



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E  
INTERCULTURALIDADE**

**GILMAR DE SOUZA BARBOSA VASCONCELOS**

**IMAGENS METAFÓRICAS DA TRANSITORIEDADE DA EXISTÊNCIA NO  
ECLESIASTES**

**CAMPINA GRANDE - PB**

**Março de 2015**

**GILMAR DE SOUZA BARBOSA VASCONCELOS**

**IMAGENS METAFÓRICAS DA TRANSITORIEDADE DA EXISTÊNCIA NO  
ECLESIASTES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Interculturais, na Linha de Pesquisa Literatura e Hermenêutica, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de mestre.

**Orientador:** Prof. Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães

**CAMPINA GRANDE – PB**

**Março de 2015**

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

V331i Vasconcelos, Gilmar de Souza Barbosa  
Imagens metafóricas da transitoriedade da existência no  
Eclesiastes [manuscrito] / Gilmar de Souza Barbosa Vasconcelos.  
- 2015.  
104 p.

Digitado.  
Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) -  
Universidade Estadual da Paraíba, Pró-Reitoria de Pós-Graduação  
e Pesquisa, 2015.  
"Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães,  
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa".

1 . Análise Literária 2. Morte 3 . Imagem Metafórica 4.  
Bíblia Sagrada - Literatura Teológica 5. Eclesiastes I. Título.

21. ed. CDD 801.95

**GILMAR DE SOUZA BARBOSA VASCONCELOS**


**IMAGENS METAFÓRICAS DA TRANSITORIEDADE DA EXISTÊNCIA NO  
ECLESIASTES**

Aprovada em 27 de março de 2015

**BANCA EXAMINADORA**

  
\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães – Orientador

  
\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Eli da Silva Brandão – Examinador interno

  
\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição – Examinador Externo

Aos meus pais-avós, Nilson Barbosa da Silva (*in memoriam*) e Maria das Neves Souza (*in memoriam*), pela dedicação e amor que tiveram a mim, DEDICO.

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos em primeiro lugar, ao meu Deus, por tudo o que me proporcionou, por ter me concedido forças para lutar a cada momento de adversidade e jamais desistir dos meus sonhos. A Ele todo louvor e glória para sempre! Pois sem Ele nada disso que vivo hoje seria possível.

A meus avós e pais, com muita honra, porque sempre lutaram para que eu tivesse o melhor possível e assim me proporcionaram os meios necessários para que pudesse caminhar e chegar hoje aqui.

A minha esposa Suely, que em breve estará me presenteando com outra grande vitória, nossa filha Yohanna Dináh. Te agradeço por ter me ajudado de maneira ímpar a superar a mim mesmo. Obrigado por suas palavras que me fizeram crescer, você sabe.

Aos meus amigos e companheiros de turma, principalmente, Huerto Luna e José Américo (Ceará), que sempre estiveram me ajudando e dispuseram-se a ler e corrigir minha pesquisa. Deus me abençoou com amigos como vocês.

A todos os professores e funcionários do PPGLI, especialmente a meu orientador prof. Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães, que aceitou me orientar como seu aluno mesmo conhecendo minhas limitações para caminhar em uma área diferente da minha formação de base; com a sua ajuda tenho superado todos os obstáculos, és um exemplo meu mestre!

Aos professores Dr. Eli Brandão e Dr<sup>a</sup>. Maria Goretti Ribeiro que, bondosamente, participaram de minha banca de qualificação e deram uma grande contribuição para que o texto tomasse a forma que hoje se encontra.

Aos irmãos Jurandir Henrique e sua esposa Selma, ao Pr. José Adjar da Silva e sua esposa Mirian que muito me ajudaram e fizeram crescer como pessoa. A “Tia Alice”, pelo carinho e incentivo quando ainda no começo acreditou em mim, e me fez acreditar também que seria possível mudar minha realidade, obrigado.

Finalmente agradeço a todos. Foram muitas as dificuldades, mas o Senhor Jesus me deu vitória em cada uma delas.

“Mais surpreendente, mesmo em face da tradição veterotestamentária, que é pouco explícita sobre a vida após a morte [...], é a dúvida quanto à imortalidade da alma. [...]. Esta dúvida (‘Quem sabe / se o sopro dos filhos do homem / sobe / para o alto’) é precedida por uma assimilação entre eles (hem), os homens, e os animais (*behêmá*; a palavra está no singular como um termo de comparação)...”.  
(HAROLDO DE CAMPOS).

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar as imagens metafóricas da morte no livro bíblico *Eclesiastes*, de autoria de Qohélet (ficcionalmente identificado como Salomão), buscando estabelecer uma compreensão hermenêutica que privilegie a poeticidade do texto, evidenciando, desta maneira, a relação entre teologia e literatura. Com esse objetivo, propõe-se a análise de algumas teses. No primeiro capítulo, acerca da Bíblia enquanto obra literária, o levantamento de dados histórico-literários estabeleceu-se através de autores como: Alter e Kermode (1997) e (2007); Auerbach (2013); Bloom (2009); Campos (1991) e (2000); Frye (2004) e (2013); Líndez (1999); Magalhães (2009); Ricoeur (1994, 2005, 2006, 2013) dentre outros. No segundo capítulo, prioriza-se o tema da existência e morte na *Tanakh* e articula-se o texto bíblico com as teses e reflexões de autores como: Gabel e Wheeler (2003); Gallazzi, *et al*, (1998); Wolff (2007) dentre outros. Por último, no terceiro capítulo, discorre-se sobre: Imagens metafóricas da morte. Neste ponto, observa-se que a obra (*Eclesiastes*) é marcada pelas reflexões existenciais feitas por Qohélet a partir de observações da transitoriedade da vida humana em seu cotidiano. O exame da vida e da existência, feito por Qohélet, o fez sentir a fragilidade de todo projeto humano. A tradição com sua doutrina retributiva não o convencem, pois a avaliou e constatou sua inveracidade. A única realidade que consegue enxergar é a de que ímpios e justos são tratados igualmente e que, todos, não passam de animais e como tais seres finitos, portanto, têm apenas um destino em comum: a morte. Afinal, o ser humano é “*hevel*” (vento), que é demonstrado através de imagens metafóricas, as quais percorrem, através de uma rede, toda a narrativa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eclesiastes, Existência, Imagens metafóricas, Morte.



## ABSTRACT

The objective of this thesis is to analyze the metaphorical images of death in the Bible book Ecclesiastes, authorship of *Qohélet* (identified with fictitious name for Solomon), seeking to establish a common understanding hermeneutics that favors the poetry of the text, showing, in this way, the relationship between theology and literature. With this objective, it is proposed that the analysis of theses. In the first chapter, about the Bible as literary work, the survey data historical-literary established by authors such as: Alter and Kermode (1997) and (2007); Auerbach (2013); Bloom (2009); Campos (1991) and (2000); Frye (2004) and (2013); Líndez (1999); Magalhães (2009); Ricoeur (1994, 2005, 2006, 2013) among others. In the second chapter, prioritizes the theme of life and death in *Tanakh* and articulates the biblical text with the theses and reflections of authors such as: Gabel and Wheeler (2003); Gallazzi, *et al*, (1998); Wolff (2007) among others. Finally, in the third chapter, discourses on: Images of metaphorical death. At this point, it can be seen that the work (Ecclesiastes) is marked by existential reflections made by *Qohélet* from observations of the transience of human life in his daily life. The examination of the life and existence, done by *Qohélet* made him feel the fragility of all human project. The tradition with its retributive doctrine not convincing, because the evaluated and found its untruth. The only reality that can visualize is that wicked and righteous are treated equally and that all, not just animals and as such finite beings, therefore, has only one common target: death. After all, the human being is "*hevel*" (wind), which is demonstrated through metaphorical images, which follow through a network, the entire narrative.

**KEYWORDS:** Ecclesiastes, Existence, Metaphorical Images, Death.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>12</b> |
| <br>   |           |
| <b>CAPÍTULO 1: A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA.....</b>   | <b>17</b> |
| <br>   |           |
| 1.1. A leitura da Bíblia enquanto literatura .....   | 17        |
| 1.2. Encontro entre: teologia e literatura .....   | 18        |
| 1.3. A Bíblia como “o grande código” da literatura ocidental .....                                 | 21        |
| 1.4. Robert Alter: técnicas fundamentais para uma leitura eficiente da narrativa bíblica .....     | 24        |
| 1.5. O paralelismo na poesia hebraica bíblica .....  | 30        |
| 1.6. O processo metafórico .....   | 35        |
| 1.7. A relação entre metáfora e símbolo .....  | 41        |
| 1.8. O Eclesiastes na crítica literária .....  | 44        |
| 1.8.1. Pressupostos literários do Eclesiastes na obra de Haroldo de Campos                         | 47        |
| 1.8.2. As contribuições de Harold Bloom para uma pesquisa teológico-literária do Eclesiastes ..... | 53        |
| <br>   |           |
| <b>CAPÍTULO 2: EXISTÊNCIA E MORTE NO <i>TANAKH</i>.....</b>  | <b>56</b> |
| <br>   |           |
| 2.1. O conceito de morte na tradição judaica Pré-exílica .....                                     | 56        |
| 2.2. Influências externas sobre o conceito de morte no pensamento judaico Pós-exílico .....        | 60        |
| <br>   |           |
| <b>CAPÍTULO 3: IMAGENS METAFÓRICAS DA MORTE EM ECLESIASTES..</b>                                   | <b>70</b> |

|  |           |
|--|-----------|
| 3.1. Símbolos e metáforas da morte .....                     | 73        |
| 3.1.1. O sentido metafórico do Sol em Eclesiastes .....      | 75        |
| 3.1.2. O vento: símbolo-metafórico da existência fugaz ..... | 82        |
| 3.1.3. A metáfora das águas .....                            | 86        |
| 3.2. Existência e finitude em Eclesiastes .....              | 89        |
| <br>   |           |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                            | <b>95</b> |
| <br>   |           |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>                                    | <b>98</b> |

## INTRODUÇÃO

A Bíblia é uma obra essencial para a compreensão da literatura mundial, esse é o pensamento de Northrop Frye (1912 – 1992), crítico literário canadense que reconhece a importância do conhecimento bíblico, principalmente para a literatura inglesa. Segundo o autor, é necessário fazer uma leitura da Bíblia, procurando destacar seu aspecto literário e sua importância na formação da cultura e literatura ocidental. (Cf. Frye, 2004, p. 11).

Ainda quanto à importância da Bíblia, enquanto obra literária ressalta o poeta inglês William Blake (1757 – 1827) que a Bíblia é “[...] o ‘Grande Código’ da arte (da literatura) ocidental, [...]” (CAMPOS, 1991, p. 18). Desse modo, adentrar ao estudo bíblico procurando enfatizar o seu aspecto literário conduz consequentemente a observação de seus inúmeros gêneros literários como a poesia, oráculos, provérbios, pensamentos, sabedoria, entre outros, esses de fundamental importância para a literatura.

Conforme os teóricos citados anteriormente é impossível não constatar a influência da Bíblia em diversos textos literários. Como observa Frye, essa influência está presente nas obras de Milton e Blake e da mesma maneira ao fazermos uma leitura da Bíblia, logo constatamos a sua riqueza poético-literária em todos os seus enredos, tramas e narrativas. Esse é um dos motivos que tem despertado o interesse da crítica literária pelos textos bíblicos, bem como, o de teólogos e estudiosos da Bíblia por teorias literárias nos últimos anos, tornando o texto bíblico objeto de estudo tanto teológico como literário na academia.

Sendo assim, o diálogo entre a Bíblia e a literatura pode ser observado em grande parte das obras produzidas não só no ocidente de forma geral, mas também no contexto português-brasileiro. Por isso, escritores que têm suas obras consideradas como “clássicos da literatura” demonstram claramente essa influência através das narrativas de seus textos e de suas personagens. É o caso do escritor português José Saramago (1922 – 2010) que nomeou um de seus livros com o título “*Caim*”, em referência ao

irmão assassino de Abel. Esses personagens aparecem na narrativa bíblica no início do livro de Gênesis.

No contexto da literatura brasileira temos o escritor Machado de Assis (1839 – 1908) que intitula uma de suas obras de “*Esaú e Jacó*”, uma referência direta aos irmãos “inimigos” da narrativa bíblica, também no livro bíblico de Gênesis. Na poesia, Carlos Drummond de Andrade (1902 -1987), com muitos de seus poemas, demonstrou claramente a influência recebida da Bíblia, especialmente no poema: “Os ombros suportam o mundo” em que a intertextualidade presente no poema remete o leitor que possui algum conhecimento bíblico diretamente para o livro de Eclesiastes, pois evidencia com muita ênfase a temática do tempo. Esses são apenas alguns exemplos dos inúmeros que se poderiam citar acerca da influência da Bíblia enquanto literatura.

O livro de Eclesiastes, em particular, apresenta-se como uma obra ímpar da literatura bíblica, com uma gama enorme de pensamentos e análises reflexivas acerca da existência, abarcando em seu bojo uma diversidade de gêneros literários dentre os quais o principal será o “gênero de ‘pensamentos’”. (Cf. Líndez, 1999, p. 55).

O Eclesiastes, cujo autor, o narrado/personagem Qohélet, discute as questões relacionadas à existência humana (Ec 1: 3) “debaixo do sol”, (tal expressão “debaixo do sol” mostra a abrangência de seu pensamento, mesmo o livro sendo relativamente curto, pois dispõe apenas 12 capítulos e 222 versículos), faz uma análise existencial a partir de temas como: política, sociedade, religião, sabedoria, vida, morte, felicidade, trabalho, etc., dessa forma, o livro de Eclesiastes torna-se um dos mais intrigantes de toda a Bíblia sendo inclusive questionado quanto a sua canonicidade, pois de forma geral não contém em seu bojo uma teologia afirmativa acerca da tradição, mas à medida que vai citando o pensamento teológico vigente na sociedade judaica da época expõe em seguida uma crítica contundente, em alguns momentos, bastante severa, contra determinados ensinamentos como é o caso da doutrina retributiva. (Cf. Líndez, 1999, p. 84).

No campo das produções literárias em torno da obra de Qohélet existe no ocidente uma gama muito grande de escritores, destaque para o espanhol José Vílchez Líndez (1928 -), que escreveu a obra *Eclesiastes ou Qohélet*

(1994) na qual faz uma análise literária detalhada acerca do livro de Eclesiastes, destacando principalmente os temas existenciais que são apresentados no livro e dentre eles o que mais angustia o Qohélet, a morte.

Podemos acrescentar ainda o relevante trabalho do crítico norte-americano Harold Bloom (1930 -) que em seu livro: *Onde Encontrar a Sabedoria?* (2009), destaca a importância do livro de Eclesiastes para a literatura mundial e constata a pertinência das reflexões feitas por Qohélet acerca da existência humana. Essa constatação baseia-se principalmente a partir de sua própria experiência de quase morte, quando pôde vivenciar a tese de Qohélet sobre a fragilidade da vida e a iminência da morte.

No Brasil tem-se um relevante trabalho do escritor e crítico literário Haroldo de Campos (1929 – 2003) que se destaca com a escrita do livro *Eclesiastes* (1991), onde além de fazer uma análise crítica levando em consideração a fortuna crítica existente acerca deste livro bíblico, faz ainda, uma tradução direta do hebraico para o português na qual procura manter o máximo possível das características do texto hebraico, numa tentativa de preservar toda a poeticidade do texto bíblico.

A análise dessa diversidade de pensamentos e de gêneros literários, no conjunto do livro, é propícia para uma abordagem teológico-literária, contudo, temos a pretensão de explorar mais efetivamente o tema existencial acerca da morte no Eclesiastes. Como essa ideia aparece no livro? De que forma o contexto social influencia a maneira como Qohélet a apresenta? Quais os aspectos da morte que se destacam: positivo ou negativo? Finalmente o que representa a morte em termos existenciais? São essas as questões que motivam nosso trabalho.

Obviamente não se tem a pretensão de esgotar todas as possibilidades de leituras e interpretações da obra, no entanto, pretende-se ao menos apresentar o entrecruzamento do texto bíblico com outros textos da própria Bíblia (intratextualidade) e com textos exteriores (intertextualidade); (Cf. Campos, 2000, p. 96, 104) e ainda o aspecto narrativo de Qohélet que se baseia fundamentalmente em uma forma introspectiva de reflexão. Isto pode ser evidenciado no fluxo de consciência do personagem, que se efetiva no modo como o diálogo acontece, sempre consigo mesmo tomando forma de monólogo ou solilóquio.

Dentre os muitos gêneros literários que estão presentes no livro, para o propósito dessa dissertação, o gênero de “pensamentos”, tal qual, Blaise Pascal (1623 – 1662) parece ser o mais adequado, ainda que não seja exclusivo, tendo em vista que quanto ao tema central em discussão: “a morte”, nada se pode saber acerca dela concretamente como pensava Epícuro (341 a.C. – 270 a.C.), pois nunca temos um encontro pessoal, assim a medida que estamos vivos, ela não se faz presente, e quando ela finalmente se apresenta já não estamos mais aqui. (Cf. Epícuro, 1985, p. 28 – 63). Resta-nos apenas experiênciá-la, enquanto pensamento de morte, e é justamente isso que Qohélet faz.

Partindo da abordagem de Qohélet quanto ao tema da morte, o livro de Eclesiastes se torna o principal *corpus* para este trabalho dissertativo por três motivos importantes: 1) reflete sobre o sentido teológico da morte; 2) apresenta imagens, símbolos e metáforas através de figuras de linguagem que atestam o significado da morte revelando assim o seu aspecto literário; 3) é rico em detalhes quanto à tradição religiosa e seus ensinamentos de sabedoria, os quais são colocados em xeque em Eclesiastes.

A presente dissertação é resultado de uma busca constante dos elementos presentes nas fronteiras da literatura e da religião, tais como: narrativas, metáforas, símbolos, imagens, poesia, música, etc., que constituem um elo entre literatura/sagrado e sagrado/literatura com destaque em especial para as relações entre a literatura e a Bíblia.

Assim, estruturalmente, essa dissertação discutirá e analisará a Bíblia enquanto obra literária, levando em consideração o uso da Bíblia Judaica (Tanakh), principalmente o livro de Eclesiastes objeto central da análise, em três capítulos. No primeiro capítulo trataremos do aspecto literário do texto bíblico, por isso este recebeu como título: A Bíblia como obra literária. Abordaremos o tema a partir da análise de teóricos e obras literárias que atestam a literariedade da Bíblia, sendo os mais destacados: Northrop Frye, Haroldo Bloom, Haroldo de Campos, John Gabel, Charles Wheeler, Robert Alter e José V. Líndez.

Nos subcapítulos contemplaremos os pressupostos literários da Bíblia na obra desses e outros autores que reconhecem na Bíblia um livro singular da literatura mundial.

O segundo capítulo abordará a temática: Existência e morte no *Tanakh*.

Os subcapítulos trarão uma análise sobre como o conceito de morte era compreendido na comunidade judaica Pré e Pós-exílico.

No terceiro capítulo tratar-se-á sobre: Imagens metafóricas da morte em *Eclesiastes*.

Os subcapítulos abordarão ainda o aspecto teológico e literário em que o conceito de morte se apresenta no *Eclesiastes* através do uso de recursos literários como a metáfora, e as imagens simbólicas.

Nossa análise, certamente, também destacará os conflitos intrapessoais de Qohélet, seu pessimismo diante da existência, sua maneira singular, entre os livros bíblicos, de ver a vida e sua reação diante do inevitável: a morte. Assim esse capítulo é fulcral para uma compreensão equilibrada da temática proposta, pois se deterá basicamente no tema da dissertação e analisará mais detalhadamente como ele percorre o pensamento de Qohélet em todo o livro de *Eclesiastes*, isso será possível através da análise de algumas metáforas do livro.



## **CAPÍTULO 1 – A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA**

### **1.1. A Leitura da Bíblia enquanto literatura**

A leitura da Bíblia, por muito tempo, esteve restrita ao meio religioso, principalmente no período medieval. Nessa época a educação, destinada exclusivamente as pessoas de posses, tornava-se de difícil acesso para as camadas mais pobres da sociedade, era praticamente impossível encontrar um camponês que soubesse ler e escrever, isto, já seria por si só, uma barreira praticamente intransponível para que a Bíblia pudesse ser lida por todos. Mas ainda tínhamos outros obstáculos como o uso da língua latina (considerada sagrada pela igreja) nas leituras bíblicas e celebrações, e a proibição da leitura da Bíblia para o povo comum, pois só a autoridade eclesiástica “Magistério” teria capacidade para interpretá-la corretamente. (Cf. Lienhard, 1998, p. 274 – 283).

Diante desse cenário de restrições, a leitura da Bíblia enquanto obra literária da cultura ocidental, jamais poderia ser imaginada (ao menos enquanto texto em um suporte como o livro), todavia, era possível ter algum contato com suas narrativas, ainda que de forma limitada, através de imagens e esculturas usadas pela igreja para transmitir sua mensagem aos leigos. Porém com a Reforma Protestante no século XVI, baseando-se na declaração de Lutero de que “Os bispos, os concílios e os papas podem errar e erram”, inclusive em relação à interpretação das Escrituras; cada cristão passa a partir de então, por si mesmo, a ler e interpretar a Bíblia, pois ela é suficientemente clara, segundo Lutero, para ser entendida por qualquer um.

Para facilitar o acesso à Bíblia, Lutero a traduziu para o idioma alemão, de maneira que as poucas pessoas que sabiam ler pudessem fazê-lo em sua própria língua. E, além da tradução da Bíblia, também escreveu diversos comentários bíblicos que eram lidos para o povo, para que todos pudessem ter acesso as Escrituras.

Posteriormente, com o avanço do conhecimento e da imprensa, a Bíblia tornou-se um livro popular, (ao menos nas nações ocidentais), e de fácil acesso ao público de todas as classes sociais, de maneira que passou a ser cada vez mais influente na educação, cultura, literatura, música, poesia e artes

em geral. Como veremos a partir do pensamento dos escritores: Northrop Frye, Haroldo Bloom, Haroldo de Campos, John Gabel, Charles Wheeler, Robert Alter e José V. Líndez. Jack Miles, entre outros.

Precisamos, no entanto, deixar claro que a leitura da Bíblia, enquanto obra literária abre mão de quaisquer “preconceitos” em relação a esse livro e passa a tratá-lo como qualquer outro. Sendo assim, não existe “leitura sagrada” “Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas [...] concretas. Como todos os outros autores, [...] usaram suas línguas nativas e as formas literárias então disponíveis...” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 17).

## **1.2. Encontro entre: teologia e literatura**

Uma pesquisa séria acerca do tema proposto precisa ser subsidiada por teses que sejam firmes em suas convicções. Em busca de uma obra que fundamentasse em nosso contexto a proposta de que é possível uma abordagem literária do texto bíblico, encontramos subsídio no livro *Deus no Espelho das Palavras. Teologia e Literatura em Diálogo* (2009) de Antônio Carlos de Melo Magalhães. Tendo em vista que a aceitação da Bíblia, enquanto obra literária fora questionada em alguns momentos da história da crítica literária, quanto à sua legitimidade, por exemplo, faz-se necessário considerar que para muitos críticos, a Bíblia sempre foi e será o “livro da religião”, não é esta, porém, a visão de Magalhães ao refletir sobre o tema: “A Bíblia como obra literária” (MAGALHÃES, 2009, p. 127).

