



Tear Online é licenciada sob uma Licença Creative Commons.

PRÁTICAS COMUNICATIVAS NOS TEMPOS DO ANTIGO TESTAMENTO: ILUMINANDO NOVAS (PROPOSTAS) HOMILÉTICAS

Communicational Practices in the Old Testament Times: Enlightening New Homiletics (Proposals)

Silas Klein Cardoso¹

Resumo:

Os textos bíblicos descrevem múltiplas práticas comunicativas desempenhadas para impactar a audiência original. Neste artigo, exploramos tais práticas observando a relação entre a comunicação e o “local de culto”, os “oficiais de culto” e os “cultuantes”. Num primeiro momento, analisamos o pessoal encarregado pela fala pública no Antigo Israel, a saber, profetas, sacerdotes e escribas, percebendo nuances das três vertentes de proclamação israelitas. Na sequência, tentamos extrapolar a tipologia de locais de culto do Ferro I/II de Rüdiger Schmitt, associando-a com possíveis textos bíblicos e práticas rituais e retóricas (i.e., de pregação) que possam ter sido utilizadas nesses diversos ambientes. Acreditamos que a percepção da vasta gama de formas de expressão dos tempos do Antigo Testamento possa inspirar práticas na esteira do movimento da Nova Homilética.

Palavras-chave:

Homilética. Retórica. Bíblia. Antigo Testamento. Comunicação.

Abstract:

The biblical texts describes multiple communication practices used to impact its original audience. In this article, we explore such practices observing the relation between the communication and the “place of worship”, the “cult personal” and the “worshippers”. In the first stage, we analyze the personal in charge of the public speak in Ancient Israel: prophets, priests and scribes, attempting to watch the nuances of the three branches of Israelite proclamation. In the sequence, we tried to extrapolate the topology of cultic places of Iron I/II, of Rüdiger Schmitt, connecting them with possible biblical texts, practices and rhetorical speeches (i.e., preaching) that could be used in these various places. We believe that the perception of these varied ways of expression in the Old Testament times could inspire practices in the lineage of the New Homiletics movement.

Keywords:

Homiletics. Rhetoric. Bible. Old Testament. Communication.

¹ Mestre e Doutorando em Ciências da Religião (UMESP), linha de pesquisa “Literatura e religião no mundo bíblico”. Bolsista CAPES. Bacharel em Comunicação Social e Teologia. Contato: silasklein@gmail.com.

Considerações iniciais

Agostinho, em seu *De Doctrina Christiana (D.Chr)*, o mais antigo manual homilético², disse que “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido” (I,1)³. Interpretar de forma salutar o texto bíblico para Agostinho, portanto, não era uma matéria de simples captação do sentido do texto: **transmitir era tão importante quanto apreender**. Essa dupla missão estava intimamente ligada à convicção de que a Bíblia era texto base para a fé e prática. O próprio Agostinho disse que “O investigador mais diligente (*solertissimus indagator*) das Sagradas Escrituras será, em primeiro lugar, o que as tiver lido integralmente e delas tomado conhecimento (...) dos livros chamados canônicos” (*D.Chr* II.8.12), mas essa “ciência” apenas concretiza-se após o temor e a piedade (*D.Chr* II.7.9-11).

De fato, interpretar as Escrituras tem sido prioridade na Homilética, seja pela inspiração do Deus que fala pelo texto sagrado⁴ ou pelo teor proclamatório desses mesmos textos⁵. Tal enfoque remonta os tempos bíblicos. É pela boca do Cristo que descobrimos que a prática da fé deve partir da compreensão (gr. *anaginōskō*)⁶ sadia da tradição textual. Nisso, certos autores chegaram a equalizar pregação e comunicação da Palavra de Deus⁷. Entretanto, se essa primeira parte da missão homilética de Agostinho, a *inventio*⁸, tem sido canonicamente inspirada, o que dizer da segunda?

O máximo que poderíamos dizer é que a segunda parte da missão, a *açã*⁹, é apócrifa. Em primeiro lugar, dá-se lugar diminuto à matéria. Haddon Robinson, proponente da *pregação expositiva*, por exemplo, ofereceu apenas um¹⁰ dentre dez capítulos à matéria! O próprio Agostinho dedicou somente um de seus quatro livros ao tema. Além disso, eles recorreram às teorias de elocução de seu tempo e não ao aparato bíblico. A sacralidade do texto, ao que parece, encerra-se no *que* ela comunicava e não em *como* ela comunicava à audiência original. Acredito que isso ocorra por uma confusão entre conceitos comunicativos. Robinson, ao defender a pregação expositiva, disse que “Deus fala pela Bíblia” e que essa é a “principal ferramenta de comunicação pela qual ele aborda indivíduos hoje”¹¹. Poucos discordariam de tal afirmação, entretanto, talvez ainda menos pessoas perceberiam a confusão de conceitos que o autor faz: Robinson confunde *conteúdo* da Bíblia com a *forma* da Bíblia, i.e., confunde a Bíblia como *mensagem comunicativa* e a Bíblia como *meio de comunicação*¹².

² EDWARDS Jr, O. C. *A history of Preaching (1)*. Nashville: Abingdon Press, 2004 [ebook]. Cap. 5.

³ AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002 [ebook].

⁴ P.ex., KIRST, N. *Rudimentos de Homilética*. 5ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. p. 9-17.

⁵ P.ex., EDWARDS Jr, 2004, Cap. 1

⁶ Veja: Mt 12.3, 5; 19.4; 21.16, 42; 22.31; 24.15; Mc 2.25; 12.10; 13.14; Lc 4.16; 6.3; 10.26.

⁷ HAMILTON, D. L. *Homiletical handbook*. Nashville, TN: Broadman Press, 1992. p. 12

⁸ Na retórica clássica e, por consequência, na homilética, o termo remete à “invenção do discurso”, i.e., à busca pelo discurso e por seus argumentos. BARTHES, R. *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 48-100; REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 43-69. RAMOS, L. C. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012. p. 126-141.

