M. J.; MCCONVILLE, G. J. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downer Grove: IVP Academic, 2012.

BROWN, F. *et al.* **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.

BRUEGGEMANN, W. **The theology of the book of Jeremiah**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

118

CARROLL, R. P. **Jeremiah**. London; New York: T&T Clark, 1997.

CLINES, D. J. A. **The concise dictionary of classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

COLLINS, B. J. *et al.* **The SBL Handbook of Style: for biblical studies and related disciplines**. Atlanta: SBL Press, 2014.

CRAIGIE, P. C. **Jeremiah 1–25**. Dallas: Word Incorporated, 1998. v. 26.

ELLINGER, K. E RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FOHRER, G. **Die Symbolischen Handlungen der Propheten**. Zürich: Zwingli-Verlag, 1968.

FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's sign acts**. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

HALS, R. M. **The forms of the Old Testament literature: Ezekiel**. Grand Rapids: Eerdmans, v. XIX, 1989.

HESCHEL, A. J. **The Prophets**. New York: HarperPerennial, 1962.



HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JONES, D. R. **Jeremiah**. London, 1992.

KOEHLER, 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, 1999.

LINDBLOM, J. **Prophecy in Ancient Israel**. Philadelphia: Fortress Press, 1962.

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah 1–20: a new translation with introduction and commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008.

ROFÉ, A. **Introduction to the Prophetic Literature**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

SCHÖKEL, L. A. **Profetas: introducciones y comentario**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. v. 1.

_____. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SIQUEIRA, R. W. **The Presence of Covenant Motif in Amos 1:2-2:16**. Dissertação. (Mestrado em Teologia). Andrews University, Berrien Springs, 1996.

STACEY, D. **Prophetic Drama in the Old Testament**. Westminster: Epworth Press, 1990.

SWEENEY, M. **The prophetic Literature**. Nashville: Abingdon Press, 2005.

THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.

VIGBERG, A. **Prophets in Action: an analysis of prophetic symbolic acts in the Old Testament**. Winona Lake: Eisenbraus, 2014.

WEINFELD, M. **Deuteronomy and the Deuteronomical School**. Winona Lake: Eisenbraus, 1972.

WESTERMANN, C. **Basic Forms of Prophetic Speech**. Louisville: John Knox Press, 1991.