Segundo Magalhães, a análise das teses de autores como: Hans-Peter Schmidt; Jan Assmann; Harold Bloom; Jack Miles; Robert Alter; Northrop Frye, dentre outros, leva-nos à consideração de que apesar da diversidade existente entre eles, tanto dos textos escolhidos para aplicação de suas teorias, bem como também de pressupostos hermenêuticos, é possível observar algumas teses em comum, as quais certamente legitimam o estudo da Bíblia enquanto texto literário. Vejamos algumas dessas teses:

1) A Bíblia é interpretada como obra literária, o que implica lê-la a partir de teorias literárias apropriadas, levando em conta tramas, personagens, estética, densidade narrativa etc. Obviamente esta abordagem ou se distancia de pressupostos teológicos confessionais, cuja característica central é o uso do texto bíblico para confirmação de determinadas crenças da religião, ou dialoga com a tradição teológica enquanto tradição hermenêutica no Ocidente. A rejeição ao trabalho teológico ou inclusão da hermenêutica teológica se dá sempre a partir de teorias literárias específicas, tendo como base a Bíblia como obra literária. 2) A Bíblia é lida em sua pluralidade de narrativas, mas a partir de certa continuidade que existe nas 'biografias' de personagens, algo importante para boa parte da literatura. Um dos pressupostos é que a Bíblia é rica e plural. Nela não encontramos personagens repetitivos, todos são marcados pela intensidade e pela diversidade de ações. Mas isso não tira certa continuidade, o que faz parte das técnicas narrativas sobre personagens: eles podem oscilar em sua trajetória, mas sempre haverá continuidades. 3) A Bíblia é considerada obra basilar da literatura ocidental, emprestando-lhe temas, técnicas, personagens fortes, tramas sucintas cheias de suspense e criatividade, ao contrário de outra obra basilar da literatura ocidental, os textos de Homero, pelo fato de este ser detalhista na descrição das personagens e das ações. [...] 4) Deus é personagem literário que, como qualquer outro personagem, cresce ou diminui à medida que dialoga com outros personagens. O importante aqui é explorar a densidade deste personagem em diálogo com outros. Ele pode crescer ou diminuir conforme as falas e as interlocuções, podendo até mesmo significar que a emancipação das personagens humanas esteja intimamente atrelada ao desaparecimento de Deus em algumas das narrativas bíblicas. Uma das técnicas de composição deste personagem foi a inclusão de identidades de outros personagens divinos em um único: o Deus de Israel. [...]. (MAGALHÃES, 2009, p. 127 - 129).

As teses apresentadas por Magalhães não deixam dúvidas quanto à importância literária da Bíblia, especialmente para a literatura ocidental. Ficam evidenciados a partir de suas análises, a influência marcante da Bíblia em obras clássicas da nossa literatura, especialmente através do empréstimo de personagens, enredos, tramas, etc., alguns desses empréstimos são refletidos nos 'métodos' e "estilos literários"; observados especialmente por Erich Auerbach (1892 – 1957) em seu livro *Figura* (1997), citado por Magalhães (2009) que nos diz:

A forma como Auerbach interpreta o texto bíblico parte do pressuposto de que a Bíblia não somente desencadeia leituras posteriores na literatura ocidental, mas apresenta 'métodos' específicos que tornam possíveis outros métodos e estilos literários. (MAGALHÃES, 2009, p. 120).

Auerbach salienta essa importância da narrativa do texto Bíblico em seu livro *Mimesis* (2013), (de onde possivelmente Magalhães formula o que seria a terceira tese comum entre os críticos) no capítulo de abertura do livro que tem como tema "A cicatriz de Ulisses". Auerbach destaca justamente o aspecto criativo do texto bíblico, o qual, diferentemente dos textos homéricos, não detalha os eventos, e assim mantém a tensão da narrativa fazendo com que o leitor crie, em alguns momentos, conclusões para as histórias narradas, tendo em vista que as mesmas não respondem a todas as questões que surgem a partir de sua leitura. E isso propositalmente, pois "O não preenchimento total do presente faz parte de uma interpolação que aumenta a tensão mediante o retardamento" (AUERBACH, 2013, p. 3). Corroborar com essa tese Ziva Ben-Porat e Benjamin Hrushovski em *Poética e Estruturalismo em Israel* (1978), onde defendem que;

O preenchimento das lacunas não é de modo algum um processo arbitrário. É dirigido e circunscrito por: a) os eventos, temas, idéias (*sic*) e ligações *explicitamente* comunicados na obra; b) a linguagem e a estrutura da obra; c) as leis especiais do mundo projetado, leis que foram impressas no leitor no curso da leitura; d) o conjunto perceptual que as características genéricas da obra suscitam no leitor; e e) as suposições básicas ou leis gerais de probabilidade derivadas de convenções culturais comuns e da vida cotidiana. Em alguns casos, o leitor é forçado a abandonar e) em favor de c), mas a maioria das vezes ele tende a escolher a hipótese mais provável e convencional dentro de seu ambiente cultural. (BEM-PORAT; HRUSHOVKI, 1978, p. 42).

Sinteticamente, o texto bíblico seria segundo o pensamento dos autores, mais rico e cercado de criatividade imaginativa (Cf. *Ibid.*, p. 10). Portanto, parece não haver nenhuma dúvida para esses autores quanto à legitimidade da Bíblia enquanto obra literária.

Podemos ainda observar essa influência bíblica na literatura ocidental, constatada por Magalhães, a partir da tese defendida pelo teórico literário canadense Northrop Frye (1912 – 1991) ao qual também Haroldo de Campos (1929 – 2003) faz referência por ter sido, segundo pensa, fundamental para a valorização e o reconhecimento da importância da Bíblia enquanto literatura.

### 1.3. A Bíblia como “o grande código” da literatura ocidental

Em seu livro intitulado *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura* (2004), Frye relata como começou o seu interesse pelo estudo da Bíblia enquanto obra literária, ele nos diz: “... descobri dando aulas sobre Milton e escrevendo sobre Blake. Eram dois autores excepcionalmente bíblicos, [...], Logo compreendi que um estudioso da literatura inglesa que não conheça a Bíblia não conseguirá entender o que se passa.” (FRYE, 2004, p. 10). Essa percepção de Frye o levou a “oferecer um curso sobre a versão inglesa da Bíblia” (*Ibid.*), que funcionou, para ele mesmo e também para os alunos, como uma espécie de “guia” para a compreensão da literatura inglesa. Mas o que chama a atenção nessa obra basilar para o estudo literário da Bíblia é “A divisão estabelecida por Frye, [...], sobre os usos da linguagem, o uso poético, o uso alegórico e o descritivo...” (MAGALHÃES, 2009, p. 132), e aquilo que seria uma nova forma de utilizá-la: a linguagem proclamativa, responsável pela:

...intensidade das tramas e personagens, tendo como objetivo incluir o leitor nos temas, nas opções das personagens, em seus dilemas éticos. O texto seria, [...], sucinto porque caracterizado por um grande apelo a que o leitor crie sua própria história a partir da [...] contada. (*Ibid.*, 132,133).

Essa forma de narrar é algo totalmente diferenciado daquilo que se observa em Homero, porém como Auerbach notou os estilos narrativos, tanto de Homero como do Antigo Testamento, acabaram por influenciar de algum modo em toda história da literatura ocidental. Com isso, corrobora a tese de Frye (como vimos anteriormente), de que é preciso conhecer a Bíblia se de fato

pretende-se conhecer a literatura inglesa e ocidental. Pois apesar de toda a discussão em torno da literariedade do texto bíblico:

...O que importa é que se leu ‘a Bíblia’ tradicionalmente como uma unidade, e foi assim, como uma unidade, que ela **pesou sobre a imaginação do Ocidente**. Ela existe, quando não mais, porque foi obrigada a existir. Mas, apesar de todas as razões externas, deve haver alguma razão interna, mesmo para uma existência compulsória. Aqueles que conseguirem ler a Bíblia do começo ao fim descobrirão pelo menos que ela tem um começo e um fim – e resquícios de uma estrutura completa. [...] ela resenha a história humana, ou o aspecto da história que lhe interessa, sob os nomes simbólicos de Adão e Israel. Há também um **corpo de imagens** concretas: cidade, montanha, rio, jardim, árvore [...]. Elas são tão recorrentes que indicam claramente a existência de um princípio unificador. (FRYE, 2004, p. 11, grifo nosso).

Robert Alter e Frank Kermode no livro *Guia Literário da Bíblia* (1997) também destacam o aspecto fundamental da Bíblia para a formação da cultura inglesa e ocidental de modo geral. Enfocam, logo de início, o pensamento de Edmundo Wilson, que apesar de considerar a linguagem bíblica arcaica chamando-a de “aquela velha língua”, reconhece mesmo assim que “vivemos com ela a vida toda”. (ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 11). Desse modo, segundo os autores “[...] a linguagem, bem como as mensagens que ela transmite, simbolizam para nós o passado, estranho e, contudo, familiar, que sentimos dever compreender de algum modo se quisermos compreender a nós mesmo”. (*Ibid.*). Também destacam na discussão as reflexões feitas por Auerbach acerca desse tema da seguinte forma:

...Auerbach mostrou que os velhos e simples contrastes entre hebraísmo e helenismo eram errôneos, que os realismos inventados pelos escritores da Bíblia eram ao menos tão importantes para o futuro europeu quanto a literatura da Grécia antiga. Não se tratava mais de uma questão de equacionar conduta com hebraísmo e cultura com helenismo; e com a Bíblia podendo ser vista como fonte de valor estético, questões vastas e novas se abriram, não somente sobre a revisão, das relações entre o grego e o hebraico, mas também sobre a exploração de textos que paradoxalmente eram

negligenciados, ainda que venerados e estudados. (ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 15).

Observa-se, desse modo, que a ausência da Bíblia, enquanto objeto dos estudos literários, causou, segundo a tese de Alter e Kermode (1997), certo empobrecimento na literatura secular, pois sua contribuição no campo literário é indiscutivelmente enriquecedora, isso foi percebido por escritores clássicos como os já mencionados Milton e Blake que a utilizavam como fonte para criação de suas narrativas e personagens;

Milton é especialmente bíblico, mas isso se aplica em medida variável a quase todos os principais escritores de língua inglesa. O interesse redutivo de escritores seculares pela Bíblia deriva, em parte, da consciência de que a literatura secular está em certo grau empobrecida por essa lacuna. Mas há um aspecto ainda mais notável: a Bíblia, outrora pensada como fonte de literatura secular, embora de certa forma dela separada, agora promete tornar-se parte do cânone literário. A união da crítica religiosa e secular ensinou aos praticantes da primeira que seus estudos podem ser bastante incrementados pela atenção aos métodos seculares; os da última foram beneficiados pela descoberta de que a Bíblia, à qual poucos dos críticos mais influentes têm ultimamente prestado muita atenção, é simplesmente de tal qualidade literária que negligenciá-la lhes acarretou um imenso custo. Com efeito, parece que chegou a um ponto de transição da história da crítica, pois a Bíblia, sob um novo aspecto, reocupou a cultura literária. (ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 13).

Desse modo, a crítica literária e a religiosa (teológica) passaram a partir de meados da década de 1970 a estabelecer relações que levaram a um avanço dos estudos literários da Bíblia, isto em moldes acadêmicos, principalmente na “América do Norte, Inglaterra e Israel e tem mostrado alguns sinais notáveis na Europa”. (Cf. *Ibid.*, p. 16).

Essa reaproximação da Bíblia ao meio acadêmico pode ser observada pelo crescente número de livros e comentários acerca de textos bíblicos em todo Ocidente. No Brasil demonstra-se esse crescimento pelo número de teses, dissertações e monografias que crescem a cada ano nas universidades e seminários teológicos, sempre procurando estabelecer uma relação entre a

Bíblia e as demais áreas do conhecimento. Muito desse interesse se deve as técnicas de leitura aplicadas ao texto bíblico, as quais facilitaram a sua compreensão em aspectos literários.

#### **1.4. Robert Alter: técnicas fundamentais para uma leitura eficiente da narrativa bíblica**

Seguindo o caminho proposto pela crítica literária, com relação ao texto bíblico, encontramos as contribuições, nesse campo de pesquisa, do crítico literário americano Robert Alter que em seu livro *A arte da narrativa bíblica* (2007), oferece algumas técnicas de leitura para uma abordagem crítico-literária do texto bíblico, a fim de que se tenha mais eficácia na constatação das passagens que falam poeticamente ou mesmo em prosa, pois segundo o autor (que usa todos seus argumentos em defesa da poeticidade bíblica), a confusão com relação a uma possível negação da poesia bíblica se encontra na forma como a procuram, ou seja, se se pretende encontrar poesia na Bíblia tem-se que procura-la não como se faz em relação à poesia latina, com suas métricas e rimas, etc., (apesar de poder-se encontrá-las também na Bíblia), mas devem-se observar suas próprias características.

Nesse sentido, podemos encontrar já no prefácio do livro uma nota muito importante acerca do “termo ‘Bíblia’, que se refere nessa obra, exclusivamente à Bíblia hebraica” (ALTER, 2007, p. 9). A importância dessa diferenciação é explicada por Alter quando diz:

Sigo a tradição judaica de não usar a designação cristã de Velho Testamento, que sugere que o Velho só se completa com o Novo e que os dois juntos constituem uma obra contínua. Existem, é verdade, certas continuidades literárias e teológicas entre a Bíblia hebraica e o Novo Testamento; no entanto, as narrativas deste último foram escritas numa língua diferente, em época posterior e, de modo geral, a partir de pressupostos literários distintos. (ALTER, 2007, p. 9).



Se, como Alter explicita na continuidade da obra, essa diferenciação de tempo e espaço em que os dois livros (Bíblia hebraica e Novo Testamento) foram escritos lhe impossibilitam fazer uma análise dos dois conjuntamente, pois “não teria nem a competência linguística nem a erudição necessária” (ALTER, 2007, p. 10). Fazer uma leitura poética da Bíblia hebraica exige então um olhar diferenciado, ou seja, que leve em consideração as características de sua própria linguagem. E nesse sentido Alter declara uma descoberta importante de sua pesquisa:

Comecei este estudo com a aspiração de lançar uma nova luz sobre a Bíblia mediante a aplicação de uma abordagem literária. Não abri mão dessa expectativa, mas no decorrer de um exame minucioso de muitos textos bíblicos acabei fazendo uma descoberta inesperada: que a Bíblia tem muita coisa a ensinar a qualquer pessoa que se interesse por narrativa, pois sua arte – que parece simples, mas é maravilhosamente complexa – é um exemplo magnífico das grandes possibilidades da narrativa. (ALTER, 2007, p. 10).

Essa descoberta ajuda-o a cumprir a promessa feita no início do livro, e que seria o seu objetivo: “iluminar os princípios característicos da arte narrativa bíblica” (*Ibid.*, p. 9). À medida que adentramos a obra, nos deparamos com um mundo de narrativas bíblicas interessantíssimas que estavam presentes o tempo todo no texto bíblico, mas que só através das técnicas apresentadas por Alter são descortinadas diante dos nossos olhos.

A obra está dividida em nove partes das quais destaco algumas a seguir; na primeira o autor trata sobre: “Uma abordagem literária da Bíblia” essa sessão de abertura do estudo, já coloca a questão central que prosseguirá em discussão: “Qual é o papel da arte literária na conformação da narrativa bíblica?” (ALTER, 2007, p. 15). Alter responde de imediato:

...Um papel crucial, [...], e um papel finamente modulado a cada momento, quase sempre determinante na escolha exata de palavras e detalhes, no ritmo da narração, nos pequenos movimentos do diálogo e em todas as teias de relações que se ramificam pelo texto. (*Ibid.*).

Para demonstrar como essa arte narrativa se aplica ao texto bíblico ele passa a uma análise da ação narrativa do capítulo 38 de Gênesis, onde o texto bíblico trata da história de Judá e sua nora Tamar, esse capítulo é tratado pela narrativa tradicional como uma história isolada (“intercalação”) entre o capítulo 37 que narra a venda de José por seus irmãos a uma caravana ismaelita que descia ao Egito, e sua vida e atividade na casa de Potifar, capítulo 39.

Os argumentos usados por Alter visam a demonstrar que os estudos bíblicos convencionais elaborados segundo essa escola de pensamento narrativo (intercalação/unidade) não satisfaz a uma análise mais estrita do texto. Ele demonstra isso, citando o pensamento de Speiser que “[...] qualificou essa história ‘como uma unidade completamente independente’ e ‘sem nenhuma conexão com o drama de José, que ela interrompe na conclusão do ato I’” (ALTER, 2007, p. 15, 16). Essa criação independente proporcionaria de fato uma intercalação que “cria um suspense a respeito do destino de José e produz uma sensação de passagem de tempo até o reaparecimento de José no Egito”. (*Ibid.*) Apesar de ser positiva em alguns aspectos, ela não condiz com a verdade narrativa em sua expansividade.

Alter queria ir mais longe, e diz que foi o conhecimento limitado de Speiser e de outros estudiosos bíblicos convencionais que os impediam de “perceber as estreitas ligações de motivo e tema entre a história de Tamar e Judá e a de José”. (ALTER, 2007, p. 16). Alter consegue provar em sua análise que essa história está sim interligada com a narrativa acerca da vida de José e conclui que “um exame meticuloso não pode se basear meramente numa impressão geral da narrativa, mas deve ser empreendido por meio de uma minuciosa atenção crítica à maneira como o escritor bíblico articula a forma narrativa”. (*Ibid.*, p. 28).

Essa observação de Alter é fundamental para uma análise coerente do livro de Eclesiastes (principal *corpus* dessa dissertação), pois a diversidade de temas e de formas narrativas utilizadas pelo autor (Qohélet) faz com que as reflexões em alguns momentos pareçam desconectas, justamente por conta da descontinuidade e obscuridade narrativa encontradas no livro, o que fez surgir várias teorias acerca da possível diversidade de autores ou de acréscimos de

redatores. A tese de Alter dá um novo folego para os defensores da unidade do livro de Eclesiastes. (Cf. Campos, 1991, p. 23).

Outro ponto da obra que nos interessa aqui é o que trata sobre “A história sagrada e as origens da prosa de ficção” (ALTER, 2007, p. 44). A questão que dá início a discussão deste ponto no estudo de Alter parte da problemática acerca da Bíblia como texto sagrado, pois a dificuldade em estudá-la como literatura residiria, justamente, no fato de que, historicamente, ela sempre foi lida como a “palavra de Deus”. Então, como aplicar um método literário ao seu estudo se o texto é sagrado e o método literário secular? “como se pode pensar em explicá-lo (*sic*) usando categorias desenvolvidas para compreender uma atividade de natureza tão secular, individual e estética quanto a (*sic*) literatura ocidental moderna?” (*Ibid.*, p. 44). Um segundo problema seria:

...se o texto é histórico, destinado seriamente a explicar a origem das coisas e a experiência nacional dos israelitas tal qual se deu, não seria muita presunção analisar essas narrativas com os termos que costumamos aplicar a prosa de ficção, uma modalidade de escrita que tomamos como invenção arbitrária do escritor, não obstante as correspondências que essa obra possa exibir em relação à realidade cotidiana ou mesmo à realidade histórica? (*Ibid.*, p. 44).

Alter reage a essas objeções, fazendo uma análise das diferenças entre o que é narrativa histórica e o que é narrativa ficcional, obviamente reconhece haver uma base comum entre essas modalidades narrativas, porém, escrever história não é a mesma coisa que escrever ficção “É evidente que essas duas atividades literárias compartilham toda uma gama de estratégias narrativas e que o historiador se aproxima do autor de ficção por empregar – como de certa maneira ele é obrigado a fazer – uma série de construções imaginativas”. (ALTER, 2007, p. 45). Em seguida expõe como exemplo “o retrato de Robert Walpole feito por G. M. Trevelyan” (*Ibid.*), que é uma interpretação, e assim usa toda uma “projeção imaginativa”, mas está contida nos “limites de fatos históricos reconhecidos” (*Ibid.*).

Alter objeta, então, que quando tratamos acerca da Bíblia, mesmo que haja o aspecto de “história sagrada” (que não pode ser negligenciado quando se faz um estudo sério da Bíblia) é diferente do que a historiografia moderna entende por “história”. Isso se demonstra nas narrativas bíblicas no fato de que os “espectros de relações” com a história embora aconteçam não exigem para a sua legitimação nenhum tipo de documentação como nos moldes modernos.

Isso é o que acontece na narrativa do Eclesiastes, pois embora o autor/personagem Qohélet crie uma história e mesmo um personagem (Ec 1: 1, 12), passando assim a assumir o lugar de Salomão, trama que chegou com status de verdade defendida por vários autores (R. Cornely é um bom exemplo) até a primeira metade do século XX (Cf. Líndez, 1999, p. 14). No entanto, demonstrou-se posteriormente que tanto o autor como a narrativa pertenciam ao campo do ficcional e não do real, pois a autoria salomônica não se sustentou e a partir da metade do século XX, já não se encontra nenhum defensor dessa tese. (Cf. Alter; Kermode; *et al*, 1997, p. 300).

Segundo Alter, a ideia comum de que os escritores bíblicos teriam uma fonte de materiais escritos e orais de onde eles retiravam informações para suas histórias “[...] é difícil de verificar ou refutar, porque não há como saber quais eram os conteúdos exatos da tradição hebraica no começo do primeiro milênio antes da era cristã”. (ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 46). Sendo assim um estudo mais aprofundado sobre o tema poderá demonstrar que os autores bíblicos na realidade podem ter se valido no dizer de Alter “de grande liberdade na articulação das tradições disponíveis” (*Ibid.*). Essa constatação de Alter faz com que as acusações de influências estrangeiras sobre o livro de Eclesiastes, principalmente vindas da Grécia e do Egito sejam postas em xeque, tendo em vistas, que não há como se confirmar qualquer suspeita, mesmo que alguns traços característicos sejam encontrados na obra.

Assim, Alter defende a tese de que as narrativas bíblicas podem ser classificadas com justiça como “prosa de ficção”, ou “prosa de ficção *historicizada*” <sup>1</sup>. Essa liberdade literária permitia aos habilidosos escritores bíblicos criar as histórias não como historiografia, mas fazendo sempre que

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes sobre o assunto consultar a obra de Robert Alter: **A arte da narrativa bíblica**; tradução Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

preciso uma “recriação imaginativa da história”, usando para isto todas as ferramentas literárias disponíveis de seu tempo. Este livro (*A arte da narrativa bíblica*, 2007) é muito importante para uma boa compreensão das narrativas da Bíblia e para fundamentar definitivamente os textos bíblicos como literatura de boa qualidade.

No livro *Guia Literário da Bíblia* (1997), organizado por Robert Alter e Frank Kermode, James G. Williams comenta os livros de Provérbios e Eclesiastes, os quais são os principais trabalhos da “antiga tradição de sabedoria israelita”. (Cf. Alter; Kermode; *et al*, 1997, p. 283), ao se deter especificamente sobre o Eclesiastes, analisa a estrutura escriturística que o compõe e considera razoável a ideia de uma possível influência helênica no estilo e na perspectiva do autor do Eclesiastes, porém no conjunto da obra “[...] é melhor considerar o Eclesiastes como um trabalho composto por antigas formas literárias hebraicas, que o autor emprega tanto de modo convencional quanto não convencional.” (*Ibid.*, p. 299). É a “liberdade” do autor bíblico como descrita anteriormente.