⁹ A *actio* é a performance do discurso. Ela estuda/planeja o “como” algo deve ser dito. O nome grego, *hypokrisis*, designa a atuação no palco. REBOUL, 2004, p. 43-69; RAMOS, 2012, p. 126-141

¹⁰ ROBINSON, H. W. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. 3ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. p. 149-165

¹¹ ROBINSON, 2014, p. 4

¹² A comunicação se dá quando um remetente envia mensagem a um destinatário. Enquanto “mensagem” é o código a ser decifrado pelo remetente, o meio é a plataforma física que permite a conexão entre os atores do processo.

O texto bíblico, entretanto, não é apenas rico em *comunicar mensagens*, mas também descreve múltiplas *formas de comunicação*. A *forma* de comunicar era tão importante quanto o *conteúdo* comunicado, como vemos nos profetas e em Jesus. A preocupação não é nova. Grady Davis¹³, em 1958, questionou a forma engessada dos sermões que, não importando o *gênero* do texto, seguiam a mesma estrutura tópico-dedutiva. Inspirados por ele, estudamos as formas de comunicação nos tempos do Antigo Testamento. Nossa hipótese de trabalho é que as práticas comunicativas —“pregação”¹⁴ — dessa época eram diversas e intrinsecamente relacionadas à conjunção dos fatores: “local de culto”, “oficiais de culto” e “cultuantes”. Acreditamos que a visualização de tais práticas possa iluminar propostas homiléticas contemporâneas.

Sobre delimitação e método

Ao utilizarmos a expressão “tempos do Antigo Testamento”, não queremos canonizar uma época entre outras, mas delimitar tempo e espaço da pesquisa. Com relação ao tempo, nos limitamos à Idade do Ferro I/II, i.e., entre aprox. 1000 e 586 aEC. Sobre o espaço, nos situamos na terra de Canaã, que abrangia do Deserto do Neguebe (sul) ao Monte Hermon (norte), e do Mar Mediterrâneo (oeste) ao Rio Jordão (leste). Esse espaço, é claro, sofreu flutuações nas fronteiras no decorrer dos séculos, ora trazendo Judah e Israel separados e ora unindo-os¹⁵. Entretanto, como o texto judaíta nos legou material das duas tradições¹⁶, as compilamos indistintivamente¹⁷.

Uma palavra sobre método e limites é necessária. As duas vias de acesso à história israelita, a saber a cultura material (arqueologia) e textual (textos bíblicos, epigrafia), tem limites e possibilidades para a pesquisa. A arqueologia, por um lado, traz o benefício de trazer pistas de “tempo real” de como os israelitas agiam no dia a dia. Entretanto, como as pedras não falam, muitas vezes é difícil precisar a função de certos artefatos e edificações, compreendendo o todo. Os textos bíblicos, por outro lado, trazem a percepção dos fatos após acontecerem, geralmente sob camadas teo(ideo)lógicas. Entretanto, ao trazerem descrições tornam mais fácil o acesso a certas práticas, invisíveis na materialidade. Assim, enquanto os textos têm cooperado para reconstruir conceitos, a materialidade tem percebido a prática religiosa. Utilizaremos, a seguir, as duas vias, primeiro descrevendo os portadores do discurso e, depois, apresentando os locais de cultos israelitas, relacionando ambiente e público.

BARROS, D. P. A comunicação humana. In: FIORIN, J.L. (org.). *Introdução à Linguística: I. Objetos Teóricos*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 25-53.

¹³ ALLEN Jr, W. O. Introduction: The Pillars of the New Homiletic. In: ALLEN Jr, W. O. (Ed.). *The Renewed Homiletic*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. p. 5.

¹⁴ Utilizamos a distinção de Kirst. Para ele, pregação seria o “termo genérico que abrange formas como: a evangelização, a fala missionária, o catecumenato em grupos na comunidade ...”, enquanto prédica é a “peça oratória vinculada liturgicamente ao culto da comunidade”. KIRST, 2007, p. 17-18.

¹⁵ Embora a Monarquia Unida seja questionável, ela não atinge nossa argumentação, visto que, se não houve união dos reinos sob Davi/Salomão, houve sob a dinastia Omrida e Jeroboão II.

¹⁶ Para uma introdução ao tema, veja: FLEMING, Daniel E. *The Legacy of Israel in Judah’s Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2012

¹⁷ O que não quer dizer que não houvessem distinções cúlticas entre as duas etnias.

Quem eram os pregadores nos tempos do Antigo Testamento?

Três classes de profissionais tinham preponderância na comunicação religiosa do mundo veterotestamentário: profetas, sacerdotes e escribas. Embora algumas de suas funções se sobrepusessem, cada um correspondia a um perfil, descrito abaixo.

Profetas

Profeta, segundo Gunnel André, é a pessoa que por ser “consciente de ter sido especialmente escolhido e chamado, sente-se forçado a performatizar ações e proclamar ideias que, num estado de intensa inspiração ou êxtase real, foram indicadas para ele na forma de divina revelação”¹⁸. O profeta tinha as duas marcas: chamado e comunicação. Embora o texto bíblico traga alguns problemas na nomenclatura profética¹⁹, eles são privilegiados por terem muitos discursos expostos no texto bíblico.

A Bíblia Hebraica noticia ao menos duas formas de recepção de oráculos (Am 1.1; Mq 1.1; Hc 1.1), que podiam ter características extáticas²⁰. A primeira era por visões, que alternam protagonistas, cenários, seres, mídia, tempo, mensagem e podiam, inclusive, se basear na realidade para veicular mensagens. Segundo, por audições, veiculando a voz de deidade ou a interpretação do profeta sobre a realidade.

A partir da recepção da palavra, existiam duas formas de proclamação. Os atos simbólicos funcionavam como “teatro de rua”, pela performance corpórea do profeta²¹. Sua utilização, entretanto, parece ter variado de acordo com preferências de época, p.ex., no séc. VIII aEC são raros, mas presentes no séc. VII-VI aEC²². Em segundo lugar, haviam discursos, em uma forma particular de prosa, com elementos poéticos²³. Ao contrário de outros discursos, duas características sobressaíam: (a) a origem estar no mundo divino e ênfase nos vocativos; e (b) ser um discurso direto para uma audiência real, acusando, satirizando, evocando desastre próximo etc²⁴. Os discursos proféticos abusavam dos limites entre “conhecimento popular” e “mensagem veiculada” (Am 4.1-3), dificultando a interpretação moderna e atualização.

A forma da mensagem estava ligada ao ambiente. Sicre-Díaz oferece exemplos da relação entre gênero de comunicação e sociedade²⁵. No ambiente da casa, os profetas utilizavam a parábola (2Sm 12.1-7), alegoria (Ez 17.1-10), bênção e maldição (Jr 17.5-8), comparação (Jr 17.11), pergunta retórica (Am 3.3-6) e os “ais” (Is 5.9-10; Am 5). Do ambiente de culto, o hino (Am 4.13; 5.8-9; 9.5-6), instrução (Am 4.4-5), oração (Jr 32.16-25), oráculo de salvação (Is 40-44) e o oráculo de condenação (Am 1.6-8; 7.16-17). Do ambiente jurídico, utilizavam formas da acusação (Ez 22.1-16) e contestação (heb. *ryb*, Mq 6.1-8; Jr 2.4-13; Dt 32.1-25 etc).

¹⁸ ANDRÉ, G. Ecstatic prophecy in the Old Testament. In: HOLM, Nils G. (Ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982. p. 187. Disponível em: <<https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/scripta/article/view/593>>. Acesso em 21 mar. 2017.

¹⁹ Sobre o tema, CARDOSO, S. K. A três passos da morte: escavando o início da divinação israelita. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 22, n.1, jan./jun. 2017a, *no prelo*.

²⁰ Veja SICRE DÍAZ, J.L. *Introdução ao Profetismo Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 89-101.

²¹ STULMAN, L. Prophetic Words and Acts as Survival Literature. In: SHARP, C. *The Oxford Handbook of the Prophets*. New York: Oxford, 2016. p. 326.

²² SICRE DÍAZ, 2012, p. 102-103.

²³ PETERSEN, D. L. *The Prophetic Literature: An Introduction*. Louisville: John Knox, 2002 [ebook]. ALTER, R. *The Art of Biblical Poetry: Revised and Updated*. New York: Basic Books, 2011 [ebook].

²⁴ PETERSEN, 2002; ALTER, 2011.

²⁵ Com algumas revisões do autor. cf. SICRE-DÍAZ, 2012, p. 89-101.

Como era a pregação dos “profetas, visionários e videntes”? Eles eram figuras proeminentes na comunicação da mensagem divina. Sua inovação estava, às vezes, no silêncio, já que eram percebidos como conselheiros e porta-vozes da mensagem divina (Ez 4; 5; 12; 37). Sua mensagem partia de seu ambiente, portanto, não havia uma “retórica profética” em si, mas seu discurso partia da sociedade para a sociedade, sendo seus corpos, além da voz, parte da mensagem.

Sacerdotes

Sacerdote, segundo Meeks, “No Antigo Oriente Próximo eram aqueles que reivindicam autoridade religiosa para servir como intermediários entre um grupo de pessoas e sua(s) deidade(s)”²⁶. Entretanto, ao contrário do termo “profeta”, muito específico, existe apenas um termo para sacerdote, *kōhēn*, genérico (cf. 1Sm 2.13). Entretanto, haviam diversas ordens de sacerdotes: (a) levitas (Ex 28), que teriam sido os primeiros oficiantes do culto israelita (1Rs 12.31; cf. 2Sm 15.24); (b) os aaronidas (Lv 10.1-2), oficiantes do culto israelita em Judah (Js 21.9-12; cf. 21.20-40); (c) os sadoquitas (1Rs 2.35), oficiantes no pós-exílio em lugar dos levitas (Ez 48.11; cf. Ed 7.1-2); (d) outras classes (coatitas, gersonitas e meraritas) de oficiantes do culto pré-exílico que perderam lugar aos levitas (Js 21.20-40; Nm 4.17-45; cf. Ne 10-12).

Os sacerdotes possuíam caracterização específica²⁷. Primeiro, eram “ordenados” (heb. *ml'*, lit. “ter mãos cheias”, cf. Ex 28.41; Jz 17.5), quando ungidos (Ex 29.7) e dedicados (28.41, heb. *qdš*) ao serviço. Eles utilizavam ornamentos especiais para o ofício de culto (Ez 44.17), que deixavam ao sair do santuário (Ez 44.19). Suas vestimentas eram o *efod* (Ex 28; 39) e seus cabelos cortados de forma singular (Ez 44.20).

Entre suas funções, estavam: (a) o guardar do Templo (Nm 18.5); (b) presidir sacrifícios (Nm 28-29) e deles se alimentar (1Sm 2.29; Ez 44.29-30); (c) acender incensos (Ex 30.7-9) e suprir as velas (Ex 27.20-21) e pães (Ex 25.30); (d) interceder (1Sm 7.5) e, às vezes, consultar a vontade divina (Jz 18.5; Nm 27.21); (e) abençoar o povo (Dt 10.8; Nm 6.24-26); (f) performatizar ritos (Sl 68.24-27; 95.6; 134.2; 149.1, 3); (g) inspecionar — não curar — a saúde (Lv 13.30-46; Dt 24.8); (h) julgar o povo (Dt 17.8-9); (i) procurar observar a pureza (Lv 10.10); (j) e instruir o povo de acordo com ritos e ordenanças (Lv 10.11; Is 28.9; Mq 3.11; Dt 33.10).

Como era a pregação dos sacerdotes, portanto? Era uma instrução (heb. *yrh*). O termo utilizado para sua pregação é elucidativo, por ser da mesma raiz verbal de “*torah*”. Assim, uma de suas funções principais era apresentar e zelar pelas normas da Torah (Dt 24.8), mostrando um comportamento litúrgico-ritual correto (2Rs 17.27-28!). Sua bênção tinha caráter didático-ritualístico (Dt 10.8; Nm 6.24-26). Eram o coração da prática israelita, no ensino (2Cr 15.3) e exemplo (Lv 19.2; cf. Ex 28.9-12).

Escribas

Os escribas eram chamados por dois termos (cf. Jr 8.8-9) no decorrer do texto bíblico: escriba (heb. *sōpēr*) e sábio (heb. *hākām*). Entretanto, os termos não dão conta de suas funções. Segundo Paffenroth, os escribas eram, de forma geral, “pessoas que sabiam ler e escrever” e que mantinham “registros militares, governamentais, legais e financeiros”, papéis encontrados nas mais

²⁶ MEEKS, C. Priesthood. In: BARRY, J.D.(Org.). *Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham, 2016.