Williams chama a atenção para uma palavra chave do livro de Eclesiastes, “*hevel*” que significa “vapor” ou “respiração” a qual estará presente em toda a narrativa, sempre demonstrando o caráter transitório das coisas e mesmo da vida. Traduzida na maioria das vezes como “ vaidade de vaidades [...]” (Ec 1: 2)<sup>2</sup>.

Haroldo de Campos, em seu livro *Eclesiastes* (1991), também enfatiza a importância desse termo para o Qohélet, e deixa claro que ele aparece cerca de 38 vezes em Eclesiastes, tornando-se “um verdadeiro estribilho nadificante”. A forma hebraica do versículo “*havelhavalim / hakkolhável*” é traduzida por Campos como “névoa de nada / tudo névoa-nada” (Cf. Campos, 1991, p. 36). Numa tentativa de manter o sentido original de “vapor” e “insignificância”, presentes no texto.

Ainda com relação a esse termo, temos o comentário de José Vílchez Líndez em seu livro *Eclesiastes ou Qohélet* (1999), onde defende a importância especial que essa palavra tem em todo o livro de Eclesiastes, mas que não é a única tese defendida por Qohélet na obra, ainda que, sem nenhuma dúvida “Ao

---

<sup>2</sup> Essa é a tradução, por exemplo, da Bíblia de Jerusalém.

ser *hebel* palavra favorita de Qohélet, converte-se com todo direito em ‘a sigla [ou cifra] simbólica de Qohélet’; [...] Sem dúvida [...] se deve qualificar (*sic*) *hebel* de ‘palavra-chave’”. (LÍNDEZ, 1999, p. 133).

### 1.5. O paralelismo na poesia hebraica bíblica

Edson Magalhães Nunes Júnior,<sup>3</sup> ao analisar os tipos de paralelismo que estão presentes na literatura bíblica hebraica, começando pelo “quiasmo” que “é um tipo específico de paralelismo” (NUNES JR., 2012, p. 77), constata que esse aparece nas estruturas narrativas da Bíblia ou da poesia hebraica, como uma sequência que se repete em ordem inversa, isto pode acontecer “em nível fonético, léxico, gramatical e semântico.” (*Ibid.*), essa técnica paralelística, fazia parte do conhecimento literário desde muito tempo “Já na época de Gray esse padrão de repetição, ou paralelismo, era reconhecido, [...]. Gray empregava letras minúsculas do alfabeto para designar cada termo na linha, [...] e, ao apontar as diversas variações do paralelismo, verificou o padrão abc/c'b'a””. (*Ibid.*). Porém logo fica evidente no decorrer dos estudos acerca do “quiasmo” que o mesmo não se limitava apenas a uma sequência de termos repetitivos “como em um espelho”, nesse sentido Nunes Jr. traz a contribuição de M. O'Connor para quem há possibilidades de ao menos seis tipos deles, e são enfocados em sua perspectiva “na ordem dos elementos da linha.” (NUNES JR., 2012, p. 78).

Chama a atenção nos vários autores que discutem o tema apresentado no trabalho de Nunes Jr. a diversidade de pensamentos acerca desse tipo de paralelismo, e como ele pode ser encontrado com abundância em toda à Bíblia. Destaque nesse quesito para Wedland e Zogbo que (*Ibid.*, p. 84):

... também introduzem o quiasmo como uma variação do paralelismo e também consideram que pode acontecer tanto em um par de linhas, quanto em um poema inteiro. Um exemplo citado de um quiasmo que abrange todo poema é Ec 3: 1 - 8, com uma série de paralelismos quiasmáticos diferentes.

---

<sup>3</sup> Mestre em Estudos Judaicos pela Universidade de São Paulo (USP).

Na sequência Nunes Jr. cita a referência de Wendland e Zogbo em Hebraico (não faremos essa apresentação aqui) para mostrar em seguida com a tradução em português, como se pode verificado isto (quiasmo) no texto bíblico do Eclesiastes (NUNES JR., 2012, p. 84, 85):

- v. 1 Para tudo existe uma hora  
e um tempo para todo deleite debaixo do sol.
- v.2 Um tempo para nascer e um outro tempo para morrer.  
Um tempo para plantar e um tempo para arrancar o que foi plantado.
- v.3 Um tempo para matar e um tempo para curar.  
Um tempo para quebrar e um tempo para construir.
- v.4 Um tempo para chorar e um tempo para rir.  
Um tempo para lamentar e um tempo para dançar.
- v.5 Um tempo para jogar fora pedras e um tempo para apanhar pedras.  
Um tempo para abraçar e um tempo para evitar abraçar.
- v.6 Um tempo para procurar e um tempo para perder.  
Um tempo para manter e um tempo para perder.
- v.7 Um tempo de rasgar e um tempo para costurar.  
Um tempo para silenciar e um tempo para falar.
- v.8 Um tempo para amar e um tempo para odiar.  
Um tempo para guerra e um tempo para paz.

Segue-se no trabalho de Nunes Jr. uma análise do texto no original hebraico, com riqueza de detalhes que são observados na citada passagem do Eclesiastes, com destaque à alternância de ideias presentes no texto, um jogo de palavras que envolvem sentidos positivos e negativos em toda estrutura do poema (NUNES JR., 2012, p. 85), considera-se que em suas concepções “Wendland e Zogbo estruturam os quiasmos em todo o texto: 3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> linha se inicia com ideias positivas (‘tempo de nascer’ e ‘tempo de plantar’) e [...] 5<sup>a</sup> e 8<sup>a</sup> linha a primeira ideia é negativa (‘tempo de matar’,...)”. Assim segundo esses autores “Ter-se-ia o quiasmo ‘positivo-negativo x negativo positivo’” (*Ibid.*). A análise completa do texto de Eclesiastes feita por Wendland e Zogbo ficaria disposta em ordem poética da seguinte maneira:

... o padrão quiasmático cria um quiasmo estrutural em todo o poema de Ec 3: 2-8, a saber, ‘positivo-negativo x negativo-positivo’: são duas linhas com ‘positivo-negativo’ seguidas de quatro linhas ‘negativo-positivo’, com um inverso na sequência, já que são quatro linhas ‘positivo-negativo’ e depois duas ‘negativo-positivo’. O último verso

(as duas últimas linhas) traz esse quiasmo estrutural em sua composição interna. (NUNES JR., 2012, p. 86).

O que se pode observar no decorrer do texto de Nunes Jr. será aquilo que Alter comenta em sua tese, como sendo um problema para a compreensão da poesia bíblica, as “subcategorias paralelísticas” que abordam uma infinidade de regras que mais atrapalham que ajudam na compreensão correta dos escritos da Bíblia.

Para observarmos isto basta apontar aqui mais um “sub-produto (*sic*) do paralelismo”, o qual diz respeito aos “pares de palavras”, deixamos aqui a análise mais detalhada de Nunes Jr. para nos determos apenas em alguns pontos do seu trabalho que demonstram essa atividade literária no livro de Eclesiastes; tradicionalmente esses “pares de palavras” são definidos “[...] quando quaisquer termos da mesma classe gramatical ocorrem em paralelo mais de uma vez.” (NUNES JR., 2012, p. 98). Dessa forma ele parte para uma demonstração diretamente através dos textos bíblicos, para isso se utiliza da análise feita por Wilfred G. E. Watson (1997) que apresenta diversas passagens bíblicas, destacaremos aqui sua análise do texto de Eclesiastes 2: 10 onde demonstra a presença desses “pares de palavras”;

*E tudo que buscou meus olhos não afastei deles,  
Não afastei do meu coração toda alegria.*

Nesse caso, as palavras equivalentes, não são como poderia supor um leitor despercebido, “afastei”, termo que aparece tanto na primeira quanto na segunda linha do verso. As palavras equivalentes aqui são: “olhos” e “coração”, assim como também aparecem em paralelo em outros versos bíblicos. Alguns críticos chegaram a sugerir a partir da evidência de tais palavras que existia um “estoque” de palavras que faziam parte de várias “fórmulas prontas” das quais os escritores e poetas antigos se valiam tendo em vista que supunham a dependência “primariamente” da oralidade em toda a poesia hebraica bíblica produzida nesse período. (Cf. Nunes Jr., 2012, p. 100).

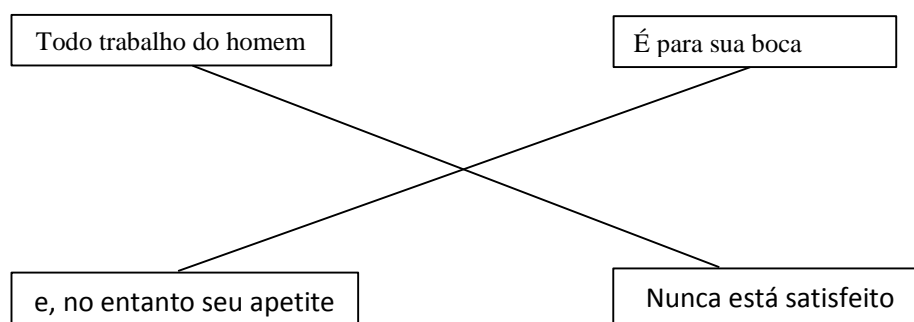


Contudo, o uso de “estoque” de palavras não é aceito por todos os críticos literários, a tese de Alter foi fulminante contra essa teoria. Adele Berlin, M. P. O’Connor e outros; apontam caminhos e alternativas diferentes para a explicação do uso dessas palavras na poesia bíblica. Algo que pode ser considerado como uma teoria comum entre eles é a ideia, como sugere Berlin, de uma origem “psicolinguística” ou “psicoterapêutica” no dizer de O’Connor:

O exercício psicoterapêutico de livre associação revela, se isso não é óbvio, que qualquer palavra de uma língua pode ser pareada com outra. Sem tomar em consideração a utilidade psicológica, o exercício vai provocar muitos complexos de palavras que estão relacionados com a estrutura do mundo como percebido através da linguagem. (O’CONNOR, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 101).

Finalizamos a discussão sobre esse aspecto linguístico da poesia bíblica (pares de palavras), compartilhando aqui a conclusão de Berlin acerca do tema, veja: “Não é o par de palavras que cria paralelismo. É o paralelismo que ativa pares de palavras. Já que paralelismo é essencialmente uma forma de projetar equivalências, ele produz equivalentes em todos os níveis linguísticos.” (BERLIN, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 102).

Outro tipo de paralelismo muito presente na Bíblia e certamente muito frequente em Eclesiastes é o do tipo paralelístico antitético que figura como um dos maiores, existentes na poesia hebraica bíblica, e segundo Gabel e Wheeler “ele ocorre quando uma unidade oferece um pensamento que nega o precedente ou fornece uma exceção para ele, [...]” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 45), é o caso do (Ec 6: 7), Demonstraremos a seguir baseado na forma expositiva dos autores: (Cf. Gabel e Wheeler, 2003, p. 45).



O aspecto linguístico do paralelismo hebraico é destacado também por Alter e Kermode em *Guia Literário da Bíblia* (1997) quando, a princípio, ao fazer uma “introdução geral” sobre as características da Bíblia como obra literária ressaltam os aspectos linguísticos e estilísticos do texto hebraico. Algo que parece ser comum na maioria dos críticos. O paralelismo segundo a perspectiva de Alter é um componente linguístico fundamental da literatura hebraica, embora quanto ao *Eclesiastes* ele declare:

...Um livro bem mais tardio, o *Eclesiastes* (século IV ou III a. C.) desloca-se para um novo horizonte de forma literária, mas curiosamente, ele o faz abandonando o sistema de versos paralelos por um tipo de prosa cadenciada que incorpora pequenas porções de versos, boa parte sendo paródias distorcidas de *Provérbios*... (ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 42).

Esse avanço sugere, segundo podemos constatar na análise feita por Alter, a natureza tardia da escrita do livro de *Eclesiastes*, pois a diferenciação entre o mesmo e a literatura produzida (mesmo a sapiencial) anteriormente é muito nítida<sup>4</sup>. Mas, é um avanço que não abandona totalmente as características antigas, percebe-se que “abandona o sistema de versos paralelos”, no entanto, admite-se que esse “abandono” é parcial, pois o paralelismo continua presente no texto em prosa e versos. Vejamos como isto é abordado por J. G. Williams no artigo sobre “*Provérbio e Eclesiastes*” no mesmo livro:

Em geral, o escritor usa paralelismo poético, mesmo quando está escrevendo em prosa rítmica em vez de verso. Uma reflexão-fragmento tal como 4:1 é, na verdade, construída a partir de um tipo de paralelismo que tanto amplia quanto intensifica o que já foi afirmado:

‘Observo ainda as opressões todas que se cometem debaixo do sol:

---

<sup>4</sup> Essa diferença pode ser observada em toda a estrutura do livro, na diversidade de gêneros contidos, na forma estética da prosa-poética e na variedade de temas e pensamentos desenvolvidos. Para uma análise mais completa dessa característica do *Eclesiastes*, ver o livro: LÍNDEZ, José Vílchez. ***Eclesiastes ou Qohélet***. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

aí estão as lágrimas dos oprimidos, e não há quem os console;

a força do lado dos opressores, e não há quem os console.’ [TA]<sup>5</sup>.  
(WILLIAMS. J. G., *In*, ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 299).

A observação dessas formas peculiares da poesia hebraica é importante para a compreensão da diversidade de gêneros e de formas em que a literatura bíblica apresenta as suas narrativas. É por esse motivo que devemos abordar, ainda que, de forma sucinta, alguns dos principais aspectos linguísticos da literatura bíblica. Podemos começar com a análise que Alter fez sobre “As características da antiga poesia hebraica” ainda em *Guia Literário da Bíblia* (1997). Sem nenhuma dúvida o aspecto paralelístico dessa poesia ganha destaque por estar presente na estrutura da maioria dos textos bíblicos antigos.

Essa compreensão de paralelismo de Alter faz com que a leitura da poesia bíblica não seja repetitiva e enfadonha, pois lhe proporciona uma dinâmica que é sentida e intensificada a cada “verseto”, e isso é marcante, segundo pensa, no paralelismo bíblico.

## 1.6. O processo metafórico

Todo texto da narrativa bíblica de uma forma mais, ou menos, acentuada utiliza como já observamos, recursos da imaginação para que possam se expressar poeticamente, pois a poesia não se restringe ao campo da palavra, mas indo sempre adiante penetra através da imaginação o terreno do imaginário produzindo no próprio texto imagens que transmitem o significado do poema. (WATSON, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 103) “Em um sentido mais amplo, poesia é imagem”. Essa capacidade imaginativa presente em todos os poetas e, (por que não dizer, em todos os leitores de poesia), é que faz surgir à liberdade poética necessária para toda produção literária. Daí que “[...], um poeta que não vive em um ambiente rural pode, por exemplo, se

---

<sup>5</sup> As letras [TA] faz parte da citação, são abreviações para: tradução do Autor: ALTER, R.; KERMODE F. **Guia Literário da Bíblia**; trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. (Prismas)

utilizar de imagens agrícolas e rurais para escrever seu poema”. (NUNES JR., 2012, p. 103).

A importância desse aspecto imaginativo para a leitura dos textos bíblicos reside no fato, já mencionado em nosso trabalho, de que os autores bíblicos sempre utilizaram a imaginação para escrever suas narrativas, isto pode ser constatado ao observarmos o imenso número de imagens e símbolos que podem ser encontrados na Bíblia (em Eclesiastes de forma especial, os quais serão abordados no terceiro capítulo). Dessa maneira, “ambos, o leitor e o intérprete da Bíblia precisam despertar sua imaginação quando lerem [...] poesia bíblica. O que foi escrito com imaginação, precisa também ser lido com imaginação’.” (SCHÖKEL, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 103).

Por isso, Adele Berlin considera de fundamental importância para a discussão sobre poesia bíblica as questões que envolvem a imagem/metáfora, pois para ela, esta se constitui basicamente como “essência da poesia”. Nesse sentido declara-nos que a “Poesia enxerga o mundo metaforicamente; oferece uma maneira alternativa de ver a realidade’.” (BERLIN, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 104). Com ela corrobora Paul Ricoeur (2006, p. 33), ao dizer que:

... Para a metáfora como para o relato, há um funcionamento da imaginação produtora que esquematiza [...] figuras antes separadas: já uma nova figura de discurso faz ver a semelhança, isto é, a aproximação entre duas figuras semanticamente afastadas...

Precisamos deixar claro em que sentido o termo “metáfora” é utilizado para uma melhor compreensão de sua aplicação em nosso texto, pois o seu significado variou bastante no decorrer do tempo. Inicialmente o significado desse termo estabeleceu-se basicamente sob os moldes de sua definição feita por Aristóteles em seu livro *Poética*, “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia.” (POÉTICA, 21, 1457 b 7). Todavia, essa definição hoje é insuficiente para determinar a metaforicidade ou não de uma narrativa.

Assim procuramos estabelecer uma abordagem em torno desse termo, baseada em uma teoria da metáfora desenvolvida por Paul Ricoeur (1913 – 2005), fundamentada nos livros: *a hermenêutica bíblica* (2006); *A Metáfora Viva* (2005); *Tempo e Narrativa (Tomo 1)* (1994) e, por fim, *Teoria da*

*Interpretação* (2013), desse modo, a abordagem da temática da morte no livro de Eclesiastes (nosso objeto de análise), procura fazer a leitura das metáforas contidas nesse livro através dessa teoria moderna da metáfora feita por Ricoeur onde, o mesmo, avançando na compreensão desse recurso linguístico nos diz que “A teoria da metáfora vem-nos dos antigos retóricos, mas esta teoria não cumprirá o papel que dela esperamos sem uma importante revisão.” (RICOEUR, 2013, p. 70). E como perceberemos “Semelhante revisão, enunciada em termos breves, desloca o problema da metáfora da semântica da palavra para a semântica da frase.”. Isso em um primeiro momento, pois posteriormente essa compreensão é ampliada deslocando a semântica não só da palavra, mas também da frase levando-a para uma hermenêutica de toda a narrativa.

Sendo assim, “O primeiro pressuposto a ser rejeitado é que uma metáfora é simplesmente um acidente de denominação, um deslocamento na significação das palavras.” (RICOEUR, 2013, p. 73). Aristóteles havia conceituado a metáfora sob esses termos, Ricoeur rejeita esse postulado e parte em sua análise da metáfora em busca de um significado mais consistente, pois entendia que:

A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra. [...] E só o conjunto constitui a metáfora. Assim, não deveríamos efectivamente (*sic*) falar de uso metafórico de uma palavra, antes de enunciação metafórica. A metáfora é resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica. O que chamamos de tensão numa enunciação metafórica não é, efectivamente (*sic*), algo que ocorra entre dois termos numa enunciação, mas antes entre duas interpretações opostas da enunciação. É o conflito entre as duas interpretações que sustenta a metáfora. A este respeito, podemos dizer, de um modo geral, que a estratégia do discurso pela qual a enunciação metafórica obtém o seu resultado é o absurdo. Semelhante absurdo só é revelado pela tentativa de interpretar literalmente a enunciação. [...]. Assim a metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. (RICOEUR, 2013, p. 73, 74).

Como podemos observar, desde o começo de sua análise, Ricoeur coloca o problema do sentido da metáfora intimamente relacionado à problemática da hermenêutica, pois o conflito entre as duas interpretações “literal” e “metafórica” é condição necessária para a existência do enunciado metafórico. “A distinção literal-metafórico não é, portanto, irrecuperável, mas

ela já não resulta de uma característica própria das palavras, e sim da maneira pela qual funciona a interação, sobre a base do teorema do sentido contextual [...]” (RICOEUR, 2005, p. 131), quer dizer, não existe nenhum texto metafórico ou não, em si mesmo, o que determinará a sua metaforicidade será a interpretação que se dará a tal texto observando-se o contexto, onde, e como está sendo enunciado. “O que está em jogo numa expressão metafórica é, por outras palavras, o aparecimento de um parentesco onde a visão comum não percebe qualquer relação.” (RICOEUR, 2013, p. 75). E diante disso entra em cena à hermenêutica, analisando o discurso e declarando-o pelo seu contexto se, de fato, trata-se de uma narrativa metafórica ou não. É por isso, que a determinação de um enunciado metafórico não pode estar baseada apenas na análise de palavras, como faziam os antigos retóricos, pois:

Para a retórica clássica, [...], um tropo era simplesmente a substituição de uma palavra por outra. Mas a substituição é uma operação estéril, ao passo que numa metáfora viva a tensão entre as palavras ou, mais precisamente, entre as duas interpretações, uma literal e outra metafórica, ao nível de toda a frase, extrai uma verdadeira criação de sentido, da qual a retórica clássica pode apenas registrar o resultado. Não consegue explicar tal criação de sentido. Porém, dentro de uma teoria da metáfora, como aquela que estamos a opor a uma da substituição, emerge uma nova significação, que engloba toda a frase. (RICOEUR, 2013, p. 75, 76).

Uma observação fundamental na teoria ricoeuriana acerca da metáfora baseia-se na declaração de que “Uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade.” (RICOEUR, 2013, p. 77). Nesse sentido Ricoeur considera a existência de metáforas mortas, aquelas que devido ao seu uso contínuo e indiscriminado tornou-se incorporada a linguagem por todos os falantes, sendo assim uma metáfora trivial, e sem originalidade. Como por exemplo, “O pé da mesa”, que seria segundo observa uma catacrese, um tipo especial de metáfora, que não representa mais uma expressão individual e subjetiva dos sujeitos do discurso.

Por outro lado, é possível encontrar textos narrativos que expressam verdadeiras tensões em seus enunciados, tornando-se verdadeiras metáforas vivas, pois, com efeito, não se encontram isoladas e restritas a determinados significados, incorporado na linguagem. Nesse sentido Ricoeur diz que:

... Com efeito, uma metáfora nunca aparece só. Uma metáfora chama outra, e todas em conjunto permanecem vivas devido à sua tensão mútua e ao poder de cada uma evocar o conjunto da rede. Por exemplo, na tradição hebraica, Deus é chamado Rei, Pai, Esposo, Dono da casa, Pastor, Juiz e também Rocha, Fortaleza, e Redentor etc. Do mesmo modo, emergem certas metáforas que *reúnem* muitas metáforas parciais tiradas de diferentes campos da experiência e que lhes fornecem uma espécie de equilíbrio. Essas metáforas ‘fontes’ têm uma aptidão particular a engendrar um número ilimitado de interpretações potenciais em um nível mais conceitual... (RICOEUR, 2006, p. 183).

Assim, uma metáfora viva, conduz o interprete a vivenciar, sempre, momentos de tensão, pois nunca deixa totalmente claro o seu significado que só se aplica a determinados contextos, por exemplo, as metáforas bíblicas que usam determinadas narrativas para expressar a relação entre Deus e o povo, nem sempre possuem o mesmo significado, como é o caso da narrativa do Êxodo do povo judeu saindo do Egito para a “terra prometida” de Canaã, a qual revestiu-se de novo sentido quando no pós-segunda guerra mundial os judeus que retornaram a Israel, depois de quase dois milênios de dispersão, celebram o seu retorno não em homenagem aquele, mas a esse novo Êxodo.

...Entretanto, pelo menos num caso, desenvolveu-se espontaneamente um novo mito em alguns círculos judaicos, substituindo o mito de instrumento central mais importante, que, em virtude de certo número de fatores, perdera a sua qualidade significativa. O velho mito a que me refiro é o do Êxodo do Egito; o novo, que o substituiu, é a mítica formulação do êxoto (*sic*) da Europa pós-nazista. O meio social em que o novo mito se desenvolveu é o *Kibbutz* (aldeamento comunal). (PATAI, 1974, p. 132).

Patai corrobora assim com Ricoeur, demonstrando que mesmo metáforas aparentemente a beira da morte, como é o caso do Êxodo hebreu, quando interligadas a metáforas raízes podem ser “revividas” e incorporados novos significados.

... O que é comum à representação narrativa como à redescrição metafórica é o poder propriamente ‘poético’ de trazer ao discurso literal (cotidiano, científico, em uma palavra, ‘positivo’) um excedente de sentido, um aumento icônico, e projetar esse sentido sobre o mundo, ao qual esse discurso nunca deixou de referir-se. (RICOEUR, 2006, p. 32).

Nesse sentido tomaremos as metáforas contidas no Eclesiastes, e verificaremos que o discurso metafórico pronunciado por Qohélet evidencia-se

como metáfora justamente por trazer em seu bojo uma rede de metáforas que se interconectam formando “metáforas raiz” “metáforas que, por um lado, têm o poder de conjugar as metáforas parciais tiradas dos diversos campos da nossa experiência e, assim, de lhes garantir uma espécie de equilíbrio” (RICOEUR, 2013, p. 92), e que ao mesmo tempo “possuem a capacidade de engendrar uma diversidade conceptual, quero dizer, um número ilimitado de interpretações potenciais a um nível conceptual” (*Ibid.*,) em que apontam para uma diversidade de significação, dependendo do seu contexto, podem ter significados comuns, pois em certo sentido “As metáforas de raiz congregam e dispersam. Coadunam as imagens subordinadas e dispersam os conceitos a um nível superior” (*Ibid.*). É assim que encontramos e desenvolvemos a temática da morte presente nesse livro bíblico, pois ao identificar que, tais metáforas, “São as metáforas dominantes, capazes de gerar e organizar uma rede que serve de junção entre o nível simbólico, com a sua lenta evolução, e um nível metafórico mais volátil...”, procuramos concentrar a atenção no significado da finitude exposto por Qohélet, não apenas em uma palavra, ou uma frase, mas em toda a narrativa seguindo a indicação de Ricoeur que nos diz:

Os sinais de metaforicidade dados por uma única narrativa, se é que os há, não devem encontrar-se em outro lugar que não na *intriga* [...], no desafio que a intriga apresenta para os principais personagens e na resposta dada por esses personagens à situação de *crise*. A abordagem dramática, melhor do que a abordagem puramente formalista do estruturalismo, fornece uma base apropriada para o processo *metafórico*. Essa base é a estrutura dramática da narrativa, i.é., a intriga. [...] a intriga é a estrutura mesma da narrativa. A estrutura dramática é o dinamismo da narrativa e, nesse sentido, homogênea a ela. [...]. O Reino de Deus não é como *aquele que*, é como *quando*. Em outros termos, é a intriga enquanto tal que é operadora do processo metafórico. (RICOEUR, 2006, p. 186).

O conceito de “intriga” termo fundamental no processo metafórico retoma de forma abrangente o significado do “*mythos*” grego que aparece na *Poética* de Aristóteles, sendo uma das palavras pela qual o termo grego pode ser traduzido, pois além dela também pode ser traduzida por “fábula”. A intriga tem como função mediar eventos e acontecimentos que se processam de forma intercalada fazendo com que se compreenda como um todo. Uma história fragmentada sob a operação da intriga torna-se compreensível de



maneira a poder se buscar nela tema e sujeito. (Cf. Ricoeur, 2012, p. 303). É assim que em *Eclesiastes* o leitor pode, apesar das rupturas e possíveis contradições, manter o foco em determinados temas que postos sob o processo da intriga possibilitam a construção metafórica de determinados temas como: o tempo, a existência, a finitude, a felicidade, etc.

Para Ricoeur esse termo é abrangente, designa-o então como “tessitura da intriga” ao invés de apenas “intriga”, termo que sugere apenas essa ação conciliadora de fragmentos da narrativa, mas a “tessitura da intriga” apropriando-se da ação da intriga lhe acrescenta significado, pois:

...o ato de tecer da intriga combina em proporções variáveis duas dimensões temporais, uma cronológica, a outra não-cronológica. A primeira constitui a dimensão não episódica da narrativa: caracteriza a história enquanto constituída por acontecimentos. A segunda é a dimensão configurante propriamente dita, graças a qual a intriga transforma os acontecimentos em história. Esse ato configurante consiste em ‘considerar junto’ as ações de detalhes ou o que chamamos de os incidentes da história; dessa diversidade de acontecimentos, extrai a unidade de uma totalidade temporal. (RICOEUR, 1994, p. 104).

Desse modo, podemos perceber que a metáfora “É uma extensão da denotação pela transferência de noções a novos objetos, que resistem a essa transferência.” (RICOEUR, 2006, p. 177), graças ao processo de tensão existente no texto, algo que é proporcionado pelo processo da “tessitura da intriga”, que ao atuar na narrativa, torna possível a sua metaforicidade.

### **1.7. A relação entre metáfora e símbolo**

Ricoeur traz ainda para o arcabouço do seu discurso sobre a teoria da metáfora, uma teoria dos símbolos, a qual considera de fundamental importância para aquela “A teoria dos símbolos permitir-nos-á assim completar a da metáfora.” (RICOEUR, 2013, p. 79). Essa teoria é basilar para uma interpretação consistente da temática da morte no livro de *Eclesiastes*, tendo em vista que Qohélet opera com um número considerável de imagens simbólicas, as quais metaforicamente remete-se a essa temática. Lembrando que a metáfora é uma estratégia de discurso em que a linguagem despreendendo-se de sua função descritiva habitual tem como finalidade

apropriar-se da função de redescritção (Cf. Ricoeur, 2006, p. 178). O que supõe ser necessária a existência de duas interpretações possíveis acerca da realidade: a literal e a metafórica. Assim:

A significação simbólica é, por conseguinte, constituída de tal modo que apenas podemos atingir a significação secundária mediante a significação primária, onde esta significação primária é o único meio de acesso ao excedente de sentido. A significação primária fornece à significação secundária como que o sentido de um sentido... (RICOEUR, 2013, p. 80, 81).

Portanto, é preciso compreender que o processo linguístico-metafórico opera com uma forma excêntrica de predicação, sendo essa, o depósito do poder simbólico. Tendo em vista a bidimensionalidade dos símbolos a sua “face semântica” que ao mesmo tempo pode referir-se a “não semântica”. É desse modo que, segundo (RICOEUR, 2013, p. 98). “As metáforas são precisamente a superfície linguística dos símbolos e devem o seu poder de relacionar a superfície semântica com a superfície pré-semântica nas profundidades da experiência humana à estrutura bidimensional do símbolo.”. Podemos estabelecer aqui uma relação entre a teoria dos símbolos na perspectiva ricoeuriana com a teoria dos símbolos de Northrop Frye (2014), pois para o crítico-literário canadense:

... no *symbolisme*, a palavra não ecoa a coisa, mas outras palavras, e, portanto, o impacto imediato que o *symbolisme* causa no leitor é o do encantamento, uma harmonia de sons e a sensação de uma riqueza crescente de sentido não limitada pela denotação. (FRYE, 2014, p. 199).

Tendo em vista que também para Ricoeur “as palavras não têm significação própria”, sendo assim, elas “não possuem nenhum sentido em si mesmas, porquanto é o discurso, tomado como um todo, que transmite o sentido” (RICOEUR, 2005, p. 124). Dessa forma em ambos os autores as palavras tem sua devida importância, todavia, tomadas isoladamente não constituem nenhum sentido, pois “Compreender um poema literalmente significa compreender o seu todo [...]. Tal entendimento inicia-se numa entrega completa da mente e dos sentidos ao impacto da obra como um todo” (FRYE, 2014, p. 194). A continuidade desse processo de compreensão se dá “mediante o esforço para unir os símbolos rumo a uma percepção simultânea

da unidade da estrutura”. É exatamente esse processo de totalidade da narrativa, o qual se faz presente tanto na teoria de Ricoeur como em Frye, que aponta para o deslocamento semântico da palavra ou da frase no texto em direção a uma hermenêutica da narrativa, e para que essa, seja bem sucedida, é preciso levar em consideração todos os detalhes do texto, principalmente os que envolvem imagens e símbolos, porquanto:

As imagens recorrentes ou replicadas com maior frequência formam a tonalidade, por assim dizer, e as imagens moduladoras, episódicas e isoladas relacionam-se com isso em uma estrutura hierárquica que é a analogia crítica às proporções do próprio poema. Cada poema possui sua faixa espectroscópica peculiar de imagens, originadas pelos pré-requisitos de seu gênero, pelas predileções de seu autor e por incontáveis fatores. (FRYE, 2014, p. 204).

Sob a égide simbólico-metafórica de Ricoeur e Frye, podemos estabelecer as semelhanças existentes entre paralelismo e metáforas na Bíblia judaica, em particular, no livro de Eclesiastes, tendo em vista que “Fundamentalmente, [...], a metáfora funciona de maneira semelhante ao paralelismo, pois cria um relacionamento entre palavras, frases, linhas, etc., estabelecendo equivalência através da justaposição de imagens...”. (NUNES JR., 2012, p. 104). Sendo assim recurso literário importante, para a análise do tema da morte no Eclesiastes, elemento indispensável para a sua compreensão.

E deste modo, através do texto bíblico, a relação: metáfora-paralelismo pode ser facilmente demonstrada, de tal modo, que para (BERLIN, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 104) “linhas paralelas sempre têm o potencial de serem entendidas metaforicamente – essa é a natureza do paralelismo”. Metáfora e paralelismo compõem-se basicamente de “dois elementos principais”, denominados (‘teor’ / ‘veículo’). (Cf. Nunes Jr., 2012, p. 104). Onde um apresenta-se como o “sujeito principal” (‘teor’) e um “secundário” (‘veículo’). A seguir apresentamos essa representação metafórica-paralelística em duas passagens bíblicas:

a) Pv 26: 9 (BERLIN, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 105)

Como galho que ascende nas mãos do bêbado,  
É um provérbio na boca dos tolos.

b) Ec 7: 1 (*Ibid.*)

Bom nome é melhor que óleo bom,  
E o dia da morte do que o seu nascimento.

Diante do exposto, conclui-se que quando se trata de poesia hebraica bíblica a linguagem metafórica é tão importante quanto à paralelística de tal maneira que em determinados momentos não sabemos discernir bem onde uma começa, e onde outra termina tendo em vista que ambas aparecem simultaneamente no mesmo poema. Esse tipo de recurso literário é frequentemente utilizado pelo autor de Eclesiastes como poderemos observar mais detalhadamente no terceiro capítulo.

Isto posto, aplicando-se as teorias literárias apropriadas, identificando toda diversidade de elementos narrativos, poéticos e literários no texto bíblico, a leitura da Bíblia enquanto literatura configura-se como proposta fundamental, deste texto dissertativo, ao analisar o livro de Eclesiastes, o qual, doravante, será o foco da discussão.

Procuraremos observar, ainda que de forma sucinta, o processo de elaboração desse livro bíblico, suas características poéticas e literárias e posteriormente, no terceiro capítulo, nos ateremos à temática da morte na perspectiva do autor (Qohélet) dessa obra.

### **1.8. O Eclesiastes na crítica literária**

Eclesiastes, livro da literatura bíblica que traz, em suas páginas, as reflexões feitas pelo autor/personagem “Qohélet”, — *A Bíblia de Jerusalém* (2010) salienta que Qohélet não é um nome próprio, mas um substantivo comum que esporadicamente é usado como um artigo feminino, o qual designa, mais especificamente, aquele que fala na assembleia — ou seja, o “pregador”, porém “a explicação da palavra Qohélet é uma das tarefas mais árduas da filologia bíblica”. (LÍNDEZ, 1999, p. 425). Na obra em apreço seu personagem desenvolve suas pregações de forma um tanto destoante da maneira tradicional, pois a partir do tema do livro (Eclesiastes, derivado da palavra grega *Ekklesia*), têm-se uma ligeira sensação de que sua escrita estará

voltada para uma defesa da fé, o que de fato não se concretiza no decorrer da narrativa, ao invés disso, sua mensagem se fundamenta na existência humana e suas frustrações diante da monotonia, que é o existir: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há novo debaixo do sol!” (Ec 1: 9). Nessa perspectiva, o autor desenvolve toda a problemática do livro, que traz, em seu conteúdo, aquilo que para alguns se caracteriza como traço marcante de um ceticismo pessimista, para outros, no entanto, trata-se apenas de alguém que não tem medo de expressar sua visão de mundo através da realidade observável que envolve todo o enredo, o fato de que a morte é o fim de todas as coisas para o homem.

Neste livro, Qohélet se identifica com alguém que fora “rei de Israel em Jerusalém” (Ec 1: 12). Com isto, a *Bíblia de Jerusalém* (2010) em sua nota introdutória, sugere que a atribuição de sua autoria a Salomão possivelmente está relacionada ao fato de que notoriamente ele fora o rei sábio de Israel e de ter escrito muitos provérbios (I Rs 5: 12) os quais são citados em Eclesiastes com bastante frequência, porém essa autoria seria apenas “Ficção literária”. Todavia, a autoria salomônica fora preservada desde a antiguidade, primeiramente, pela tradição judaica da Sinagoga; posteriormente, pelos primeiros “Padres” e escritores eclesiásticos, e assim essa tradição continuou sem nenhuma controvérsia mais firme até o século XVII. (Cf. Líndez, 1999, p. 12). Embora as primeiras dúvidas acerca dessa premissa tenham surgido ainda no século XVI. Sendo, Martim Lutero apontado como um dos primeiros a contestar essa autoria.

A partir do século XVII, esses questionamentos quanto à autoria salomônica se intensificaram, pois, de acordo com os estudos realizados, pôde-se perceber claramente que os elementos encontrados na linguagem e na doutrina do livro de Eclesiastes não permitiam situá-lo antes do exílio babilônico, como sugerem judeus e cristãos, segundo os quais corroboram que a citada obra teria sido escrita por Salomão entre 970 e 930 a.C. Essa disputa permanece até o século XIX e início do século XX (Cf. LÍNDEZ, 1999, p. 11 – 14).

Para os críticos que discordam dessa posição, o século II ou III a.C. É apontado, como a data mais provável em que o livro de Eclesiastes fora escrito, é o caso de Hugo Grotius, apontado por Líndez (1999, p. 12) como o

primeiro a estabelecer definitivamente a ruptura com a tradição da autoria salomônica. Corroborando com ele George Robinson diz:

Ele [o Eclesiastes] escreve como um teísta-agnóstico, fornecendo em seu livro algumas pistas sobre sua biografia. Tanto sua linguagem quanto suas idéias (*sic*) apontam para o período persa tardio, ou, mais provavelmente, para o período grego, antes da Revolta dos Macabeus. Ele não pode ter sido o próprio Salomão; porque ele nos relata que era, não que é, rei em Jerusalém (1.12), que o governo é mau, que o rei é despótico, os juízes são corruptos (3.16), a opressão reina (4.1-3), o suborno é geral (5.8), tudo é trapaça (1.15), e que a sociedade em geral está num estado deplorável. [...] Mas as alusões do autor às condições locais são tão generalizadas e indefinidas que é impossível datar seu livro com absoluta segurança; porém faz sentido concluir, a partir das pistas que temos, que ele só pode ter sido composto muito tempo após o exílio, provavelmente pouco antes de 200 a.C. ... (ROBINSON, *apud*, ZIEGLER, 2006, p. 34).

E também Harold Bloom que em sua análise acerca das questões de autoria do livro, considera que possivelmente fora escrito no século II EC (Cf. Bloom, 2009, p. 35) e nesse afã ele nos revela que a obra pertence apenas a um autor, discordando de outras teorias-críticas que afirmam haver mais de um; Em concordância com Grotius e Robinson considera a possibilidade de autoria salomônica improvável, mas não se estende muito nessas questões, interessa-se mais pela sabedoria que se encontra nas palavras do Eclesiastes e de como essa sabedoria saindo do reduto judaico ganhou aspectos universais.

Seguindo esses autores, essa será a posição que adotaremos, tendo em vista que desde a segunda metade do século XX nenhum estudioso da Bíblia (no âmbito acadêmico) defende a tese de autoria salomônica. Para fins de estudos teológicos e literários a não autoria parece ser unanimidade.

Diante do pressuposto, a celeuma que envolve a autoria do livro e a origem do personagem Qohélet, embora, de forma geral seja importante, não nos ateremos mais a sua análise aqui; de imediato, prioriza-se engendrar uma investigação acerca do material crítico-literário que temos disponível em termos de pesquisa referente a esta obra clássica da literatura. Faremos uso nesse sentido de obras como: *Eclesiastes* (1991) e *Bere'shith a cena da origem* (2000) de Haroldo de Campo; *A arte da narrativa bíblica* (2007) de Robert Alter

e *Guia Literário da Bíblia* (1997) de Robert Alter e Fran Kermode; *A Bíblia como Literatura* (2003) de John B. Gabel e Charles B. Wheeler; *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura* (2004) de Northrop Frye e *Onde Encontrar a Sabedoria?* (2009) de Harold Bloom entre outros.

### **1.8.1. Pressupostos literários do Eclesiastes na obra de Haroldo de Campos**

Haroldo de Campos (1991) desenvolve com muita ênfase, em sua obra, as questões de linguagem e poesia que fazem parte da literatura, em particular neste caso, a literatura judaica, de onde extraí as informações necessárias para o seu projeto, que dentre outros objetivos tem a pretensão de traduzir com fidelidade a “poesia” dos textos originais do Eclesiastes. Nesse sentido ele destaca o relevante trabalho do “poeta, ensaísta e teórico francês Henri Meschonnic” a respeito do qual faz a seguinte leitura:

Uma das principais contribuições [...] (HM) à poética da tradução bíblica está, a meu ver, na ênfase por ele dada ao aspecto ritmopéico, rítmico-prosódico, do original hebraico, uma ‘pontuação do fôlego’. Julgando não-pertinente quanto aos textos bíblicos a distinção convencional entre poesia e prosa, HM propõe ‘um sistema de brancos, um ritmo tipográfico, visual’, capaz de notar a escansão dos segmentos frásicos, pois, segundo opina, a estrutura rítmica já é portadora de sentido. Isso implica, por meio da interpolação de pausas espaciais no texto, a tentativa de recuperação da articulação disjuntivo-conjuntivo do ‘sistema de acentos’ chamado massoréticos, que percorre como uma filigrama partitural o original hebraico. (CAMPOS, 1991, p. 26).

Segundo Campos (1991), Meschonnic adota em seu trabalho as contribuições nesse campo de pesquisa do “jesuíta Gerard Manley Hopkins, para sublinhar esse esforço de captação do ‘movimento da palavra na escritura’” (p. 26). Esse trabalho desenvolvido por Meschonnic produz alguns avanços no processo de manutenção do sentido original do texto escriturístico, pois mesmo considerando o método de Meschonnic em certos aspectos, reducionista, Campos irá desenvolver seu próprio método a partir desse, juntamente com algumas outras contribuições do método de Martin Buber, como analisaremos adiante, pois só assim o sistema massorético hebraico, tão

importante para a construção poética do texto, poderá de certa forma, ser assimilado através dos símbolos usados na tradução.

Campos explica que “a acentuação massorética em hebraico compreende 18 acentos disjuntivos e 9 conjuntivos.” E continua explicando o método que Meschonnic usou em suas traduções:

Desse sistema, HM guardou a pausa final de versículo, *sofpasuq*, sinalizada no original pelo *silluq* (em sua transposição, HM fez com que cada v. terminasse num espaço branco, ‘sem ponto, não necessariamente um fim de frase, mas a conclusão de uma unidade de fôlego’); Conservou a pausa de hemistíquio, *'athnáh* (para esta pausa intermediária, abre uma alínea em destaque na página e começa o novo hemistíquio com maiúscula; valeu-se, ainda, de ‘brancos’ intercalares para separar internamente segmentos do texto, sempre que ocorram acentos disjuntivos importantes [...]; quanto aos acentos disjuntivos secundários, com valor mais de ênfase do que de pausa, notou-os por branco intervalar menor. (CAMPOS, 1991, p. 27).

Desse modo, considerou o método desenvolvido por Meschonnic, mas fez algumas ressalvas lembrando que essas adaptações do hebraico para outro idioma qualquer poderia vir a padecer de simplificações, o que, no entanto, não se torna um empecilho para o seu trabalho. Assim, parte para o desenvolvimento de um método de tradução próprio, mas que levasse em consideração as contribuições das pesquisas que vieram anteriormente mesmo que com isto incorra em alguns riscos:

De minha parte, correndo o risco de uma simplificação ainda maior, busquei delinear um projeto próprio, tomando em consideração os critérios de HM, bem como a descrição de B. Hrusvhovski (BH), que ressalta a extrema flexibilidade da ‘forma expressiva’ da literatura bíblica (grupos condensos de palavras, regidos por variações paralelísticas semântico-sintáticas; ritmo de aparência ‘livre’). Preocupou-me, desde logo, obviar à dificuldade em reconhecer com presteza e nitidez os segmentos em branco interpontuados na posição. Nesse sentido, além da gradação dos espaços intervalares, entendi necessário tornar ainda mais evidente a marcação na página para o olho. Imaginei, assim, inscrever nesses espaços (maiores, menores, mínimos, conforme as pausas de leitura ou entonação) sinais disjuntivos (§§§ §§ §). (CAMPOS, 1991, p. 28).

Usando essa técnica de sinais Campos procura manter, o quanto possível, a mesma dinâmica de leitura do texto hebraico com todos os seus recursos linguísticos de: jogo de palavras, paralelismos, aliteraões e todas as peculiaridades desse idioma. Segue o exemplo de Buber que tentou aplicar um método semelhante para o alemão.



O diferencial de Campos nesse sentido é que ao contrário de Buber que praticamente forçou o idioma alemão a encontrar “correspondências” para todas as palavras hebraicas, o primeiro, em sua tradução para o português se permite certa “liberdade de tradução”, pois esta o deixa “livre, [...], para atender com certa flutuação, onde necessário, às injunções do texto de [...] ‘transcrição’ em português, sempre que o âmbito fonossemântico [...] sugerisse uma alternativa pertinente e poeticamente mais eficaz, [...]”. (CAMPOS, 1991, p. 31). É obvio que a proposta de Buber de manter a originalidade do texto também foi considerada por Campos de tal maneira que ele chega a dizer que em certo sentido “[...], tendencialmente, intentei ‘hebraizar’ o português” (*Ibid.*, p. 32).