²⁷ Os argumentos seguem três fontes: HENSHAW, R. A. Priesthood, Israelite. In: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. (Orgs.). *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 1081–1083. REHM, M. D. Levites and Priests. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. p. 297–310. MEEKS, 2016.

antigas referências bíblicas a eles (p.ex. Jz 5.14; 2Sm 8.17; 1Rs 4.3; 2Rs 12.10; 18.18; 22.3, 12; Jr 36.10)²⁸.

Geralmente estavam situados no templo ou palácio, centros que os financiavam²⁹. Eram educados nos templos, embora a prática pareça ter sido individualizada, como alguns textos indicam (Sl 119.99-100; Pv 5.12-14; Is 50.4). Eram, em último caso, intelectuais que escreviam para intelectuais. A leitura e contagem era o primeiro estágio e, depois, no Antigo Oriente Próximo, haviam diversas especializações, como astrologia, exorcismo, adivinhação, cura e canto ritual.

É possível que fosse um ofício partilhado por mulheres. Enquanto no Antigo Oriente Próximo as princesas aprendiam a escrita para cultivo pessoal³⁰, em Israel alguns defendem que existiam clãs de escribas no pós-exílio, as *Soferet*, das listas de repatriados³¹. Entretanto, é provável que o terminativo seja masculino, apesar da semelhança com finais femininos³². Criou-se uma fissura e rivalidade entre escribas (sábios) e sacerdotes (santos)³³, ao tornar-se uma religião com o livro por centro³⁴, os escribas foram elevados à uma posição proeminente, pela responsabilidade de ensinar ao povo (2Cr 17.10). É nesse ambiente que se tornaram “pregadores”.

Nesse aspecto, Esdras foi o escriba-sacerdote fundacional no pós-exílio. Ele conseguiu, sob autoridade persa (Ed 7.26), fazer com que as duas profissões comungassem (Ed 7.1-7), sendo encarregado da comunicação. O Livro de Neemias (8.2-8) coopera à compreensão da pregação escribal. Esdras, chamado escriba (heb. *sōpēr*, v.1) e sacerdote (heb. *kōhēn*, v.2), traz a Torah frente ao povo, lendo-a (heb. *qr'*, v. 3) e explicando-a ou traduzindo-a (heb. *prš*, v. 8). Esse papel é demonstrado também por Ben Sirac, que em seu elogio fala do escriba como homem que estuda a Torah para trazê-la explicá-la ao público (Eco 38.24-39.11). Esse papel central desempenhado lhes atribuiu poder sócio-religioso no período Hasmoneu (cf. 1Mac 7.12; 2Mac 6.18-20), papel que ainda exercem nos tempos do Novo Testamento (Mt 23.2).

Perspectivas preliminares

Em suma, os profetas parecem ter desempenhado o papel de porta-vozes de divindades com maior riqueza de formas. Sua comunicação não era apenas oral, mas também por ações simbólicas e, até mesmo, na inovação do silêncio (Ez 4; 5; 12; 37). Seu discurso estava marcado pelos ambientes dos quais saíam. Os sacerdotes, por sua vez, carregavam uma forma de comunicação estereotipada, voltados à instrução (heb. *yrh*), especialmente ritual (2Rs 17.27-28), além de

²⁸ PAFFENROTH, J. Scribes. In: FREEDMAN, D.N.; MYERS, A.C.; BECK, A.B. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 1173.

²⁹ TOORN, K.V.D. *Scribal Culture and the Making of Hebrew Bible*. Cambridge: Harvard, 2007. p. 82.

³⁰ TOORN, 2007, p. 55, 76.

³¹ Cf. Ed 2.55; Ne 7.57, que mencionam os “filhos das Soferet” (*bēnē-hassōperet*). Cf. SCHROER, Silvia. A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: ASTE/CEBI/Sinodal, 2008. p. 128.

³² JOÛON, P.; MURAOKA, T. *A grammar of Biblical Hebrew*. Roma: PIB, 2006. p. 244

³³ Visível na oposição entre levitas e sadoquitas, onde os primeiros são relegados a cargos inferiores no Segundo Templo. Levitas teriam se tornado juristas intérpretes da Torah em Crônicas (cf. 2Cr 17.9-10). Veja um exemplo da disputa em Ez 44.10; 23-24. O embate toma outras direções, não somente sacerdotais, mas de aspiração governamental, caso aceitemos a hipótese de Schofield e VanderKam, de que os Hasmoneus eram sadoquitas. Cf. SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, James C. Were the Hasmoneans Zadokites?. *Journal of Biblical Literature*, v. 124, n. 1, p. 73-87, 2005.

³⁴ Sobre a Torah como objeto de culto no pós-exílio, veja: CARDOSO, S. K. Religião do livro, não da leitura: concepções da Torá no Israel Antigo. *Pistis Praxis*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 329-350, jan./abr. 2017b.

abençoarem o povo (Dt 10.8; Nm 6.24-26). Os escribas tomaram essa posição no pós-exílio, quando a Torah se tornou centro de culto e a explicação passou a necessitar de suporte especializado.

Quais eram os locais e público dos cultos?

Descrever os responsáveis pela palavra na Bíblia, entretanto, apenas revela aqueles que sobreviveram às ideologias, camadas editoriais e ao tempo. É necessário perceber os locais de culto para ver as múltiplas retóricas nos tempos do Antigo Testamento. As novas pesquisas sobre a História da Religião de Israel têm percebido especialmente a estratificação e pluralidade da religião israelita³⁵. Nesse ínterim, o estudo mais significativo de locais de culto foi realizado por Rüdiger Schmitt que, na obra conjunta com Rainer Albertz³⁶, tentou notar a religião israelita “doméstica”, criando uma tipologia de locais e aparatos cúlticos, a partir do estudo dos sítios arqueológicos³⁷. A seguir, extrapolamos o estudo de Schmitt e o cruzamos com a exegese, distinguindo: (a) oficiante/público de culto; (b) local de culto; (c) prática ritual (bíblica?); (d) textos possivelmente relacionados; (e) possíveis práticas/gêneros de pregação.