O exercício de tradução feito por ele dá-nos uma noção “híbrida” do texto, ou seja, lemos em português, mas sentimos a todo instante a presença marcante do hebraísmo contido no texto do original, isso graças a essa habilidade que tem em aplicar o seu método de características muito peculiares. O que fez do método de Campos algo peculiar? Possivelmente, os arranjos que ele desenvolveu para que a pontuação dos massoréticos seja simplificada e se disponham, segundo o seu método, sobre seguintes sinais disjuntivos (§§§ §§ §) os quais representam consecutivamente: (§§§ = *pausa maior*); (§§ = *pausas menores*) e (§ = *pausas mínimas*). (Cf. Campos, 1991, p. 28). É usando esse sistema que ele vai traduzir todo o livro do Eclesiastes (Qohélet) com a peculiaridade poética muito apurada do livro em comparação a outras traduções, também o usou em sua obra *Bere’shith a cena da origem* (2000). Vejamos um exemplo do capítulo 3 de Eclesiastes na tradução de (CAMPOS, 1991, p. 55, 56):

1. Para tudo § seu momento §§§  
E tempo para todo evento § sob o céu
2. Tempo de nascer § e tempo de morrer §§§  
Tempo de plantar §§ e tempo § de arrancar a planta
3. Tempo de matar § e tempo de curar §§  
tempo de destruir § e tempo de construir
4. Tempo de pranto § e tempo de riso §§  
tempo de ânsia § e tempo de dança

5. Tempo de atirar pedras §§ e tempo § de retirar pedras §§§  
 Tempo de abraçar §§ e tempo § de afastar os braços
6. Tempo de procurar § e tempo de perder §§  
 tempo de reter § e tempo de dissipar
7. Tempo de rasgar § e tempo de coser §§  
 tempo de calar § e tempo de falar
8. Tempo de amar § e tempo de odiar §§  
 tempo de guerra § e tempo de paz.

Quando atentamos para a estrutura do texto de Campos, e observamos o modo como se dispõe as palavras percebemos claramente o seu método, até mesmo, como propunha, em sua disposição visual. E é exatamente esta a sua intensão, pois como nos diz Enrique Mandelbaum<sup>6</sup> em seu artigo intitulado: *Haroldo nos Campos do Senhor* (REVISTA USP, n. 59 2003, p. 202) “Haroldo, em sua tradução, [...], evita o uso dos recursos gráficos da pontuação, criando um sistema visual, um disjuntivo tipográfico que outorga ao texto uma ‘respiração prosódica’ ou uma ‘pontuação do fôlego’”. E isto faz com que o texto traduzido mantenha as características do original hebraico, sem abrir mão das adaptações poéticas feitas em português. Mandelbaum prossegue:

...que permite, na leitura, levar em consideração ‘a articulação disjuntivo-conjuntiva do ‘sistema de acentos’ chamados massoréticos, que percorre, como uma filigrana partitural, o original hebraico’. Tal procedimento leva, mais do que a um resgate da cantilena original, a uma liberdade rítmica que fragiliza a estrutura linear do discurso e amplifica a ressonância de cada palavra. E é a partir desse desprendimento da estrutura linear que cada versículo da versão de Haroldo aproxima-se da condição de bloco de palavras - tal como no original -, que ganham agilidade uma em relação às outras não apenas por causa da ordem gramatical inerente que as congrega, mas também pela repercussão sonora de cada palavra – sua prosódia – no conjunto de palavras reunidas no versículo. (*Ibid.*).

Assim, toda essa riqueza literária do texto hebraico se torna em atrativo para Campos, como vimos especialmente, em sua tradução do Eclesiastes (Qohélet). Aliás, comentando-o, observa outras abordagens interessantes

---

<sup>6</sup> Psicanalista, e doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP. Para uma análise mais detalhada do trabalho de Enrique Mandelbaum disponível em: <[www.usp.br/revistausp/59/18-enrique.pdf](http://www.usp.br/revistausp/59/18-enrique.pdf)> Acesso em: 09 Mai. de 2014.

como a discussão da temática existencial que pode ser percebida no livro, o qual de forma geral traz algo “estranho”, por se encontrar em seu bojo ideias bem atípicas para à época como aquelas que poderiam ser comparadas com a de filósofos que viriam séculos depois, como se poderia observar na figura de Nietzsche no séc. XIX, com seu ‘eterno retorno’, sua ‘vontade de nada’, seu ‘céu-acaso’; ainda compara também o Qohélet com Schopenhauer, Kafka e até sendo visto, em alguns momentos, como possível “ancestral do existencialismo”. Daí, poder-se entender a importância do estudo desse livro para a crítica literária, observa. (Cf. Campos, 1991, p. 19, 166).

É interessante observar também que nesse contexto existencialista, não encontramos no livro de Eclesiastes nenhuma menção ao céu ou ao inferno, ou a possibilidade de existência de uma vida futura, pois até mesmo o ensinamento da tradição religiosa acerca de Deus é questionado. Em Eclesiastes, a relação entre o homem e Deus é colocada em xeque, juntamente com todo o *corpus* da doutrina retributiva:

...o Eclesiastes nega radicalmente a retribuição terrena de bem e mal. Essa é uma das afirmativas mais importantes do livro de Eclesiastes: a experiência contesta as respostas tradicionais (Ec 7.25-8.14). A felicidade é algo fugaz e só se encontra consolo na fruição daquelas alegrias simples que o cotidiano é capaz de fornecer (Ec 3.12-13; 8.15; 9.7-9). Mas mesmo a fruição das alegrias cotidianas não consegue consolar o ser humano. Do começo ao fim ele permanece insatisfeito (Ec 3.21; 9.10; 12.7). Com isso, o Eclesiastes demonstra definitivamente que o esquema ação-retribuição não funciona mais. Mas o livro não traz respostas novas. As seguranças tradicionais, as antigas respostas de Israel estão abaladas, mas ainda não apareceu nada de novo em seu lugar. (SIEGER, *apud*, ZIEGLER, 2006, p. 56).

Qohélet é alguém que está envolvido diretamente com o humano e sua existência no tempo, no aqui e agora, algo parecido com um *carpe diem*. (Cf. Líndez, 1999, p. 396). Isso tem chamado à atenção de escritores e críticos literários. Nesse sentido, têm-se visto uma gama crescente de obras literárias que demonstram interesse na compreensão das narrativas bíblicas. Pois segundo a obra de Haroldo de Campos, *Eclesiastes* (1991), há um bom tempo que a religião deixou de ser vista como algo isolado do seu contexto. Já de início, em nota prévia, ressalta a importância de se abordar as relações entre a Bíblia e a literatura do ocidente, mencionando o relevante trabalho nesse

sentido de Northrop Frye, que com suas obras “*The great Code* (1981)” e “*Anatomy of Criticism* (1957)”<sup>7</sup>, introduz ferramentas que facilitam a possível compreensão da literatura produzida no ocidente, como vimos anteriormente.

Seguindo esses pressupostos, temos ainda outra abordagem feita por Campos sobre o Eclesiastes em seu livro *Bere’shith a cena da origem* (2000), no qual destaca as questões que dizem respeito à presença da “Inter-e-intratextualidade no Eclesiastes”, sendo a intertextualidade um traço distintivo do ‘Qohélet’ delineada a partir de um importante recurso da literatura hebraica, o “paralelismo”:

Um ritmo ‘semântico-sintático-acental’, correspondente a um verdadeiro ‘entrecruzamento’ e ‘mútuo reforço’ de paralelismos nos vários planos da estrutura lingüística (*sic*) do texto. Isto organizando-se de tal modo que nenhum dos níveis (semântico, sintático, prosódico) possa ser considerado ‘puramente dominante’ ou ‘puramente concomitante’. [...], esse paralelismo de base é uma característica que se deixa partilhar pela arte poética de povos os mais diversos, não apenas em termos de tradição oral, mas ainda em casos de multissecular e requintadíssima tradição escritural [...]. (CAMPOS, 2000, p. 96).

Para Campos, o próprio título hebraico do livro é um exemplo dessa intertextualidade, pois Qohélet “particípio no feminino do verbo *qahal*, cujo significado derivaria da idéia (*sic*) de ‘reunir’, donde uma das possíveis traduções: ‘coletor de sentenças’,” (*Ibid.*, p. 97), ainda poderia significar “o homem da assembleia”, “o assembleia”, ou seguindo Lutero, um “pregador que fala perante uma assembleia” (*Ibid.*, p. 97). Tornando-se assim uma palavra de difícil tradução. Por isso nos diz:

...há em *Eclesiastes*, e nos conceitos que lhes são afins, um ‘odor de igreja’ – diríamos, uma cosmese cristianizante – que não convém ao semítico e heterodoxo livro sapiencial. A raiz *k-h-l*, existente em

---

<sup>7</sup> Obras traduzidas para o português:

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**; tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Anatomia da crítica: quatro ensaios**; tradução de Marcus de Martini. São Paulo: É Realizações, 2013.

árabe, admite que haqqohélet seja lido como 'O Velho', aquele que amadureceu na prática da vida (do árabe kuhúlah, 'idade madura'). Teríamos assim, para Cerinetti, uma 'palavra-palimpsesto', hebraico-árabe. E poderíamos imaginar o Velho 'como um stáretz russo, um sábio venerado'. Onde a minha adaptação, que recorta o perfil fonossemântico da palavra, transpondo-o para um nome-sintagma, de sabor popular: 'O-que-sabe' (aquele que sabe das coisas...). (CAMPOS, 2000, p. 97, 98).

Avançando para o campo da intratextualidade presente no *Eclesiastes*, Campos aponta as pesquisas de outros críticos que comentaram acerca desse aspecto do livro e faz juntamente com eles algumas observações, numa tentativa de deixar claro que "A Bíblia cita a Bíblia", ele nos diz: "Por isso, H. Bloom alude, com uma ponta de ironia, a uma suposta 'biblioteca teológica'. O livro de Qohélet cita outros livros bíblicos (*o Gênese, Juízes, Reis, os Salmos, os Provérbios* etc.)". (*Ibid.*, p. 104). A presença de citações dá própria Bíblia é marcante em *Eclesiastes*, principalmente de *Provérbios*. O que torna evidente a marca intratextual.

Essa riqueza de detalhes e recursos literários presentes tanto na poesia hebraica de forma geral como no caso específico do *Eclesiastes* fez com que Haroldo de Campos se sentisse fascinado pela poesia bíblica (Cf. Campos, 1991, p. 11), e o motivou suficientemente para que pudesse fazer sua própria tradução do *Eclesiastes*.

O *Eclesiastes* de Haroldo de Campos, rico em formas poéticas, chama bastante à atenção dos leitores quando não tenta suavizar a mensagem de Qohélet como faz a maioria das traduções da Bíblia, inclusive a Bíblia de Jerusalém, citada por ele como uma das que merecem credibilidade, porém em alguns dos seus versículos camufla a mensagem original, com isso em alguns momentos a mensagem perde o significado que tivera no contexto em que fora pronunciada. (Cf. Campos, 1991, p. 40). Em suas notas e referências a autores importantes destacados no livro de Campos o nome do crítico-literário Harold Bloom é um em evidência, o qual também contribuiu bastante para a retomada do estudo da Bíblia enquanto obra literária no âmbito acadêmico.

### **1.8.2. As contribuições de Harold Bloom para uma pesquisa teológico-literária do *Eclesiastes***

Harold Bloom citado na obra de Campos (1991) contribui com quem se proponha ao estudo das Escrituras enquanto literatura, principalmente com suas análises do livro de Eclesiastes. Em sua obra *Onde Encontrar a Sabedoria?* (2009) ele se debruça, dentre outras coisas, na formação do cânone da literatura sapiencial hebraica, e segundo destaca, esta teria sido influenciada por materiais egípcios e sumérios<sup>8</sup>, fossem escritos ou orais. Isso poderia ser facilmente constatado, segundo sua tese, pela forma proverbial de uma sabedoria prudente, a qual seu maior exemplo seria o livro de “Provérbios” e ainda uma sabedoria cética, representada no texto bíblico nas narrativas de “Jó” e do “Eclesiastes”. Bloom nos diz:

...Uma vez que o Eclesiastes é o livro da Bíblia que mais aprecio, pretendo sobre ele me deter. Meu ideal de crítico literário, Samuel Johnson, comovia-se profundamente com o Eclesiastes. Ademais, um livro que versa sobre sabedoria e literatura, necessariamente, reflete acerca do Coélet<sup>9</sup>, pois tal elemento vem à mente, sempre que se fala em literatura da sapiência. (BLOOM, 2009, p. 35, 36).

Bloom propõe investigar a significação da influência da literatura do “Coélet” no pano de fundo da cultura ocidental dando ênfase à problemática existencial acerca da morte, fenômeno que marca a estrutura de toda narrativa em discussão:

...espanta-me ainda mais o fato de Coélet ter sido incluído no cânone, pois o foco principal é a mortalidade, e o livro considera o destino e o acaso (não mencionado em outros livros bíblicos, visto que são conceitos pagãos) fatores decisivos no estabelecimento da data da morte. (BLOOM, 2009, p. 36).

O tema acerca da morte estará sempre em evidência na análise de Bloom, essa temática será abordada com mais detalhes nos próximos

---

<sup>8</sup> Tese que não agrada ao crítico Robert Alter em “A arte da narrativa bíblica (2007)” já exposta nesse trabalho.

<sup>9</sup> O tradutor preferiu uma transliteração mais próxima do português, diferentemente de Haroldo de Campos (1991) e outro tradutores que procuram manter o máximo possível à forma original (*Qohéleth*).

capítulos, levando em consideração as anotações que o crítico literário fez sobre o tema da morte bem como as formas teológico-literárias vistas até o presente nesse primeiro capítulo, numa tentativa de compreensão da problemática existencial que se desenvolve de forma enfática em todo livro de Eclesiastes.

## CAPÍTULO 2: EXISTÊNCIA E MORTE NO *TANAKH*

Para que possamos discorrer sobre o tema da morte no livro de Eclesiastes com clareza, é preciso entender como esse conceito era compreendido dentro da sociedade na qual o autor da obra estava inserido. Como a nacionalidade de Qohélet era a judaica, não podemos então deixar de buscar em meio a esse povo (Judeus) e sua cultura o significado da morte, numa tentativa de compreendermos o porquê do livro de Eclesiastes tratar o assunto tão enfática e exaustivamente. (Cf. Campos, 1991, p. 19).

### 2.1. O conceito de morte na tradição judaica Pré-exílica

Com esse propósito em mente, podemos partir em busca da compreensão desse conceito no judaísmo Pré-exílico, através de uma breve análise do livro *Antropologia do Antigo Testamento* (2007) do exegeta alemão Hans Walter Wolff (1911 – 1993), pois como evidencia em sua obra, o povo judeu<sup>10</sup>, sempre caracterizado por sua fé em um Deus Único, tem a sua própria maneira de explicar a finitude, diferenciando-se em alguns aspectos de povos como egípcios, babilônios, persas, etc., os quais tinham uma compreensão de vida pós-morte bem mais definida, como poderemos observar, inclusive é possível que tenham influenciado posteriormente o próprio pensamento judaico, uma vez que o conceito de vida eterna, comum entre esses povos, não aparece com tanta clareza nos textos antigos do povo judeu, mas em escritos tardios essa ideia já começa a figurar com maior ênfase como veremos. (Cf. Ziegler, 2006, p. 63).

...ao contrário do livro do Eclesiastes, que se refere à morte como definitiva e anuladora de todas as coisas terrenas, para os egípcios o túmulo não representa tanto a “última morada” quanto uma “morada

---

<sup>10</sup> No entanto é interessante notar que “A morte no judaísmo não tem um conceito fixo. As interpretações dos conceitos metafísicos e dos procedimentos a serem realizados, varia conforme as épocas e as interpretações das diversas correntes judaicas. Não há uniformidade quanto a crença de vida após morte, [...]”. MORTE NO JUDAÍSMO. In: **Wikipédia, a enciclopédia livre**. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Morte\\_no\\_juda%C3%ADsmo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Morte_no_juda%C3%ADsmo)>. Acesso em: 26 Set. 2014.



para a eternidade”, sutil mas importante diferença; é certo que o livro do Eclesiastes utiliza essa expressão em 12.5 (“... porque o homem já está a caminho da casa de sua eternidade” [...]) mas ali ela não pode ser interpretada da mesma forma como o fazem os egípcios. (ZIEGLER, 2006, p. 67).

A morte, sempre presente em uma diversidade de livros veterotestamentários, parece apontar constantemente para uma finitude definitiva do ser, com ênfase nesse aspecto o livro de Eclesiastes descarta a perspectiva de imortalidade da alma e da vida eterna. “Rompendo o esquema dualista que vinha se impondo através do mercado e da filosofia grega, a sabedoria popular proclama:” (GALLAZI, *et al*, 1998, p. 13) aquilo que Qohélet declara em (Ec 9: 2, 3):

Tudo é o mesmo para todos: uma sorte única,  
para o justo e o ímpio,  
para o bom e o mau,  
para o puro e o impuro,  
para quem sacrifica como o que não sacrifica; para o bom e o pecador,  
para quem jura e quem evita o juramento.  
Este é o mal que existe em tudo o que se faz debaixo do sol: o mesmo destino cabe a todos. O coração dos homens está cheio de maldade; enquanto vivem, seu coração está cheio de tolice, e seu fim é junto aos mortos.

Porém, é fato que as controvérsias quanto a esse tema estão presentes em toda à Bíblia, chegando à discussão até aos dias do Novo Testamento, quando o Cristo fora interrogado por um grupo de judeus religiosos (saduceus) que não criam na ressurreição<sup>11</sup>. O que deixa claro, a partir da narrativa neotestamentária, que falar sobre a morte sempre fora algo polêmico. Isto, sentimos perfeitamente quando lemos o Eclesiastes.

Uma das primeiras coisas a se questionar quando se reflete sobre a morte é: o que é a existência humana? A segunda, não muito distante seria: o que é o ser humano? É basicamente a partir dessas duas perguntas que Wolff desenvolverá sua antropologia do Antigo Testamento. Ele enfatiza o aspecto transitório do ser humano, justamente por ser este, como qualquer outro ser, apenas uma criatura. O desejo de eternidade, que constantemente nasce no

---

<sup>11</sup> Para uma compreensão mais detalhada da discussão ver o Evangelho de Lucas 20: 27 – 40, onde Cristo afirma a doutrina da imortalidade da alma seguindo assim o pensamento de outra corrente interpretativa dos textos de Moisés (os fariseus).

coração do homem, está ligado à sua relação com Deus, enquanto imagem e semelhança deste.<sup>12</sup> (Cf. Ec 3: 11).

O autor dedica boa parte do livro explicando em que sentido o homem estabelece relação com essa “imagem”, e chega à conclusão que se trata de uma metáfora para o aspecto humano da dominação e administração das coisas do mundo, pois, “quando o ser humano entra em relação com as coisas do mundo, [...] objetivamente ele também entra, sempre, em relação com Deus, como seu criador que lhe confiou as coisas.” (WOLFF, 2007, p. 247). Sendo assim, em aspectos antropológicos do Antigo Testamento, a metáfora sugere o poder humano e o domínio no campo do sensível.

A ideia de separação do ser humano de forma dicotômica (corpo e alma) ou tricotômica, ou seja, de que espírito, alma e corpo se separam, segundo Wolff, tem sua origem mais na filosofia grega que no pensamento judaico veterotestamentários, e isso se deve ao uso da língua grega na tradução da Bíblia judaica para o grego (versão que ficou conhecida como *Septuaginta*, ou versão dos setenta) que alterou muitos conceitos originais dos textos bíblicos. (Cf. Wolff, 2007, p. 29). O exemplo mais marcante está na tradução da palavra “*néfesh*” que é uma das palavras-chave do texto bíblico, quando examinado antropologicamente, pois ela está contida no versículo que trata acerca da criação do homem em Gênesis 2: 7 “Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.”, esta é a tradução que encontramos na Bíblia de Jerusalém, mas na maioria, traduz-se por “alma vivente” seguindo o sentido da *septuaginta* grega que a traduziu por “*psyché*”.

Pode parecer irrelevante, mas é uma diferença colossal, pois o conceito de alma sugere um ser interior, ou indivíduo, e isso foge ao sentido do texto original, conquanto o que a narrativa bíblica sugere acerca do homem em sua constituição, é que esse é apenas “pó”, e o que ele recebe não é uma entidade, mas um sopro “*néfesh*” (Cf. Wolff, 2007, p. 34). Quando, por exemplo, Qohélet diz em Eclesiastes: “antes que o pó volte à terra de onde

---

<sup>12</sup> Não se discute aqui sobre a validade da proposta, mas apresenta-se o pensamento judaico acerca do homem e sua existência. Quanto à questão da projeção de Deus no homem, ou do homem em Deus, e como se dá esse processo pode-se consultar FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro**; tradução Arthur Morão. São Paulo: Edições 70, 2002; e também o livro RIZZUTO, Ana-Maria. **O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico**; tradução Geraldo Korndörfer. – São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. 301 p.

veio e o sopro a Deus que o concedeu.” (Ec 12: 7), ou ainda na tradução de Haroldo de Campos (1991) “E o pó voltará § à terra § tal qual era E o sopro irá de volta §§ a Elohim § que o deu”, ele não está sugerindo a existência de um ser eterno, como sugere a citação de Gênesis 2: 7, em traduções que seguem o sentido da *septuaginta*, mas apenas um fôlego, uma respiração tal qual todos os animais. (Cf. Ec 3: 20, 21).

O conceito de “*néfesh*” varia bastante, porém raramente aparece como algo à parte do ser. A primeira vez que surge, podendo ser traduzida com o significado de “alma” é em Êxodo 23: 9, e também em Jó 19: 2, bem como em (Ec 6: 7, 9):

Todo trabalho do homem é para a sua boca e, no entanto, seu apetite nunca está satisfeito.  
Mais vale o que os olhos vêem (*sic*) do que a agitação do desejo. Isso também é vaidade e correr atrás do vento.

Na versão de Haroldo de Campos (1991), (Ec 6: 7, 9):

Todo o afã do homem § é para sua boca §§§  
E mesmo a alma é ânsia § que jamais se estanca

Melhor § a visão dos olhos §  
Que andanças da alma §§§  
Também isto é névoa-nada § e fome-vento

Mesmo assim, como podemos observar, ela não ganha um sentido que a ligue ou coloque-a como algo separado do corpo. “*Nefesh*: alma, para os gregos e os filósofos; *garganta*, para Qohélet. Nada de espiritual, de intelectual. Nada de mais triste do que uma garganta que não engole, não come, não se farta de bens (4,8; 6, 2.3)”. (GALLAZZI, *et al*, 1998, p. 23). O seu significado, por mais que se expanda em toda a Bíblia “não vai além do âmbito dos sentimentos e emoções; e não poucas vezes surge a lembrança do órgão corporal e de suas funções específicas.” (WOLFF, 2007, p. 45).

Wolff também demonstra como ela aparece em várias passagens da Bíblia significando, por exemplo, “o órgão de ingestão de alimentos”, como “boca”, ou a “garganta”, isto porque “para os semitas o ato de comer, de beber e de respirar realizava-se na garganta, assim, ela era simplesmente a sede das necessidades elementares da vida”. (*Ibid.*, p. 39).

Isso posto, quanto a esse conceito fundamental para esta dissertação, a recomendação de Wolff é de que “*néfesh*” seja sempre tomada “em conjunto com a figura total do ser humano e especialmente com sua respiração.” Por isso, conclui que o ser humano não tem “*néfesh*”, mas é “*néfesh*”. Desse modo, embora não se possa responder definitivamente as indagações que foram colocadas, podemos ao menos dizer que para a tradição judaica antiga a existência humana não passa de uma “respiração”, “sopro”, “vento” e o ser humano, “pó” e “terra”, *adam/adamah*.

O autor de *Eclesiastes* entendeu isso perfeitamente, e via no modo como essa tradição estava se colocando ante o helenismo uma ameaça, pois percebeu que o conceito de dualidade corpo-alma estava sendo introduzido no pensamento judaico de forma muito concreta, se bem que já havia raízes desse conceito antes mesmo da influência helênica, possivelmente vindas do Egito e Babilônio bem como de toda a Suméria.

Como apesar de obscura, a temática da morte está em praticamente todo o Antigo Testamento, pretendemos explorar as várias formas como esse pensamento foi expresso pelos autores bíblicos, de forma geral, em uma síntese dessa ideia em toda a Bíblia judaica. Depois, voltar-nos-emos especificamente para o livro de *Eclesiastes*, nosso *corpus* investigativo, pois a diversidade de formas como esse tema é apresentado em toda a Bíblia não nos permite fazer uma análise detalhada devido a sua abrangência, faltar-nos-ia espaço para fazê-lo e fugiria a nossa proposta de aborda-lo apenas no *Eclesiastes*.

## **2.2. Influências externas sobre o conceito de morte no pensamento judaico Pós-exílico**

Numa tentativa de demonstrar a diversidade de ideias acerca da morte presentes nos textos bíblicos da Bíblia judaica, podemos encontrar uma defesa dos ensinamentos, que afirmam a existência de um ser interior que sobrevive à morte do corpo e se apresenta em outro plano de existência. Sobre isso Gerard Von Rad (1901 – 1971). Diz-nos que na comunidade israelita:

...Não havia como duvidar da continuação da existência do morto, sobretudo quando ritualmente garantida; ele, portanto, apenas havia passado por uma transformação e representava, mais que em sua vida terrestre, um poder com que os vivos tinham que contar. Conseqüentemente (*sic*) havia um interesse profundo em manter em ordem a relação dos vivos com os mortos. É que os mortos poderiam causar algum mal. Mas também era possível tirar proveito do conhecimento superior deles. Essas concepções eram, portanto, muito familiares a Israel, como vemos pela sua constante tentação de consultar os mortos ainda na época de Isaías e do deuteronomio (Is 8. 19; Dt 18. 11). (RAD, 2006, p. 269, 270).

Essa ideia era comum entre os povos da Mesopotâmia. Tomamos aqui os egípcios como exemplo, os quais acreditavam no julgamento das almas no mundo dos mortos, esse pensamento parece ter influenciado de alguma maneira o povo judeu, pois o encontramos em uma boa parcela dos livros bíblicos antigos.

Corroboram com esta intuição não só textos deuterocanônicos, mas é possível encontrar pontos de contato entre estes e os protocanônicos, como acontece com a narrativa acerca de Samuel e a pitonisa de Endor. O autor sublinha que “Samuel tinha morrido. Todo o Israel participara dos funerais, e o enterraram em Ramá, sua cidade” (1 Sm 28, 3a). Apesar disso Saul, através da pitonisa, entra em contato com ele (1 Sm 28,11 - 17). O autor do livro de Eclesiástico reafirma o fato registrado em 1 Samuel. A repetição do evento em livros de épocas e gêneros literários diferentes, protocanônicos e deuterocanônicos, compilados no TM e na LXX, apontam para o consenso e a aceitação desse conteúdo, ao mesmo tempo em que o legitima, autoriza-o. Mesmo depois de sua morte, ele profetizou, predizendo ao rei o seu fim. Mesmo do sepulcro, ele levantou a voz, numa profecia, para apagar a injustiça do povo. (Eclo 46, 20). (FÄBER, 2012, p. 1055, 1056).

O que podemos perceber das passagens bíblica citadas, bem como da observação de outras, como 1 Cr 10: 13 que diz: “Saul pereceu por se ter mostrado infiel para com Iahweh: não seguiu a palavra de Iahweh e, além disso, interrogara e consultara um espectro.” É o fato de que Saul, segundo a narrativa bíblica, recorreu aos mortos em busca de auxílio, percebe-se que o texto não estingue a possibilidade de poder haver verdadeiramente comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, embora fique claro que essa é uma prática condenável na lei judaica do Antigo Testamento. (Cf. Fäber, 2012, p. 1055, 1056).

Os antigos hebreus não contavam com nenhum tipo de ensinamento específico quanto à existência de uma vida pós-morte, ou um mundo para além daquele que eles viviam. Isso de certa forma afetava a sua compreensão da

existência, pois o conceito de vida ficava muito restrito não suprimindo as perspectivas decorrentes de sua fidelidade a um Deus criador e soberano. Assim, a ideia de vida pós-morte surge quase como que de uma necessidade de retribuição, uma vez que as promessas de *lahweh* não poderiam estar limitadas apenas a existência terrena. Porém como podemos perceber a existência desse mundo, ou vida no além, nunca é mencionada diretamente pelo próprio personagem Deus, mas sempre por alguém que tenta incentivar a fidelidade a esse.

Observando-se a chamada de Deus a Abrão no capítulo 12ss de Gênesis podemos constatar que *lahweh* não lhe faz promessas de uma realidade transcendente, mas as suas promessas dizem respeito à existência de Abrão no aquém. A busca do transcendente nas promessas de Deus nasce apenas posteriormente, como já mencionamos, a partir do surgimento do desejo de transcendência no homem. E assim a ideia de vida pós-morte se ramifica e começa a aparecer em variadas passagens de textos bíblicos posteriores.

Prosseguindo em sua análise acerca da temática da morte no Antigo Testamento Sonia Sirtoli Fäber diz que:

Outra citação, que contraria a noção da volta à inexistência com a morte, foi escrita, aproximadamente, no ano 450 a.C., época de Esdras e Neemias, encontra-se no livro de Rute: 'Que ele seja abençoado por Javé, que não deixa de ter misericórdia pelos vivos e pelos mortos.' (Rt 2, 20 grifo nosso). (FÄBER, 2012, p. 1055, 1056).

As citações dos textos bíblicos, ora referidos, parecem não deixar nenhuma dúvida de que existia uma corrente de pensamentos no ceio da religião do antigo Israel que acreditava na sobrevivência do ser espiritual humano no pós-morte. Passaremos a citar alguns outros textos que corroboram essa tese na Bíblia Judaica.

Encontramos em Jó 19: 25, 26:

Eu sei que o meu Defensor está vivo e que no fim se levantará sobre o pó: quando tiverem arrancado esta minha pele, fora da minha carne verei Deus.

No livro de Daniel 12: 2, 3, 13 temos:

E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbio, para o horror eterno.  
Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade.  
Quanto a ti, vai tomar o teu repouso. Depois te levantarás para receber a tua parte, no fim dos dias.

É possível identificar também, ainda na Bíblia Judaica, uma ênfase muito forte à destruição apenas dos ímpios, enquanto a alma dos justos continuaria a existir eternamente. Isso é o que constitui a base da doutrina sapiencial retributiva judaica. Em Salmos 21: 9, 10; lemos que:

Tua mão encontrará teus inimigos todos,  
tua direita encontrará os que te odeiam;  
deles farás uma fornalha no dia da tua face:  
*lahweh* os engolirá em sua ira, o fogo os devorará.

No Salmo 104: 35, temos o seguinte registro:

Que os pecadores desapareçam da terra  
e os ímpios nunca mais existam.  
Bendize a *lahweh*, ó minha alma!

E assim, a crença na justiça retributiva apregoada pelos ensinamentos dos sábios fez com que o povo acreditasse num julgamento futuro onde seriam recompensados por sua fidelidade e os ímpios punidos (característica muito semelhante ao pensamento egípcio). Esta crença se fortaleceu ainda mais a partir do século IV a. C., pois até então, de forma geral, o pensamento dominante quanto à morte estava mais focado, entre os judeus, no aspecto físico, sendo considerado algo natural. (Cf. Gallazzi, *et al*, 1998, p. 43). Porém:

É a partir do séc. IV que se começa a considerar a morte como estranha à natureza do homem. Ela é preter<sup>13</sup>-humana e encontra sua origem no pecado de alguns anjos que se uniram a mulheres dando vida a *Nefillim*, 'Gigantes', seres monstruosos que encheram a terra de morte. O **Livro dos Vigilantes** e o **Livro dos Gigantes** (primeiros dois livros que formam o Pentateuco chamado **Livro de Henoc**) trazem essas notícias e uma conseqüente (sic) nova

---

<sup>13</sup> Prefixo de origem latina que significa "além de", no problema em questão tenta estabelecer a origem da morte fora do campo da materialidade. Conferir em: <<http://www.brasilecola.com/gramatica/radicaais-prefixos-latinos.htm>> Acesso em: 29 Set. 2014.

interpretação do pós-morte: as *Almas-Espíritos* (não mais *Larvas*) são **imortais** e recebem no além um julgamento onde são separados os bons dos ruins para destinos opostos. (ROBERTI, *In*: GALLAZZI, *et al*, 1998, p. 43, grifo do autor).

É partindo dessa teologia que nasce o gênero apocalíptico, o qual se tornará muito popular e se difundirá rapidamente, contudo, como já observamos nessa pesquisa, essa doutrina (de retribuição) encontrará em *Eclesiastes* um forte adversário que lhe deferirá duros golpes, bem como o *Escrito Sacerdotal* que reduz a narrativa de *Genesis 6: 1 – 4* texto base desse pensamento, “à categoria de saga etiológica, opondo-se assim à origem preter-humana da morte.” (ROBERTI, *In*: GALLAZZI, *et al*, 1998, p. 43).

Portanto, é preciso observar que a “fé” que desemboca no conceito cristão de ressurreição, só aparece, em partes mais recentes do texto bíblico judaico. Junto a isso o movimento apocalíptico, bem como Jesus no Novo Testamento cristão, articulam, pela primeira vez, a esperança de ressurreição e vida pós-morte. (cf. *Dn 12: 1*; *Is 26: 19*; *Mt 22. 23ss*). Como já observamos anteriormente, esse pensamento pode ter surgido a partir da influência externa a comunidade judaica devido a situações históricas bem específicas, como a escravidão por mais de quatro séculos no Egito, o exílio babilônico e até mesmo as relações comerciais e político-diplomáticas com outros povos da Mesopotâmia.

Carlos Roberti, no livro *A morte na Bíblia* (1998) sugere que “o texto canônico mais antigo que fala da ressurreição é o chamado **Apocalipse de Isaías**: os capítulos 24 – 27 do *Corpus isaianum*. Difícil determinar a data [...], que deve se encontrar entre V e II séc. aC, (*sic.*) mas não antes do *Eclesiastes*.” Podemos verificar nas palavras do profeta que assim como em toda a literatura sapiencial o ímpio tende a ser destruído, porém os justos viverão para sempre. Quanto aos ímpios o texto de *Isaías 26: 14* diz:

Os mortos não reviverão,  
as sombras não ressurgirão,  
porque tu as visitastes e as exterminaste,  
tu destruíste toda a sua memória.

No entanto, quanto aos justos, ou especificamente os judeus, em *Isaías 26: 19* há uma promessa:



Os teus mortos tornarão a viver, os seus cadáveres ressurgirão.  
 Desperta e cantai, vós os que habitais o pó,  
 Porque teu orvalho luminoso,  
 e a terra dará à luz sombras.

O que é interessante notar aqui é a singularidade da crença judaica, pois mesmo quando passa a concentrar suas observações, quanto à temática da vida pós-morte, nos últimos séculos do Antigo testamento, o faz a partir da ideia de ressurreição a qual se distingue da forma de crença egípcia, pois aquela é “personalista e alienante da história” enquanto esta acaba sendo nacionalista.

É essa esperança que, em tempo de crise, se renova, se consolida, se aprofunda, dentro da grande tradição apocalíptica. É nessa luz que Israel descobre também a Ressurreição pessoal que só deve ser interpretada dentro de uma esperança mais vasta, aquela da renovação do mundo inteiro... (GALLAZZI, *et al*, 1998, p. 46).

Como podemos perceber o conceito de vida após a morte e de ressurreição dos mortos não faziam parte da doutrina judaica primitiva, mas apenas aparecem por volta do IV ou V século a. C. As passagens da Escritura Judaica que tratam acerca do tema são plurais e não admitem afirmar realmente a sua existência. Vejamos como isso aparece através da pluralidade de pensamentos no livro de Jó, pois ao mesmo tempo em que diz:

### **(Possível referência à vida pós-morte)**

Eu sei que o meu Defensor está vivo e que por fim se levantará sobre o pó: quando tiver arrancado esta minha pele, fora de minha carne verei a Deus. (Jó 19: 25, 26).

### **(Negação de possibilidade da vida pós-morte), também fala:**

Pois que lhe importam os de sua casa, depois de morto, quando a quota de seus meses estiver preenchida? Acaso se pode ensinar a Deus o conhecimento, Àquele que julga os seres do Alto? Este morre em pleno vigor, de todo tranqüilo (*sic*) e em paz, seus flancos bem roliços, e a medula de seus ossos cheia de seiva. Aquele morre com alma amargurada, sem ter saboreado a felicidade. E, contudo, jazem no mesmo pó, cobrem-se ambos de vermes. Ah, eu conheço vossas idéias (*sic*), vossos maus pensamentos a meu respeito! Dizeis: ‘Onde está a casa do poderoso, onde a morada dos ímpios? Não interrogais os viajantes, desconheceis os seus testemunhos? No dia do desastre o ímpio é poupado, no dia do furor é posto a salvo. Quem lhe reprova sua conduta e quem lhe dá a pagar pelo que fez? É conduzido ao sepulcro, e se monta guarda sobre seu túmulo. Leves lhe são os torrões do vale. Atrás dele toda a população desfila. Que significam,

pois, vossas vãs consolações? Se nas vossas respostas não há mais que perfídia! (Jó 21: 21 – 34).

Essas duas passagens do livro de Jó parecem refletir todo o conflito acerca da vida pós-morte da Bíblia Judaica. Em um primeiro momento o autor do livro parece acreditar que haverá uma retribuição para a sua fidelidade e que vale a pena sofrer pela justiça. Posteriormente, porém, ao ser “consolidado” por seus amigos, os quais em meio ao discurso de consolação acabam acusando-o de infidelidade, indigna-se da situação e parece retroceder de sua primeira opinião, acatando o testemunho da sabedoria popular de que “todos irão para o mesmo lugar”, não importando a maneira como se vive ou como se porta em sociedade, bons e maus morrem como qualquer ser vivente.

O pensamento nadificante mais firme e demolidor de qualquer doutrina, acerca da sobrevivência da alma em um mundo transcendente encontra-se no livro de Eclesiastes, seu autor (Qohélet) sublinha a impossibilidade de esperança em todo projeto, pois a morte faz cessar toda a atividade humana:

Os vivos sabem ao menos que morrerão; os mortos, porém, não sabem nada. Não há para eles retribuição, uma vez que sua lembrança é esquecida. Seu amor, ódio e ciúmes já pereceram, e eles nunca mais participarão de tudo o que se faz debaixo do sol. (Ec 9: 5, 6).

Mesmo quando lemos em Eclesiastes passagens que poderiam remeter a existência de alguma espécie de julgamento e recompensa em uma dimensão transcendental, como em Ec 11: 9b “saibas, porém, que sobre todas essas coisas Deus te convocará para o julgamento.” Qohélet não está afirmando de fato a existência de um tribunal divino. O que está fazendo é evidenciar a doutrina da tradição retributiva da religião judaica, baseada na sabedoria dos provérbios para em seguida demonstrar através da experiência da sabedoria popular que a teoria retributiva não se aplica ao cotidiano, uma vez que a ironia é uma das marcas desse autor, aquilo que aparenta ser uma afirmação à antiga doutrina na verdade é uma sátira. (Cf. Líndez, 1999, p. 33).

Além do mais, no que concerne ao conceito clássico de morte no pensamento judaico antigo, principalmente nos escritos da *Tanakh*, o que parece, de forma geral, é não haver possibilidade de vida pós-morte ou mesmo anterior a existência, nos moldes de Platão e dos pitagóricos. Nesse sentido Eclesiastes é um livro paradigmático. (Cf. Fäber, 2012, p. 1054). Pois

abandonando a dualidade existente acerca do tema presente nos demais livros da Bíblia, inclusive em Jó, Qohélet assume uma posição completamente oposta à ensinada pela tradição judaica. Ele é firme na exposição dessas doutrinas e ainda mais quando de sua negação.

Ora, Qohélet constata que a morte é o maior de todos os problemas que aflige os homens, e não somente isso, trata-se de um problema insolúvel, insuperável, não existem armas contra a morte (Ec 8: 8) é uma guerra perdida para o homem que apesar de combater sempre nessa peleja, ainda que viva “duas vezes mil anos” (Ec 6: 6) não teria como vencê-la, sendo assim, torna-se a principal causa das frustrações humanas.

No mundo moderno e contemporâneo, a ciência procura de todas as maneiras tornar o conceito de morte aceitável, tentando explicar com naturalidade todo o processo do “morrer”, busca fazer desse fenômeno algo a ser encarado de forma muito natural, pois morrer faz parte da lei da natureza a qual o homem pertence. Porém, nem mesmo a ciência moderna com suas explicações científicas mais detalhadas acerca do que acontece com o corpo humano na morte consegue aplacar a angústia do homem diante de sua finitude.

Os antigos povos da Mesopotâmia buscavam explicar esse fenômeno através de suas narrativas mitológicas acerca da criação e queda do homem ante a sua divindade, processo semelhante encontra-se no livro judaico de Gênesis no capítulo 3 onde se explica como a morte entrou no mundo. O problema, porém não se resolve. Saber a origem e os meios de processamento da morte, de forma mítica ou científica, não traz nenhum tipo de consolo, pois mesmo de posse de todas as informações possíveis acerca dela, o homem quer viver. A simples menção da palavra morte na maioria das vezes causa pavor por sempre remeter ao desconhecido, a uma escuridão sem fim, ao angustiante e desesperador, ao nada.

Em todo o contexto da história do povo hebreu a morte é sempre apresentada como brutal e impiedosa, por tornar-nos verdadeiros vermes da terra, podres e sem nenhum valor. Por isso que na comunidade judaica o morto era tão indesejado e impuro, e não somente ele, mas todos que o tocavam tornavam-se igualmente impuros (Nm 19: 16) “Todo aquele que tocar, em campo aberto, um homem assassinado, um cadáver, uma ossada humana ou

um túmulo, ficará impuro sete dias.”. O teólogo alemão Gerard Von Rad (1901 – 1971) explica o porquê dessa radicalidade nos dias antigos, segundo ele, para a comunidade judaica:

O morto fica simplesmente fora do âmbito do culto a Javé; e não era permitido a Israel tomar conhecimento de algum outro, a não ser desse. Os mortos estavam simplesmente separados de Javé e da sua comunidade de convivência, porque estavam além do culto que lhe era prestado (Sl 88. 11 – 13). Era nesse ponto que residia a amargura propriamente dita da morte. (RAD, 2006, p. 270).

Vimos assim, o quanto se distingue as esferas entre a vida-morte na Tanakh, pois a impureza causada pela morte deixa o ser humano distante de Deus. Para os judeus, diferentemente de outros povos, a morte não estava envolvida por nenhum aspecto sagrado-mitológico. A morte, segundo fala o personagem Ezequias, no livro do profeta Isaías, separa para sempre o homem de seu Deus “Com efeito, não é o *Xeol* que te louva, nem a morte que te glorifica, pois já não esperam em tua fidelidade aqueles que descem à cova. Os vivos, só os vivos é que te louvam, como faço hoje...” (Is 38: 18, 19). A fé na ressurreição, pilar do cristianismo, é desconhecida dos textos antigos da Tanakh. O que constatamos de textos como o de Isaías, é a referência à cessação total de quaisquer atividades.

Excluído do mundo dos viventes a pessoa estaria também excluída da comunidade cultural e assim dos benefícios e promessas que Deus houvera feito em suas “alianças”, pois sempre as fizera na esfera do mundano, nem mesmo a Abrão em Gênesis capítulo 12, Deus promete alguma coisa que não estivesse no campo material. Essa era a grande amargura sentida por quem estava à beira da morte, pois não há como conciliar a bênção de Deus com a morte, aquela se reflete através da vida, que por sua vez não tem nenhuma relação com a morte.

Não adianta revoltar-se contra isso, nem mesmo tentar fugir dessa dura realidade. Se há uma coisa da qual possamos ter certeza em toda a nossa existência é a realidade da morte. Assim, por mais que amemos a vida e as coisas que conquistamos, ela sempre estará lá como uma sombra para nos lembrar que não adianta lutar, vamos ter que abrir mão de tudo, vamos ter que

partir para o desconhecido (Ec 2: 21) o que em Eclesiastes configura-se como o nada.

Vimos desse modo, que a problemática acerca da morte no pensamento judaico antigo, caracteriza-se pela dualidade com que os escritores abordaram o assunto em toda a Tanakh, mas especificamente nos livros considerados de sabedoria, ainda que nesses, tenhamos um escritor que ousa romper com a tradição e posicionar-se de forma definitiva, é assim que Qohélet o autor de Eclesiastes assume para si os méritos. Que Jó e Provérbios apenas ensaiaram. Esses livros podem ser colocados sobre os seguintes termos:

Jó enfrenta o problema da existência do mal e do sofrimento. Provérbios discute como ter uma existência próspera. Eclesiastes investiga o problema de uma existência significativa. As questões que esses livros analisam são: 'O que o homem tem de fazer para satisfazer a consciência e sede de Deus?' (Jó); 'O que o homem tem de fazer para ter uma vida de sucesso?' (Provérbios); 'O que o homem tem de fazer para tornar a existência suportável?' (Eclesiastes). 'Provérbios, ao que parece, diz: 'Estas são as regras da vida; siga-as e veja se funcionam!'. Jó e Eclesiastes dizem: 'Nós as seguimos, e elas não funcionam!' (ZUCK. R. B. ; MERRILL. E. H., 2009, p. 281).

Portanto, depois de nos apropriarmos, ainda que de forma sucinta, do conceito de morte na cultura judaica, e mesmo da Mesopotâmia, e percebermos que no antigo Israel esse conceito não tinha uma definição específica, partimos para a análise desse termo, ou melhor, dessa temática no livro de Eclesiastes, por ser um livro onde a dualidade de pensamentos quanto à morte tende a ser superada e principalmente por ser tal livro o principal *corpus* de toda essa pesquisa. Interessa-nos saber como essa temática aparece no livro segundo as palavras de Qohélet. Para isso procuraremos aplicar, como ferramentas, os recursos literários apresentados no primeiro capítulo, principalmente, as teorias da metáfora e dos símbolos, protagonizadas por Paul Ricoeur e Northrop Frye, entre outros.

### CAPÍTULO 3 – IMAGENS METAFÓRICAS DA MORTE EM ECLESIASTES

O magnífico poema sobre a monótona ciclicidade de todas as coisas, em si desesperadora, da qual somente os seres humanos não conseguem ter uma supervisão geral por faltar suficiente memória (Ec 1. 4ss), faz de um só golpe a abertura do cenário na modalidade de se conceber o mundo, na qual com as suas reflexões e perguntas o Qohelet se movimenta. Mostra a princípio o seu parentesco com a sabedoria mais recente, pois o seu interesse também gira em torno de nada menos que o conjunto do universo. Mas a forma de Qohelet pensar é inteiramente a-histórica. Com ele a sabedoria perdeu o último contato com o antigo pensamento histórico-salvífico e – o que era apenas lógico! – retornou à forma de pensar cíclica, comum em todo o Oriente. Só que Qohelet expressa esse pensamento cíclico em formas totalmente seculares. (RAD, 2006, p. 442).