I. Culto doméstico

Oficiante e Público: família nuclear; família estendida.

Local: (A) casa; (B) santuários domésticos.

Prática: rituais (libação, sacrifício, nascimento, morte, passagem)

Textos: Gn 22.1-19; Jz 11.29-40; 29.31s; Ex 20.8s

Pregação: litúrgica³⁸; instrução; ais; bênção/maldição; genealogia etc.

O culto doméstico parece ter sido um culto dos assuntos da vida privada: doenças, funerais, infertilidade, gravidez e nascimento³⁹, além de uma relação com a alimentação⁴⁰ e deuses da casa (heb. *tērāpîm*? Cf. Gn 31; 1Sm 19). O culto era intimamente ligado ao contexto clânico. Os materiais principais encontrados no ambiente doméstico, separados no canto das residências ou em edificações especiais fixas, era a conjunção de objetos de alimentação (pratos, jarras etc), utilitários (flechas etc) e cúlticos (estatuetas, *massebot*, etc)⁴¹. É provável que, além dos rituais diários e sazonais, ritos de passagem fossem realizados, como de nascimento (Lv 12), transição à vida adulta

³⁵ Hoje, é difícil aceitar sem restrições ao binômio “religião popular” versus “religião oficial”. A distinção veio da obra de Albertz e teria sido retrabalhado por Ziony Zevit, que distinguiu as categorias sociais e estratos cúlticos. Veja, p.ex., UEHLINGER, Christoph. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient Israelite religion in its southern Levantine setting. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, v. 4, n. 1, p. 1-24, 2015. Sobre Albertz e Zevit: ALBERTZ, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. 2 vols. London: John Knox, 1994; ZEVIT, Z. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. New York: Continuum, 2001.

³⁶ ALBERTZ, R.; SCHMITT, R. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.

³⁷ SCHMITT, R. A typology of Iron Age Cult Places. In: ALBERTZ, R; NAKHAI, B. A.; OLYAN, S. M.; SCHMITT, R. (Eds.). *Family and Household Religion: toward a synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014. p. 265-286.

³⁸ Ao mencionarmos “pregação litúrgica”, queremos remeter aos atos performatizados e proferidos em função dos rituais exercidos que mantém forma e/ou sequência estereotipadas.

³⁹ A nomeação dos filhos pela mulher, p.ex. (Gn 29.31ss; Is 43). ALBERTZ, R. Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings. In: BODEL, J.; OLYAN, S.M. *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2008 [ebook]. ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 506-609.

⁴⁰ MEYERS, Carol. Household Religion. In: STAVRAKOPOULOU, F.; BARTON, J. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. p. 118-134.

⁴¹ DEVER, W. G. *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel: Where Archaeology and the Bible Intersect*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012. p. 278.

(Gn 22.1-19; Jz 11.29-40) e morte (Gn 49.30-32; 2Sm 21.12-14)⁴². Não haveria, no ambiente, oficiantes especializados de culto, ao que se sugere que os próprios membros da família performatizassem os ritos, tendo lugar central a figura matriarcal. O discurso, aparentemente, estava conectado às histórias de origem de tais ritos (p.ex., Jz 11.39-40; Ex 12.26-27) e aos acontecimentos do ciclo de vida.

II. Culto em locais trabalho

Oficiante e Público: família nuclear; família estendida.

Local: (A) casa; (b) local de trabalho.

Prática: rituais (libação, sacrifício), música

Textos: Ex 23.14-17; Lv 23.4-25; Dt 16.1-17

Pregação: ligada à produção; louvor; oração/petição; calendário etc.

Alguns vestígios cúlticos característicos de ambientes domésticos em áreas produtivas sugerem que ritos eram realizados nos locais de trabalho dos israelitas do Ferro I/II. Esses artefatos encontrados geralmente são vasilhames para libação ou utensílios zoomórficos para armazenagem e transporte de líquidos. Outros itens, como bancos, podem sugerir a presença de ritos fixos. É particularmente interessante a presença próxima a locais de produção de azeite.⁴³ Talvez, as festas ligadas à produção, que depois foram centralizadas no Templo, antes fossem performatizadas em locais de trabalho⁴⁴. O festival dos “pães asmos” possivelmente era ligado à colheita da cevada em seu formato primitivo (p.ex., Ex 12.14-17) e o Pentecostes congregava pessoas de diferentes estratos sociais, possivelmente para celebrar (Rt 3-4; Dt 16.14⁴⁵). É possível, portanto, que houvesse música e alimentos celebrativos. Uma categoria de salmos, talvez reflita tal tradição, aqueles chamados *mzmwr*, que em nossas traduções são traduzidos por “salmo” (do gr. *psalms*). Já foi sugerido⁴⁶ que a etimologia do termo venha da raiz *zmr*, que significaria “colher” (Lv 25.3; Is 5.6). Talvez, o termo reflita canções que seriam utilizadas em festivais de colheita.

III. Santuários de vizinhança

Oficiante e Público: família estendida; vizinhança.

Local: santuário similar ao doméstico, sem quartos; tamanho médio.

Prática: rituais (libação, alimentos, ofertas)

Textos: 1Sm 9.22?

Pregação: litúrgica; oração/petição; aliança; juramento; sabedoria etc.

Cultos em santuários de vizinhança provavelmente eram celebrados em instalações conectadas arquitetonicamente a casas, tendo bancos e plataformas típicas de santuários. Schmitt supõe que tais rituais, por serem menores e, possivelmente, abrigarem apenas 10 pessoas, fossem de estratos sociais superiores, provavelmente para servir a pessoas de nível acima daquelas do culto doméstico ou industrial.⁴⁷ É difícil precisar, pela escassez de materiais, quais ritos eram desempenhados, se eram ligados apenas à colheita ou se tinham outras funções sócio-religiosas. A

⁴² ACKERMAN, S. Women’s Rites of Passage in Ancient Israel: Three Case Studies (Birth, Coming of Age, and Death). In: ALBERTZ, R; NAKHAI, B. A.; OLYAN, S. M.; SCHMITT, R. (Eds.). *Family and Household Religion: toward a synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014. p. 1-32.

⁴³ ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 228-229; SCHMITT, 2014, p. 270-271.