Abrimos este capítulo com o desafio de apresentar a temática da morte no livro de Eclesiastes a partir de seus símbolos e metáforas. Obviamente tamanha tarefa precisou ser precedida de uma busca constante de informações e métodos que possibilitassem a visualização desse tema nesta obra da sabedoria judaica. Assim nos capítulos precedentes partindo da exposição da Bíblia enquanto obra literária; buscamos demonstrar sua importância e contribuição através do empréstimo de tramas, narrativas, personagens, etc., para a literatura mundial, principalmente a literatura do Ocidente.

Mostramos como críticos literários reconhecidos internacionalmente, entre os quais mencionamos os nomes de: Haroldo de Campos, Northrop Frye, Robert Alter, entre outros; demonstram sua admiração pela Bíblia enquanto obra literária e reconheceram-na como uma das principais chaves para a compreensão da arte e literatura ocidental.

Em seguida fizemos uma breve análise do conceito de morte na antiguidade judaico-mesopotâmica levando em consideração as tradições e a cultura de povos vizinhos, onde pudemos observar que dentro do contexto judaico que precedeu o cativeiro babilônico o conceito de morte e seu significado, variou bastante não existindo uma definição para o termo ou para a doutrina ensinada pelos sábios hebreus. Concluímos que uma postura mais

definida só fora estabelecida no período pós-cativeiro através dos escritos do sábio Qohélet, autor do livro de Eclesiastes, que por volta do II ou III século a.C., ao analisar a realidade social em que vivia não constatou a veracidade de nenhuma das doutrinas ensinadas pela tradição. Assim a partir da exposição dos ensinamentos desta, elabora a sua crítica e expõe um conceito de morte mais delimitado.

Sabe-se que a tradição judaica sempre ensinou que a relação do homem com Deus estava estabelecida através de um compromisso mútuo baseada na dinâmica ação-recompensa, podendo essa segunda ser boa ou má dependendo sempre da prática da primeira. “Sempre pareceu baluarte inexpugnável que o mal jamais prevaleceria sobre o bem, que nunca deixaria de receber seu prêmio os bons e seu castigo os maus (cf. Pv 13,25; 10,3).” (LÍNDEZ, 1999, p. 442). Essa conhecida doutrina retributiva é central no pensamento judaico tradicional, podendo inclusive ter influenciado o surgimento, e posterior desenvolvimento, da doutrina da vida-eterna-ressurreição, ou seja, da vida pós-morte, pois ao constatar que muitos, apesar da sua justiça, morriam ainda jovens em campos de batalha, consideravam que a sua retribuição teria que, de alguma forma, ser-lhe dada. Talvez por isso o autor do livro apócrifo<sup>14</sup> de 2 Macabeus tenha defendido a doutrina da existência dessas pessoas no além como é o caso dos personagens Onias e do profeta Jeremias que aparecem vivos em uma outra dimensão intercedendo pelos que estão em batalha juntamente com Judas Macabeus. (Cf. 2 Mac. 15: 12 – 16).

Já para o autor de Eclesiastes “... a realização da retribuição (prêmio aos bons e castigo aos maus) deve realizar-se antes da morte, uma vez que, segundo ele, não existe vida além da morte.” (LÍNDEZ, 1999, p. 442). Mas mesmo essa possível retribuição é posteriormente negada pelo próprio autor. A não existência de uma vida pós-morte é a segunda certeza que Qohélet deixa claro no livro, a primeira diz respeito ao fenômeno da morte em si. Pois, “Com efeito, o tema da morte, e do vazio absoluto após a morte, é permanente em Qohélet do começo ao fim, está presente em todas as suas reflexões, é

---

<sup>14</sup> “... Os apócrifos do AT são compostos de 14 ou 15 livros que são geralmente encontrados nos manuscritos da LXX ou na Vulgata, mas que não estão incluídos no cânon hebraico...” (WYCLIFFE, 2010, p. 156).

oprimente...” (LÍNDEZ, 1999, p. 442). Uma das primeiras constatações das reflexões contidas no livro, diz respeito, justamente à nulidade dos esforços humanos (Cf. Ec 1: 14), tudo que se faz na tentativa de se estabelecer perpetuamente sobre a terra é vão, todo esforço, toda a riqueza, todo poder, nada fará com que se venha a ter o fim desejado. (Cf. Ec 1: 16 – 18).

Qohélet sabe perfeitamente que se confronta com a doutrina da tradição sapiencial: ‘Ainda que eu saiba disso: ‘Irá bem para os que temem a Deus porque o temem...’ (8,12-14). Mas ele, e todos os que quiserem abrir os olhos à realidade da vida cruel de cada dia, constatou todo o contrário... (LÍNDEZ, 1999, p. 443).

Em seu prólogo o sábio escritor judeu já prenuncia que tudo não passa de “Vaidade das vaidades – diz Coélet – vaidade das vaidades, tudo é vaidade.” (Ec 1: 2). Na tradução de Haroldo de Campos “Névoa de nada § disse o que sabe §§ névoa de nada § tudo névoa-nada” (CAMPOS, 1991, p. 45). A vacuidade da vida e o modo melancólico como a existência é posta nas reflexões de Qohélet denunciam que para ele “A morte é a grande niveladora, não só dos justos e injustos, sábios e néscios, mas também de homens e animais...” (LÍNDEZ, 1999, p. 442). Assim apesar de sempre trazer à baila os termos da doutrina tradicional, Qohélet o faz com sagacidade na tentativa de demonstrar a sua fragilidade diante da realidade.

Então examinei todas as obras das minhas mãos e o trabalho que me custou para realizá-las, e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento, e nada havia de proveitoso debaixo do sol. [...]. Observei que a sabedoria é mais proveitosa do que a insensatez, assim como o dia é mais que as trevas: O sábio tem os olhos na cabeça, mas o insensato caminha nas trevas. Porém compreendi que ambos terão a mesma sorte. Por isso disse em mim mesmo: ‘A sorte do insensato será também a minha: para que então me tornei sábio?’ [...]. Não há lembrança durável do sábio e nem do insensato, pois nos anos vindouros tudo será esquecido: o sábio morre com o insensato. [...] tudo é vaidade e correr atrás do vento. (Ec 2: 11 – 16).

O que se vê em todo o discurso do sábio Qohélet é a certeza que ele tem de que a morte é totalmente aniquiladora, liquida toda e qualquer esperança tornando-se, assim, o fim absoluto da existência. (Cf. Líndez, 1999, p. 442). Nesses termos, “Se não existe vida além da morte, não se pode apelar a ela para resolver o problema da retribuição, [...] tampouco existe retribuição na vida antes da morte. Esta é uma das mais graves conclusões a que chega



Qohélet.” (LÍNDEZ, 1999, p. 443), a qual põe em xeque toda a doutrina sapiencial judaica, pois o pensamento de Qohélet acerca da existência parece sugerir que:

A morte designa o fim absoluto de qualquer coisa de positivo: um ser humano, um animal, uma planta, uma amizade, uma aliança, a paz, uma época. [...]. Enquanto símbolo, a morte é o aspecto perecível e destrutível da existência. Ela indica aquilo que desaparece na evolução irreversível das coisas ... (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 621).

Estava desse modo, discordando de todos os ensinamentos dos sábios que o precederam. A demonstração dos ensinamentos retributivos estabelecidos dentro da tradição judaica tem sua maior expressão no livro dos Provérbios, onde o sábio, a sabedoria, o justo, a justiça são sempre exaltados, e há promessas de recompensas para aqueles que se enquadram dentro dos parâmetros que regem a vida da comunidade israelita. Enquanto para o ímpio e todos os que não seguem as leis em vigor a expectativa é sempre de punição “A casa dos ímpios será destruída, a tenda dos homens retos prosperará.” (Ec 14: 11).

Contrastando esses ensinamentos, em Eclesiastes há uma visão cética acerca da realidade, e assim, o seu autor desfere ataques contundentes a qualquer tipo de promessa feita pela tradição, pois enquanto em Provérbios “Na falsidade dos lábios há armadilhas funesta, mas o justo escapa da penúria. Do fruto de sua boca sacia-se com o que é bom, e cada um receberá a recompensa por suas obras.” (Pv 12: 13, 14), em Eclesiastes não há necessariamente essa retribuição para os justos ou ímpios, pois “Há uma vaidade que se faz sobre a terra: há justos que são tratados conforme a conduta dos ímpios e há ímpios que são tratados conforme a conduta dos justos ...” (Ec 8: 14).

Diante disso, podemos adentrar a análise dos símbolos e metáforas presentes no livro de Eclesiastes subsidiados pelas teorias apresentadas no primeiro capítulo, bem como pelo próprio pensamento do autor, uma vez que fica claro sua intenção de falar acerca da existência humana e sua finitude.

### **3.1. Símbolos e metáforas da morte no Eclesiastes**

Como destacamos no primeiro capítulo, os recursos linguísticos da literatura hebraico-bíblica, principalmente em seus aspectos paralelísticos (os quais na ocasião demonstramos alguns exemplos encontrados no livro de Eclesiastes) e metafóricos, merecem uma atenção especial para que se tenha uma melhor interpretação poética do texto bíblico, pois:

As origens da Bíblia estão na fase metafórica da linguagem, mas muito dela é contemporâneo da segunda fase, em que o dialético se separa do poético, como mostra especialmente o seu 'Deus' metonímico. Seu uso poético da linguagem não a confina dentro da categoria do literário, mas ela nunca cai de todo nas convenções da segunda fase. (FRYE, 2004, p. 52).

Assim, quando intentamos investigar o Eclesiastes a partir de uma perspectiva teológico-literária não podemos prescindir da observação desses recursos. Passaremos a destacar alguns dos principais símbolos e metáforas contidos nesse livro, os quais, seguindo a proposta da teoria da metáfora e dos símbolos desenvolvidas por Paul Ricoeur, Northrop Frye, dentre outros, como estabelecida no primeiro capítulo, relacionam-se ao tema dessa dissertação, por isso, as chamamos de “metáforas da morte”, observando o aspecto analógico das imagens metafóricas que aparecem em destaque nas reflexões do Qohélet, bem como todo o contexto em que elas aparecem formando, assim, uma rede de metáforas que traz consigo significados para todo o texto. Seguiremos também o método das observações de Ziva Ben-Porat e Benjamin Hrushovski em seu livro *Poética e estruturalismo em Israel* (1978). Onde consideram que:

No exame de uma analogia entre os dois capítulos de *As Viagens de Benjamim o Terceiro*, Perry aponta as transformações do material analógico: o que aparece numa parte como produto da imaginação, torna-se no capítulo paralelo um objeto que é real e concreto, e vice-versa. Em princípios similares baseiam-se os liames entre elementos de estilo e linguagem, numa parte do romance, e acontecimentos e situações, noutra. Um símile num enredo paralelo. Palavras que surgem numa metáfora ou num idiomatismo de um enredo reaparecem como eventos reais, fundamentados em seus significados literais, em outro enredo. (BEN-PORAT; HRUSHOVSKI, 1978, p. 46).

É dessa forma que as palavras simbólico-metafóricas ganham, dentro do contexto narrativo do livro, um significado diferente daquilo que comumente poderiam representar. No entanto, é importante deixar claro que não é a palavra isoladamente que significa alguma coisa, mas é a sua colocação dentro de determinada frase, texto ou até narrativa completa, uma vez que está interligada através de uma rede que faz com que haja certa unidade em todo o texto, pois segundo a teoria ricoeuriana a superação da definição do termo “metáfora” nos moldes de Aristóteles por causa de sua limitação a transferência de sentido das palavras, não faz com que as palavras percam sua importância dentro do texto:

...digamos desde já que a definição real de metáfora em termos de enunciado não pode eliminar a definição nominal em termos de palavras ou de nome, na medida em que a palavra continua a ser a portadora do efeito de sentido metafórico; é da palavra que se diz tomar um sentido metafórico; eis por que a definição de Aristóteles não é abolida por uma teoria que não se refere mais ao lugar da metáfora no discurso, mas ao próprio processo metafórico. [...] a palavra continua a ser o ‘foco’, mesmo que se procure o ‘quadro’ da frase. E se a palavra continua a ser o suporte do efeito de sentido metafórico é porque, no discurso, a função da palavra é encarnar a identidade semântica. (RICOEUR, 2005, p. 108).

Desse modo, a utilização de determinadas palavras como: Terra, Sol, Mar, Rio, Vento, entre outras, no texto qohéletiano com o intuito de demonstrar a realidade da existência fugaz, não entra em desacordo com a teoria da metáfora desenvolvida por Paul Ricoeur uma vez que todas essas imagens metafóricas ganham sentido existencial por estarem diretamente relacionada com toda a narrativa do livro, a qual, sem sobra de dúvida trata das reflexões existenciais de seu personagem, o Qohélet.

A seguir, exporemos algumas dessas imagens metafóricas que, no contexto da obra, demonstram a situação de ascensão, declínio e morte do ser humano e, portanto, sua carência de existência.

### **3.1.1. O sentido metafórico do Sol em Eclesiastes.**

O Sol é o astro da natureza que mais despertou o sentimento humano de adoração (Cf. Eliade, 2010, p. 103 – 126), estando como centro de atenção

no mundo antigo por estar relacionado a um dos elementos simbólicos mais importantes: a luz. É por isso que (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 836 - 840). Diz-nos que:

O simbolismo do Sol é tão diversificado quanto é rica de contradições a realidade solar. Se não é o próprio deus, é, para muitos povos, uma **manifestação da divindade** (epifania uraniana). [...]. A produção e destruição cíclicas fazem dele um símbolo de **Maya**, *mãe das formas* e ilusão cósmica. De uma outra maneira, a alternância vida-morte-renascimento é simbolizada pelo ciclo solar: diário [...]. O Sol aparece, então, como símbolo de **ressurreição e de mortalidade**. [...]. O Sol é um aspecto da Árvore do mundo – da Árvore da vida – que se identifica com o raio solar. [...]. Devemos acrescentar, ainda, que o Sumo Sacerdote dos hebreus trazia no peito um disco de ouro, símbolo do Sol divino...

Mircea Eliade (1907 – 1986) em seu livro *Tratado de história das Religiões* (2010) dedica um capítulo inteiro de sua pesquisa a análise do Sol e dos cultos solares, no qual, revela-nos a grande influência desse astro para os povos antigos e mesmo para os atuais, tendo-se consagrado como “símbolo”, “deus”, etc. Se mantém de forma soberana nas suas narrativas e lendas principalmente por seu aspecto ambivalente que põe sempre em evidência uma tensão entre contrários, como por exemplo, a tensão entre vida-morte. Vejamos:

O Sol torna-se assim o protótipo do ‘morto que ressuscita a cada manhã’. Todo um conjunto de crenças em ligação com a iniciação e a soberania [...], atravessa cada noite o império da morte e reaparece no dia seguinte, ele próprio eterno, eternamente igual a si mesmo. O ‘pôr-do-Sol’ não é percebido como uma ‘morte’ [...], mas como uma descida do astro às regiões inferiores, ao reino dos mortos. [...]. Assim, pois, desde que deixa de desempenhar uma função de destaque no panteão ou na experiência religiosa de uma civilização, a título de ser supremo solarizado ou fecundador, o Sol revela uma certa ambivalência que abre novas perspectivas a modificações religiosas ulteriores. Esta ambivalência poderia ser formulada da seguinte maneira: se bem que imortal, o Sol desce todas as noites ao reino dos mortos; ele pode levar consigo homens e, ao pôr-se, dar-lhes a morte; mas, ao mesmo tempo, ele pode, por outro lado, guiar as almas através das regiões infernais e no dia seguinte trazê-las para a luz. Função ambivalente de psicobomba (*sic*) ‘matador’ e hierofante iniciático. (ELIADE, 2010, p. 113).

Vemos assim, que o uso da imagem-símbolo do Sol como metáfora para expressar verdades que ditas de outra forma poderiam não atingir seus objetivos não é algo inédito do pensamento de Qohélet. Além de sua presença em diversas culturas percebemos também que a filosofia grega já dominava

estes recursos linguístico-metafóricos bem como também utilizavam essa imagem-símbolo, o “Sol”, em seus textos e narrativas.

Constatamos o grande poder simbólico da imagem do sol para as culturas da antiguidade clássica. E como sabemos, o livro de Eclesiastes é datado do século II ou III a. C., e, portanto, sendo seu autor um mestre de sabedoria, certamente teve contato com fontes literárias que usavam todos esses recursos linguísticos, os quais emprega-os na escrita de sua obra. Líndez em *Eclesiastes ou Qohélet* (1999), ao falar sobre a importância simbólico-metafórica da luz-sol evidencia o seu significado dentro do livro de Eclesiastes:

A luz é uma realidade primária, como o são a terra, a água, o vento, o fogo; o recurso literário a ela não se pode qualificar de original, ainda que sim de fino e de bom gosto [...]. O profundo valor simbólico da luz foi reconhecido pelos autores sagrados. [...]. A luz é símbolo de alegria, felicidade e plenitude [...] Tanto a luz como a expressão ‘ver o sol’ são metáforas que significam viver... (LÍNDEZ, 1999, p. 395).

O que vimos até aqui acerca da imagem metafórica do Sol deixa claro que dependendo do contexto e da maneira como é identificada dentro do texto pode adquirir diversos sentidos, como acabamos de confirmar nas palavras de Líndez. Todavia, nessa dissertação essa imagem é interpretada no sentido de existência e finitude por ser uma das possíveis interpretações dadas a ela no livro de Eclesiastes o que não exclui a possibilidade de outras leituras e significados dentro do próprio livro, tendo em vista, que o processo metafórico permite que se façam sempre novas leituras.

Como podemos observar a expressão “debaixo do sol” (Ec 1: 3) é uma das mais recorrentes na escrita de Qohélet, obviamente que não faz nenhum sentido o seu emprego de forma totalmente literal, ou seja, aplicando-se ao pé da letra em todos os momentos em que essa frase aparece na narrativa. O crítico canadense Northrop Frye em *Anatomia da Crítica* (2014) observa que o simbolismo em torno da imagem do sol faz parte do imaginário da maioria dos povos antigos e de suas religiões, onde:

Recorrência e desejo interpenetram-se e são igualmente importantes tanto no ritual como no sonho. Em sua fase arquetípica, o poema imita a natureza, não (como na fase formal) a natureza como estrutura ou sistema, mas a natureza como processo cíclico. [...] Os rituais agrupam-se em torno dos movimentos cíclicos do sol, da lua,

das estações e da vida humana. Cada periodicidade crucial da experiência: a aurora, o pôr do sol, as fases da lua, o tempo de semear e de colher, os equinócios e os solstícios, o nascimento, a iniciação, o casamento e a morte trazem rituais atrelados a si. (FRYE, 2014, p. 229).

Assim, a presença desses elementos na narrativa qohéletiana não é mera coincidência, o mestre de sabedoria conhece perfeitamente o significado desses símbolos para o seus ouvintes e os utiliza na intenção de demonstrar a realidade. Retomando o modo cíclico do pensamento antigo, que havia sido superado em Israel através da observação do tempo linear (“história da salvação”), mas como vimos não nos moldes das culturas mesopotâmicas para, a qual, a história se repetia.

Em Eclesiastes, a ciclicidade reconhecida é a dos fenômenos da natureza, porém para o homem não existe a possibilidade de repetirem-se as mesmas coisas, uma vez que mudam os personagens. A expressão de (Ec 1: 9) “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol”, diz respeito aos eventos naturais, que de fato ocorrem todos os anos. Os elementos da natureza: sol, lua, vento, rios, etc. Estão de fato a repetir o mesmo ciclo<sup>15</sup>, sempre e continuamente; o homem, porém não dispõe dessa mesma oportunidade, uma vez que a sua existência é finita, não pode ser renovada, (poderemos verificar isso através da análise da metáfora da finitude da existência do capítulo 12 o qual abordaremos com mais detalhes um pouco adiante). É por isso que o Qohélet não acredita na existência de uma vida pós-morte ou de ressurreição (Cf. Ec 9: 5).

Nesses termos, a imagem metafórica do sol aparece no livro de Eclesiastes como a primeira de uma série que visa demonstrar, através de metáforas, todo o processo de vida do ser humano, antecedida pela metáfora da “terra” no (Ec 1: 4b) que lhe oferece o palco no qual se desenvolve todo o enredo. Assim para Líndez (1999, p. 143) “os autores comparam a permanência da terra, [...] com a de um cenário em que se representam muitas obras dramáticas (a passagem das gerações, a história); o cenário fica, as

---

<sup>15</sup>O ciclo do Sol, ou seja, o nascer e o pôr do Sol, foi comparado em muitas culturas, como o símbolo do nascimento, da morte e da ressurreição. Destarte, o nascer do Sol simboliza a esperança, o novo, o nascimento, a alegria e a juventude; no cristianismo esse espetáculo da natureza simboliza a ressurreição. Disponível em: <[www.dicionariodesimbolos.com.br/sol/](http://www.dicionariodesimbolos.com.br/sol/)> Acesso em: 21 nov. 2014.

obras dramáticas e as personagens passam”. O que fica evidente acerca do homem e das coisas que estão no palco é a sua monotonia e por fim seu ocaso, na vida de qualquer ser humano, animal ou vegetal, nada há que dure para sempre, pois somos todos apenas um “vapor” que logo desaparece.

Vaidade das vaidades – diz Coélet – vaidade das vaidades, tudo é vaidade.

Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece.

O sol se levanta, o sol se deita, apresando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta [...]

O que foi, será,

o que se fez, se tornará a fazer:

nada há de novo debaixo do sol!

(Ec 1: 2 – 5, 9).

Qohélet faz analogias, e por elas demonstra a semelhança entre a vida humana e a realidade observável. Isso é possível também com Ricoeur (2005, p. 144) que diz: “Toda frase, em graus diversos, comporta assim uma significação implícita, sugerida, secundária.”. Lembremos que todo o pensamento de Qohélet está em torno de suas observações acerca da existência “debaixo do sol”, essa expressão já seria suficiente, por si mesma, para demonstrar que o autor do Eclesiastes não utiliza essa imagem apenas em seu sentido denotativo, mas também metafórico, pois o que de fato se intenta é falar da realidade da vida e de seu aspecto fugaz.

*Sai o sol, põe-se o sol:* A primeira impressão que produz a leitura do v. 5a é muito agradável por seu ritmo perfeito. Se, ademais, se compara com o v. 4a, cresce o prazer estético, ao descobrir-se ‘uma perfeita simetria’ na construção. Essa perfeita simetria autoriza-nos também a poder falar de verdadeiro paralelismo”. (LÍNDEZ, 1999, p. 144, grifo do autor).

A mensagem que Qohélet tenta transmitir está, a princípio, relacionada a inferioridade do homem ante a natureza, pois enquanto as gerações humanas passam sucessivamente, a natureza permanece “para sempre”, contudo, observa também que essa superioridade torna-se “nada” uma vez que “está dominada pela lei implacável da sucessão e mudança; [...]”; também ela

não é perfeita, antes está sempre a caminho sem jamais chegar a atingir um termo que implique o descanso perfeito, a plenitude.” (LÍNDEZ, 1999, p. 144).