⁴⁴ Entretanto, num nível ainda primitivo, é possível que tais rituais fossem exercidos nas casas (Ex 12.3).

⁴⁵ SCHIPPER, J. *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*. AYB7D. New Haven; London: Yale, 2016. p. 137.

⁴⁶ KRAUS, H. J. *Psalms 1-59*. CCS. Minneapolis: Fortress Press, 1988, p. 22.

⁴⁷ ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 229-230.

presença de utensílios de bebidas e comidas sugerem ingestão de alimentos. Talvez, haja ligação com o imaginário de 1Sm 9.22-24. Entretanto, a designação *bāmā* (v. 25) e a difícil busca por seu significado⁴⁸ dificultam uma associação mais precisa.

IV. Culto com/aos os mortos

Oficiante e Público: família estendida; necromante (profetiza?).

Local: tumbas; grutas; tamanho médio.

Prática: rituais (alimentos, ofertas), oráculos

Textos: Dt 26.14; Eco 7.33; 1Sm 20; 28; Ez 13.17-23

Pregação: litúrgica; memórias; oráculos; lamento.

É provável que práticas necromânticas e culto aos ancestrais fossem praticados na sociedade israelita, nas mais diversas épocas. Os diversos elementos nas tumbas sugerem tal prática, além dos ossos humanos em el-Jib, por exemplo, haviam nas tumbas jarras feitas localmente, lamparinas, estatuetas zoomórficas, jóias, artigos domésticos, escaravinhos e selos⁴⁹. Em Hazor, foi encontrada uma máscara, provavelmente para necromancia⁵⁰. Os textos bíblicos, nesse caso, ajudam a elucidar a questão. Tanto Dt 26.14 quanto Eco 7.33 falam da alimentação aos mortos, que seria proibida. Outros textos, entretanto, como 1Sm 20, um festival chamado curiosamente de *hōdeš*, parecem trazer o mesmo imaginário de culto aos ancestrais sem tantas censuras⁵¹. A consulta de Saul à “Senhora das Almas” (heb. *ba’ālat-’ōwb*), parece refletir a prática de consulta, praticada até o pós-exílio (Ez 13.17-23). A fala, portanto, parece ter sido oracular ou ligada à alimentação dos ancestrais.

V. Santuários de vilarejo

Oficiante e Público: vizinhança; cidadãos; sacerdotes menores.

Local: (A) santuários; (B) lugares a céu-aberto; (C) portões

Prática: rituais (libação, alimento, ofertas, jurídicos)

Textos: Dt 21.18; 25.7/Rt 4; Jz 17.10; 1Sm 16

Pregação: litúrgica; alianças/acordos; contendas etc.

A diferença entre os santuários de vilarejos para os santuários de vizinhança é que os primeiros eram estruturas independentes, geralmente conectados a *maššebot* (heb. pedras de culto), plataformas e bancos, além de altares pequenos, cálices, tigelas de comida e estatuetas votivas de animais e seres humanos. Os modelos mais proeminentes talvez sejam os santuários em portões e a céu aberto, com parafernália cültica.⁵² É possível que tais locais servissem para serviços de purificação e rituais sociais por sacerdotes nas maiores cidades⁵³, talvez, em vilarejos menores, sacerdotes fossem contratados para performatizar ritos por famílias da região (Jz 17.7-8; 1Sm 16) e é possível que anciãos tivessem parte em algum estágio de desenvolvimento (Rt 4.1-12; Dt 21.18; 25.7). O enfoque ainda estaria, nesse nível, na família estendida e vizinhança. O discurso seria voltado ao rito religioso e jurídico.

⁴⁸ CARDOSO, S. K. Materialidade do culto israelita pré-exílico: análise exegética, arqueológica e iconográfica de alguns objetos de culto. *PLURA*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 147-153, 2016.

⁴⁹ BLOCH-SMITH, E. *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*. Sheffield: Sheffield, 1992. p. 168.

⁵⁰ ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 471.

⁵¹ TOORN, K.V. D. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. SHCANE 7. Atlanta: SBL Press, 1996. p. 49-51.

⁵² SCHMITT, 2014, p. 272-274.

⁵³ SCHMITT, 2014, p. 273.

VII⁵⁴. Santuários Regionais

Oficiante e Público: cidadãos; sacerdotes.
Local: (A) céu aberto; e (B) santuários/tempos.
Prática: rituais (libação, sacrifício, ofertas), música
Textos: Lv 17.4; 2Rs 16.4; Jr 2.2; Am 7.9; 1Rs 3.1-5; 1Sm 20.
Pregação: litúrgica; instrução; doxologias; exortação; lamento etc.

Os santuários regionais funcionavam além do alcance de cidades e vilarejos, servindo para comunidades oferecerem sacrifícios e ofertas. Para Schmitt, haviam dois subtipos: os de céu aberto, como o “Bull Site” para a região interiorana de Samaria e o Templo de Hathor, para os mineradores de Timnah; e os fechados, como o santuário-fortaleza de Arade, servindo como proteção ao deserto da Judéia. Por uma inscrição com as letras *qop-kap*, talvez significando *qōdeš kōhanîm* (heb. dedicado aos sacerdotes), possivelmente indicam pessoal especializado no culto da região. Outros objetos como estatuetas de pilar judeanas, um cavaleiro com cavalo e um leão foram encontrados perto do altar. Tanto os locais de culto a céu aberto, quanto os santuários cobertos continham *massebot*.⁵⁵ Os cultos a céu aberto, pela retórica posterior, são descritos no texto bíblico como locais de culto idolátrico (Lv 17.4; 2Rs 16.4; Jr 2.20), assim como os locais não centralizados de culto (talvez: Am 7.9; 1Rs 3.1-5). Embora a retórica desses locais possivelmente estivesse ligada ao sacrifício e oferendas (incensos, libações), é possível que também houvesse música. Em Arade há menção aos “filhos de Corá” (heb. *bn qrh*) no óstraco 49.2⁵⁶, que no texto bíblico são considerados musicistas do templo (2Cr 20.19; Sl 42; 44-49; 84-85; 87-88).

VIII. Santuários supra-regionais ou de estado

Oficiante e Público: oficiais; rei; sacerdotes.
Local: Templo em capital.
Prática: rituais (libação, sacrifícios, purificação), oráculos, música etc.
Textos: 1Rs 6-8; Ed 6.13s
Pregação: litúrgica; ordálio; instrução; oração/petição; louvor etc

Por santuários supra-regionais, haviam aqueles que serviam como templo principal de um estado.⁵⁷ Entretanto, o santuário de Jerusalém, o mais mencionado na Bíblia, só surge em fontes escritas, pela sua localização não poder ser escavada. No Reino do Norte, Schmitt menciona os tempos de Dã e Betel, entretanto, há dúvidas se eles realmente eram significativos na vida cültica norte-israelita. Aparentemente, o templo de Samaria, provavelmente de *ywhwh* em imagem taurina, contraposto ao rival Baal fenício, mantinha-se com destaque após o advento da dinastia Omrida ou sob Jeú. Em Jerusalém, possivelmente sob forma solar, *ywhwh* também era adorado, adotando o imaginário de Baal e El, anteriores na região⁵⁸. Os templos regionais possivelmente abrigavam não apenas sacerdotes especializados, mas também centros para escrita (em mais de um idioma, 2Rs 18.26) e, disso, produziam textos litúrgicos (Sl 15; 24.7-10) e textos de ensino (Sl 119)⁵⁹. Além disso, os textos demonstram uma estrutura organizada também com músicos (2Cr 34.13). Os ritos também eram realizados de forma estereotipada, litúrgica, como ordálios (p.ex., Nm 5.11-31)

⁵⁴ Não contemplamos “Santuários Palacianos”, número VI da tipologia. Apenas um santuário foi encontrado, não sugerindo padronização. Veja: ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 234; SCHMIT, 2014, p. 274.

⁵⁵ SCHMITT, 2014, p. 274-276.

⁵⁶ HEISER, M.S. (ed.). *Hebrew and Canaanite Inscriptions*. Bellingham: Lexham, 2008 [ebook].

⁵⁷ ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 237-238; SCHMITT, 2014, p. 276-277.

⁵⁸ RÖMER, T. *The Invention of God*. Cambridge: Harvard, 2015 [ebook]. Caps. 6-7.

⁵⁹ CARDOSO, 2017b.

Perspectivas preliminares

A relação entre ambiente de proclamação e prática comunicativa é subentendida desde Hermann Gunkel⁶⁰. Entretanto, as explorações sofriam das limitações exegéticas, que fazia com que os centros de escrita fossem vistos como únicos ambientes de proclamação possíveis. O que fizemos, portanto, foi relacionar os locais de culto da tipologia de Schmitt às suas possibilidades retóricas. Seguindo a numeração da tipologia de Schmitt, percebemos, entre outros elementos, que⁶¹: (I) narrativas patriarcais fazem mais sentido no ambiente da casa (Os 12.12-13!), assim como etiologias de ritos (Gn 22.1-19; Ex 12.26-27; Jz 11.29-40); (II) cultos em locais de trabalho lembravam agrupamentos alegres da colheita (Rt 3-4; Dt 16.14); (IV) culto em tumbas e grutas, com os mortos, lembravam discursos oraculares (1Sm 28; Ez 13.17-23) e alimentação aos mortos (Dt 26.14; Eco 7.33); (V) cultos em vilarejos (portões e lugares altos), fossem locais de sacrifício (Jz 17.7-8; 1Sm 16), de alianças e práticas jurídicas (Rt 4.1-12; Dt 21.18; 25.7); (VII) cultos em santuários regionais em locais ou fechados, teriam sacrifícios (1Rs 3.1-5) e música (2Cr 20.19); e (VIII) cultos em santuários supra-regionais ou estatais, além de liturgias mais elaboradas (Sl 15; 24.7-10) e textos de ensino (Sl 119), possuíam música (2Cr 34.13) e práticas jurídicas voltadas à pureza celebrativa (Nm 5.11-3). Infelizmente, nosso atual conhecimento não nos permite tratar dos locais III (santuários de vizinhança) e VI (santuários palacianos). Entretanto, naqueles que pudemos analisar, percebemos que as práticas retóricas eram desenvolvidas e estruturadas segundo a ordem social e necessidades religiosas, como proteção, prosperidade, justiça e bem-estar.

Perspectivas conclusivas

O que os tempos e textos do Antigo Testamento dizem sobre *como* comunicar? É possível extrair deles apontamentos úteis à prática homilética? Embora a síntese de pesquisa acima não corresponda à totalidade de retóricas cúltico-rituais do Antigo Israel no Ferro I/II, é possível perceber certa lógica organizadora entre imaginário e vida religiosa. Os locais de culto refletiam a estrutura social do Antigo Israel e a necessidade de permear as esferas da vida com conceitos religiosos, para proteção, prosperidade, justiça e bem-estar. É notável, nesse ínterim, que as estruturas familiares permeavam grande parte dos rituais, desde o estrato mais simples (o culto doméstico) até os estratos que atingiam o clã (santuários de vilarejos). Esse aspecto fez com que as práticas religiosas fossem conectadas ao ciclo da vida (nascimento, crescimento, morte etc) e da sociedade (produção, acordos, sabedoria etc). Acima desse estrato é que o aparato religioso estatal e/ou religioso entravam em cena, oferecendo instrução ritual segundo as preferências do chefe de estado, além de aglutinar movimentos e expectativas coletivas em forma de expressões de louvores e lamentos.

É nesse estrato superior que a maioria dos profetas, sacerdotes e escribas surgem. Sua presença maior nos textos bíblicos deve-se não à sua exclusividade na posse da palavra, mas na especialização necessária para redigir textos complexos, além da proximidade com centros de poder capazes de armazenar suas palavras e, por fim, pela própria necessidade teológica dos últimos editores do texto bíblico. Entretanto, mesmo nesse estrato superior especializado, as formas de comunicação eram diversas. Os profetas inovavam no silêncio e nos atos simbólicos, enquanto os sacerdotes não apenas instruíam quanto ao ritual, mas perpetravam bênção e os escribas surgiam como pessoal especializado na interpretação dos textos bíblicos.

⁶⁰ O primeiro a sistematizar a relação entre gênero (orais e literários) e lugar de expressão, *Sitz im Leben*. TUCKER, G. M. (org.). *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971. p. 2-7.

⁶¹ Numeração da tipologia acima. Os números III e VI não trazerem suficientes para a correlação.

Por fim, gostaria de ressaltar duas possíveis ligações com a homilética moderna: a ligação com a estrutura social corrente e o direcionamento à utopia almejada. Com relação à estrutura social, é importante notar que as formas do discurso nasciam nos ambientes da sociedade israelita, não lhes eram transplantadas divinamente. Embora manter-se ligado à tradição retórica (ou prosaica) cristã seja importante⁶², é igualmente benéfico trazer gêneros correntes para manter a relevância comunicacional do discurso, não apenas no conteúdo, mas nas novas *formas* de comunicação⁶³. Sobre o direcionamento utópico, é importante dizer que, sem clareza dos resultados esperados, a comunicação torna-se sem sentido. A inovação no discurso profético, p.ex., nascia da consciência de seu lugar na sociedade e da forma esperada de comunicação, aliada a um desejo específico de transformação política, religiosa ou social. Os profetas subvertiam a expectativa da forma comunicativa, renovando o interesse da audiência. Quem sabe esses paradigmas passados ajudem em pregações futuras?

Referências

ACKERMAN, S. Women's Rites of Passage in Ancient Israel: Three Case Studies (Birth, Coming of Age, and Death). In: ALBERTZ, R.; NAKHAI, B. A.; OLYAN, S. M.; SCHMITT, R. (Eds.). *Family and Household Religion: toward a synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.

AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ALBERTZ, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. 2 vols. London: John Knox, 1994.

_____. Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings. In: BODEL, J.; OLYAN, S.M. *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2008 [ebook].

_____.; SCHMITT, R. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.

ALLEN Jr, W. O. Introduction: The Pillars of the New Homiletic. In: ALLEN Jr, W. O. (Ed.). *The Renewed Homiletic*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

ALTER, R. *The Art of Biblical Poetry: Revised and Updated*. New York: Basic Books, 2011 [ebook]

ANDERSON, C. *TED Talks: The Official TED Guide to public speaking*. London: Headline, 2016.

ANDRÉ, G. Ecstatic prophecy in the Old Testament. In: HOLM, Nils G. (Ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982. Disponível em: <<https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/scripta/article/view/593>>. Acesso em 21 mar. 2017.

⁶² Afinal, a memória serve, na produção de sentido, como camada significante aos usuários. Veja: CARDOSO, R. *Design para um mundo complexo*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. Cap. 1.

⁶³ P.ex., novas mídias e movimentos comunicacionais. Respectivamente: CARDOSO, 2013, Cap.3; ANDERSON, C. *TED Talks: The Official TED Guide to public speaking*. London: Headline, 2016.

BARROS, D. P. “A comunicação humana”. In: FIORIN, J.L. (org.). *Introdução à Linguística: I. Objetos Teóricos*. São Paulo: Contexto, 2015.

BARTHES, R. *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BLOCH-SMITH, E. *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*. Sheffield: Sheffield, 1992.

CARDOSO, R. *Design para um mundo complexo*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CARDOSO, S. K. A três passos da morte: escavando o início da divinação israelita. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 22, n.1, jan./jun. 2017a, no prelo.

_____. Materialidade do culto israelita pré-exílico: análise exegética, arqueológica e iconográfica de alguns objetos de culto. *PLURA*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 147-153, 2016.

_____. Religião do livro, não da leitura: concepções da Torá no Israel Antigo. *Pistis Praxis*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 329-350, jan./abr. 2017b.

DEVER, W. G. *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel: Where Archaeology and the Bible Intersect*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

EDWARDS Jr, O. C. *A history of Preaching (1)*. Nashville: Abingdon Press, 2004 [ebook].

FLEMING, Daniel E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2012.

HAMILTON, D. L. *Homiletical handbook*. Nashville, TN: Broadman Press, 1992.

HEISER, M.S. (ed.). *Hebrew and Canaanite Inscriptions*. Bellingham: Lexham, 2008 [ebook].

HENSHAW, R. A. Priesthood, Israelite. In: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. (Orgs.). *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. *A grammar of Biblical Hebrew*. Roma: PIB, 2006.

KIRST, N. *Rudimentos de Homilética*. 5ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

KRAUS, H. J. *Psalms 1-59*. CCS. Minneapolis: Fortress Press, 1988.

MEEKS, C. Priesthood. In: BARRY, J.D.(Org.). *Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham, 2016.

MEYERS, Carol. Household Religion. In: STAVRAKOPOULOU, F.; BARTON, J. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

PAFFENROTH, J. Scribes. In: FREEDMAN, D.N.; MYERS, A.C.; BECK, A.B. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

PETERSEN, D. L. *The Prophetic Literature: An Introduction*. Louisville: John Knox, 2002 [ebook].

RAMOS, L. C. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REHM, M. D. Levites and Priests. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

ROBINSON, H. W. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. 3ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

RÖMER, T. *The Invention of God*. Cambridge: Harvard, 2015 [ebook].

SCHIPPER, J. *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*. AYB7D. New Haven; London: Yale, 2016.

SCHMITT, R. A typology of Iron Age Cult Places. In: ALBERTZ, R; NAKHAI, B. A.; OLYAN, S. M.; SCHMITT, R. (Eds.). *Family and Household Religion: toward a synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.

SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, James C. Were the Hasmoneans Zadokites?. *Journal of Biblical Literature*, v. 124, n. 1, p. 73-87, 2005.

SCHROER, Silvia. A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: ASTE/CEBI/Sinodal, 2008.

SICRE DÍAZ, J.L. *Introdução ao Profetismo Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

STULMAN, L. Prophetic Words and Acts as Survival Literature. In: SHARP, C. *The Oxford Handbook of the Prophets*. New York: Oxford, 2016.

TOORN, K.V. D. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. SHCANE 7. Atlanta: SBL Press, 1996.

_____. *Scribal Culture and the Making of Hebrew Bible*. Cambridge: Harvard, 2007.

TUCKER, G. M. (org.). *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.

UEHLINGER, Christoph. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient Israelite religion in its southern Levantine setting. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, v. 4, n. 1, p. 1-24, 2015.

ZEVIT, Z. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*. New York: Continuum, 2001.