Esse é o palco onde a humanidade atua. Mark R. Talbot no livro *Com Calvino no Teatro de Deus* (2011) denomina a humanidade e a “terra” como “maus atores em um palco quebrado”. O texto de Qohélet parece sugerir exatamente essa cena, onde não importa o que se é, pois no final nunca se atinge o objetivo. Terra, Sol, rios, mar, vento demonstram a todo instante a fraqueza de toda a criação.

O sol é o ser que mais chama a atenção na natureza, o mais luminoso. Mas cada dia vemos como o sol percorre infatigavelmente seu caminho celeste do leste a oeste; é como se nascesse e morresse cada dia (o sair do sol chamamos de *nascer* e seu pôr-se, *ocaso*). Seu nascimento é glorioso, precedido pelo resplendor sempre admirado da aurora; seu ocaso também é misterioso e sublime entre os longínquos planaltos e montanhas ou na linha infinita do horizonte marinho. [...]. *Sai o sol* e com ele parece que ressuscita o universo, a vida volta à vida; *põe-se o sol* e com seu pôr-se chegam as trevas, chega a noite e com ela antecipa-se o reino da morte, tudo se paralisa; até o sono é símbolo da morte. [...]. Qohélet conhecia com toda certeza o que diziam os sábios egípcios e muito provavelmente também o que imaginavam os gregos. Não parece, porém, que tenha muito em conta nenhum dos mitos pagãos: não fala nem de barca, nem de carros, nem de cavalos do sol. Pelo contrário, a imagem que nos apresenta do sol não é a de um herói mitológico que faça uma viagem noturna com meios maravilhosos e chegue descansado e renovado a seu ponto de encontro marcado antes do amanhecer. Antes o v. 5b sugere-nos a imagem de uma pessoa ou um animal que teve de fazer esforço contínuo e esgotante, razão pela qual *arqueja para chegar ao seu posto*. [...]. Os autores costumam recordar neste lugar o Sísifo mitológico que passa a vida tentando até a extenuação fazer chegar sua pesada rocha ao topo da montanha e, quando está a ponto de coroar sua proeza, vê como deslisa (*sic*) de novo ladeira abaixo o enorme penhasco. Assim, o sol não descansa em seu eterno caminhar nem sequer de noite; no final de uma carreira noturna esgotadora chega a seu posto e *daí volta a sair*, começa de novo sua tarefa diurna e sem fim: *sai o sol, põe-se o sol*. Dessa maneira nos descobre o autor outro ciclo da natureza, mas sublinhando a inutilidade do mesmo,... (LÍNDEZ, 1999, p. 144, 145, grifo do autor).

Por todas essas características simbólicas, o sol assume em Eclesiastes uma imagem metafórica muito rica em significados, sobretudo em relação à existência humana e a futilidade das coisas, pois todo o pensamento de Qohélet centraliza-se na reflexão de que “tudo é nevoa-nada” (Cf. Campos,



1991, p. 45). Nesse sentido são importantes as considerações de Northrop Frye a respeito do valor do símbolo, pois para ele:

O símbolo [...] é a unidade comunicável à qual dou o nome de arquétipo: ou seja, uma imagem típica ou recorrente. Por arquétipo, quero dizer um símbolo que conecta um poema a outro e, desse modo, ajuda a unificar e integrar nossa experiência literária. (FRYE, 2014, p. 221).

É dessa forma que o Sol aparece como um símbolo, uma imagem metafórica incontestável em Eclesiastes, sendo mencionado no mínimo uma vez em 32 versículos, os quais são distribuídos nos 12 capítulos de tal maneira a não ficar de fora de nenhum deles, como se segue: (Ec 1: 3, 5, 9, 14; 2: 11, 17 – 20, 22; 3: 16; 4: 1, 3, 7, 15; 5: 13, 18; 6: 1, 5, 12; 7: 11; 8: 9, 15, 17; 9: 3, 6, 11, 13; 10: 5; 11: 7; 12: 2). Aplicando-se aqui a teoria de Frye é evidente que essa imagem-símbolo não está presente por acaso.

“O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta.” (Ec 1: 5).

O Qohélet apropriasse de uma imagem que se faz presente na maioria das religiões e das narrativas mitológicas de sua época, para que através da exposição daquilo que se ensinava nas formas tradicionais de doutrina, pudesse refutá-las com evidências do cotidiano. Ele não apenas bombardeia as doutrinas sapienciais da tradição judaica, como também o faz em relação aos ensinamentos de outros povos que através de suas religiões estabeleciam o pensamento da ciclicidade das coisas. (Cf. Eliade, 2010, p. 313 – 331).

Ao descrever metaforicamente as atividades do sol o faz na tentativa de chamar a atenção para o seu discurso, uma vez que a obtém, começa então a construir o seu argumento com a intenção de revelar o verdadeiro significado de sua mensagem que é a constatação da inconsistência das doutrinas tradicionais, sejam elas judaicas ou não, pois o que se observa é que nenhum ritual ou promessa pode efetivamente ser cumprida da maneira que se ensinava, pois a sorte e o tempo pertencem a todos (Cf. Ec 9: 11) e não apenas uma parcela de pessoas “justas” ou “ímpias”; logo não haverá

nenhuma retribuição para quem quer que seja; como também não haverá um retorno para onde quer que se possa pensar, pois diferentemente do sol que retorna ao amanhecer a vida que chega ao fim cessa definitivamente; é a essa conclusão que ele chega no capítulo 12.

As metáforas que se seguem continuarão essa mesma linha de raciocínio, uma vez que são metáforas vivas, estão interligadas através de uma rede que lhes permitem ao mesmo tempo em que significam outras coisas, significar também uma mesma coisa (Cf. Ricoeur, 2006, p. 186), o que em nosso trabalho remete para a unidade dessas metáforas em torno da temática da finitude da existência representada no Eclesiastes pelas imagens metafóricas da morte.

### **3.1.2. O vento: símbolo-metafórico da existência fugaz**

Continuando com a rede de metáforas onde expõe a realidade humana, Qohélet coloca em cena outro elemento da natureza que podemos considerar em Eclesiastes, como um dos símbolos-metafóricos mais importante, em determinados momentos superando mesmo a imponentia do simbolismo-metafórico do Sol, ainda que não apareça com tanta frequência como esse, trata-se do vento. Para os autores do *Dicionário de Símbolos* (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 935, 936): “O simbolismo do vento apresenta vários aspectos. Devido à agitação que o caracteriza, é um símbolo de vaidade, de instabilidade, de inconstância [...]. Nas tradições bíblicas, os ventos são o sopro de Deus.”. É claro, em Eclesiastes, que o vento é o elemento da natureza que está mais nitidamente dentro da esfera do humano sobre a face da terra, no entanto, nem mesmo ele pode ser conhecido em todos os seus trajetos. Quem poderia determinar o caminho do vento e traçar a sua rota? (Cf. Líndez, 1999, p. 390).

Vimos no primeiro capítulo dessa dissertação como James G. Williams comenta o livro de Eclesiastes, (Cf. Alter; Kermode; *et al*, 1997, p. 283), e como ao fazê-lo, analisa a estrutura escriturística que o compõe. Todavia, a atenção de Williams volta-se então para uma palavra-chave da narrativa de Qohélet, “*hevel*” que significa “vento”, “vapor”, ou “respiração”, mencionada cerca de 38 vezes no livro (Cf. Campos, 1991, p. 36). Sempre demonstrando o caráter

transitório e nadificante das coisas e mesmo da vida (Cf. Ec 1: 6, 14,17; 2: 11, 17, 26; 3: 21; 4: 4, 6, 16; 5: 16; 6: 9; 8: 8; 11: 4, 5; 12: 7).

O sopro tem, universalmente, o sentido de um princípio de vida; só a extensão do símbolo varia de uma tradição a outra. **Ruá**, o Espírito de Deus incubado nas águas primordiais do **Gênesis**, é o Sopro [...]. Segundo o relato do Gênesis, na criação do homem Jeová sopra em sua narina o sopro de vida e o homem, até ali inerte, é animado por uma alma viva (*nephesh*). [...]. No homem, o sopro de vida dado por Deus é imperecível; enquanto o pó retorna à terra de onde vem, o sopro de vida dado por Deus se eleva para ele (*Eclesiástico*, 12, 7)<sup>16</sup>. Privado do sopro, a carne se destrói. [...] O termo hebreu **Ruá** é geralmente traduzido por espírito; corresponde ao **pneuma** grego e ao **spiritus** latino. **Ruá**, **pneuma** e **spiritus** significam o sopro que sai das narinas ou da boca. Esse sopro possui uma ação misteriosa, é comparado ao vento (*Provérbios* 30, 4; *Eclesiásticos*, 1, 6; *Reis*, 19, 11). [...]. Observemos que a palavra **ruá** é feminina na maior parte dos casos em que esse termo é empregado no Antigo Testamento. E, em hebreu, o feminino designa uma coisa ou um ser impessoal. Se o termo **ruá** significa espírito, também é usado para designar a **Palavra**. Mas esse sopro-espírito é a manifestação do Deus único e não o atributo de uma pessoa divina... (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 850, 851, grifo do autor).

Com relação a esse termo, José Vilchez Líndez em seu livro *Eclesiastes ou Qohélet* (1999, p. 133) declara que: “Ao ser *hebel* palavra favorita de Qohélet, converte-se com todo direito em ‘a sigla [ou cifra] simbólica de Qohélet’; [...] Sem dúvida [...] se deve qualificar (*sic*) *hebel* de ‘palavra-chave’”. Contudo, embora a palavra *hebel*, seja fundamental em *Eclesiastes* não é um termo exclusivo do Qohélet, pois já se encontrava em diversas partes das Escrituras. (Cf. Líndez, 1999, p. 431). O sentido que foi dado a esse termo é diverso, porém na maioria das vezes significa o transitório, o fugaz.

Obviamente essa palavra segue a mesma lógica da palavra Sol e das demais que ainda serão abordadas neste trabalho, ou seja, permitem-se várias interpretações e significações, dependendo do seu contexto e da análise feita ao texto, que no nosso caso busca o sentido existencial, assim como disse Ricoeur, dentro desse “quadro” fazemos a leitura de “*hevel*” como aquilo que é passageiro e instável, pois:

Quanto ao sentido original e primário de *hebel*, pode-se dizer que há unanimidade entre os lexicógrafos e interpretes: ‘O sentido fundamental de *hebel* é ‘vento’, ‘sopro’, aura, brisa’. [...]. Assim em Is 57,13b: ‘Porque o vento (*ruah*) os levará a todos e um *hebel* os

<sup>16</sup> “Eclesiastes” essa seria a referência correta, o que vale para as outras vezes em que a palavra “Eclesiástico” aparecer na citação.

arrebatará', a *ruah* (vento) corresponde *hebel*: sopro (aura na Vg); em Pr 21, 6: 'Tesouros ganhos por boca embusteira são *hebel* que se dissipa', *hebel* só pode ser *vapor*, *exalação* ou algo semelhante [...] Creio que o máximo a que se pode chegar, se Qohélet de fato fez de *Hebel* a chave de interpretação de boa parte de suas reflexões, é precisamente ao poder de evocação de *hebel* como metáfora ou símbolo. Estamos, portanto, em esfera derivada de significação. (LÍNDEZ, 1999, p. 431 – 433).

Observado todo o contexto do livro e criada a tensão necessária das interpretações, o que é fundamental para a existência da metáfora na narrativa, pode-se perceber claramente que ao falar do vento, sopro, vapor, etc. O sábio Qohélet está a todo o instante acentuando o caráter fugaz da existência e seu pensamento nadificante. O que de fato está tentando fazer a todo tempo é desconstruir uma ideia de retribuição que fazia com que as pessoas alimentassem uma esperança que efetivamente jamais poderia se concretizar. Ao dizer:

O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas [...]. Assim como tu não sabes o caminho do vento ... (Ec 1: 6 ; 11: 5a).

Qohélet demonstra a verdadeira situação da humanidade, que não conhece sequer as coisas naturais, como poderiam então conhecer algo que dizem existir no além? Ao questionar essas coisas e trazê-las para o campo da exemplificação, desloca não apenas a palavra, mas toda a narrativa do seu sentido "natural" para o metafórico onde possa aplicar seus ensinamentos.

No v. 6 repete-se quatro vezes a raiz *sbb* (*girar*), como também se repetem o verbo *hik* (*ir, caminhar*) e o substantivo *rwh* (*vento*): recursos estilísticos que o autor emprega com mestria para dar mais ênfase à idéia (*sic*) dominante do movimento sem rumo fixo, que por sua vez reforça o pensamento central da perícopa: a sucessão, o movimento incessante sem saber para quê. (LÍNDEZ, 1999, p. 146).

Essa palavra aparece na maioria das vezes na *Tanakh* significando o efêmero, o inútil, o nulo. Para Líndez (1999, p. 432) a palavra "*Hebel na esfera do efêmero*. Assim lemos: 'O homem é um como que sopro (*hebel*), seus dias, sombra que passa' (SL 144, 4); 'Consumiu seus dias num sopro (*bahebel*), seus anos num momento' (SL 78,33)'. Ele prossegue, "*Hebel na esfera do inútil e nulo*, como nos mostra o significado dos vocábulos que acompanham:

‘... o Egito, cujo auxílio é vazio (*hebel*) e vão (*riq*)’ (Is 30,7); ...”, desse modo não se pode negar o sentido de vazio, vão, nulo, vapor; presentes nesse termo:

...Essas referências indicam que *hbl* denota não só o que é vaporoso e evanescente, mas também o que é sem substância e falso’, dando um passo a mais para o deslizamento *hebel* = falso, mentira, ou seja, para o significado claramente metafórico. (LÍNDEZ, 1999, p. 432).

Na realidade é isso que Qohélet tenta dizer o tempo inteiro para seus contemporâneos: a vida é *hebel* e sendo assim não adianta alimentar falsas esperanças, acreditar que se pode prolongar essa vida ou mesmo viver eternamente. Para ele tudo isso era um pensamento ilusório, pois ninguém jamais conseguirá escapar ao seu destino, a morte. “Qohelet não faz mistérios sobre sua agonia com a perspectiva da morte, que significa para ele que não há proveito de nenhum tipo, material, intelectual ou espiritual.” (WILLIAMS J. G., *In*: ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 302). Aliás, é esse o tema sombrio que norteia todo o pensamento de Qohélet e é por isso que *hebel* assume essa condição do que é fugaz.

Contudo, apesar do seu significado mais comum, em si mesma, essa palavra não enuncia a mensagem da finitude, o faz perfeitamente em Eclesiastes devido à rede de metáforas que se estabelece através dos símbolos arquetípicos: Sol, rios, vento, etc. Os quais de uma forma direta apontam para a finitude das coisas.

Quanto mais palavras, tanto mais vaidade. Qual a vantagem para o homem? Quem sabe o que convém ao homem durante a sua vida, ao longo dos dias de sua vida de vaidade, que passam como sombra? Quem anunciará ao homem o que vai acontecer depois dele debaixo do sol? (Ec 6: 10 – 12).

A única certeza possível é o fenômeno da morte, todas as outras coisas são futilidades, tudo que alguém possa conquistar através do seu trabalho ou por quaisquer outros meios possíveis não passa de “nevoa-nada” como traduz Haroldo de Campos. (Cf. Campos, 1991, p. 45), ou “correr atrás do vento” (Ec 2: 17c), como encontramos na Bíblia de Jerusalém. Assim, “Para a voz que fala e relata suas experiências em Eclesiastes, a existência é como vapor, insubstancial; não se pode ganhar nada de valor duradouro com ela.” (WILLIAMS J. G., *In*: ALTER; KERMODE; *et al*, 1997, p. 302).

A mensagem proclamada por Qohélet é firme contra todo o ensinamento que possa criar esperança de recompensa em uma vida futura, ou mesmo nesta vida. Qohélet não crê em nada que não possa ser demonstrado no cotidiano e o que ele observa no dia-a-dia é que: “Os vivos sabem ao menos que morrerão; os mortos, porém, não sabem nada. Não há para eles retribuição [...]. Seu amor, ódio e ciúmes já pereceram ...” (Ec 9: 5). Como é possível então acreditar em alguma recompensa? O que é certo para o homem é o vazio e o nada que estão diante de si. É assim que ele continua falando da finitude nas narrativas metafóricas que se seguem.

### 3.1.3. A metáfora das águas

O quarto elemento natural usado por Qohélet para descrever a condição finita do homem é representado pela imagem das águas às quais em Eclesiastes se mostram como imagens do rio e do mar:

Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr. (Ec 1: 7).

É importante notar que também o mar, apresentado por Qohélet não é um elemento simbólico desconhecido de seus ouvintes. Ao enunciar essas palavras ele evoca o imaginário das pessoas para aquilo que elas de algum modo já pré-conheciam, pois como nos revela Paul Ricoeur (2013, p. 80). “O mar nos antigos mitos babilônicos (*sic*) significa mais do que a vastidão da água que se pode ver na praia. E um nascer do sol num poema de Wordsworth significa mais do que um simples fenômeno (*sic*) meteorológico.”, É esse significado a mais que Qohélet coloca no seu discurso, pois como:

Símbolo da dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes as realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a de incerteza, de dúvida, de indecisão, e que pode se concluir bem ou mal. Vem daí que o mar é ao mesmo tempo a imagem da vida e a imagem da morte... (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 592).

Diante dessa conclusão de Chevalier e Gheerbrant fica praticamente impossível negar o aspecto metafórico do uso dessa imagem no livro de Eclesiastes, obviamente era isso que Qohélet queria que os seus ouvintes entendessem: a ambivalência do mar o faz ser símbolo de uma existência cheia de incertezas, o que é compatível com o pensamento qohelético, porém, apesar das incertezas da vida em Eclesiastes existe algo de certo, do qual o ser humano, animal ou vegetal, ou seja, tudo que tem vida, não pode fugir: a morte.

Mesmo com essa certeza, sabemos que a vida está sempre em movimento, nosso cotidiano assemelhasse a “como quando” o mar em sua insaciabilidade não nos permite compreendê-lo, pois o que se sabe com certeza a seu respeito é que “ele nunca se enche” apesar da quantidade enorme de águas que recebe dos rios todos os dias.

No momento seguinte Qohélet trás para o discurso o que isso significa (Ec 1: 8b) “O olho não se farta de ver, nem o ouvido se farta de ouvir.”. Assim, fica claro que está falando da insaciabilidade humana, que apesar de sempre estar conquistando alguma coisa, nunca consegue estar totalmente satisfeito “Então examinei todas as obras de minhas mãos e o trabalho que me custou para realiza-las, e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento, e nada havia de proveitoso debaixo do sol.” (Ec 2: 11). Haroldo de Campos (1991, p. 147) diz a esse respeito que em Eclesiastes a:

... louvação da morte em contraste com a miséria da vida. A representação hiperbólica da longevidade e da numerosa progênie (signos tradicionais de bênção divina na Bíblia [...]) serve aqui para acentuar a tese qohelética da insaciabilidade da alma (ânsia) humana...

Isso é o que Qohélet diz, depois de declarar nos versículos antecedentes, ter conquistado tudo que um ser humano poderia querer: “obras magníficas, palácios e vinhedos” (Cf. Ec 2: 4); “jardins e parques” (Cf. Ec 2: 5); “reservatórios de águas” (Cf. Ec 2: 6); “escravos, criados, rebanho de vacas e ovelhas” (Cf. Ec 2: 7); “prata, ouro, muitas riquezas, cantores, todo luxo dos homens, damas” (Cf. Ec 2: 8); “sabedoria” (Cf. Ec 2: 9); “Ao que os olhos me pediam nada recusei ...” (Ec 2: 9). E mesmo assim, não encontra sentido para

a vida. Pois todas as soluções propostas para tentar aliviar a angústia da existência acabam sempre com a expressão “correr atrás do vento”.

A importância simbólica da água enquanto imagem metafórica é posta por (CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A; *et al*, 2002, p. 15 – 21), da seguinte maneira:

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência. [...]. A noção de águas primordiais, de oceano das origens, é quase universal. [...]. No plano *corporal*, e por ser também um dom do céu, ela é um símbolo universal de fertilidade e fecundidade. [...]. Nas tradições judaica e cristã, a água simboliza, em primeiro lugar, a origem da criação. [...]. a água é fonte da vida e fonte de morte, criadora e destruidora. Na Bíblia, os poços no deserto, as fontes que se oferecem aos nômades são outros tantos lugares de alegrias e encantamentos. Junto das fontes e dos poços operam-se os encontros essenciais. Como lugares sagrados, os pontos de água têm papel incomparável. Perto deles, nasce o amor e os casamentos principais. A marcha dos hebreus e a caminhada de todo homem na sua peregrinação terrena estão intimamente ligadas ao contato exterior ou interior com a água. [...]. Todo o Antigo Testamento celebra a magnificência da água. [...]. Símbolo, antes de tudo, da vida no Antigo Testamento, [...]. Dos símbolos antigos da água como fonte de fecundação da terra e de seus habitantes podemos passar aos símbolos analíticos da água como fonte de fecundação da alma: a ribeira, o rio, o mar representam o curso da existência humana e as flutuações dos desejos e dos sentimentos...

Desse modo os autores do *Dicionário dos Símbolos* concordam que as imagens desse elemento da natureza representado no livro de Eclesiastes como “rios” e “mares” têm em determinado contexto relação direta com as questões existenciais do ser humano. Assim, ao falar dos rios e mares Qohélet não está tratando acerca da geografia e hidrografia de Israel, embora como vimos em Ricoeur, a possibilidade de interpretação literal do texto narrativo seja imprescindível para a sua constituição metafórica, o que ele evoca é justamente o sentido da narrativa; e isso é um recurso literário muito valioso, pois como disse Northrop Frye:

A repetição de certas imagens comuns da natureza física, como o mar ou a floresta, em um grande número de poemas, não pode em si ser chamada sequer de ‘coincidência’, que é como chamamos um esboço de projeto e não sabemos onde se encaixa. Mas isso de fato indica certa unidade na natureza que a poesia imita e na atividade de comunicação da qual a poesia faz parte. Devido ao contexto comunicativo mais amplo da educação, é possível que uma história sobre o mar seja arquetípica, que cause impacto imaginativo profundo, em um leitor ... (FRYE, 2014, p. 221).



Dentre as muitas reflexões feitas pelo Qohélet sobre a existência humana e sua fugacidade em Eclesiastes, escolhemos essas, por acreditar que representam com toda mestria a mensagem do livro: a vida é “vapor”, “incerteza”, é “*hével*”. Como a metáfora é raiz e estar em toda a narrativa, onde quer que analisemos encontraremos o tom nadificante do Qohélet. Desse modo depois de discorrermos sobre essa rede de metáforas presentes no primeiro capítulo e demonstrarmos como ela aparece em todo o livro, iremos a partir de agora observar uma das metáforas do capítulo de encerramento do Eclesiastes quando partindo para a conclusão da obra o autor continua a acentuar a condição do ser humano e sua finitude.

### 3.2. Existência e finitude em Eclesiastes

Antes de dizermos qualquer coisa sobre o capítulo de encerramento do Eclesiastes é necessário mencionar que a escolha das metáforas abordadas aqui, deve-se ao seu valor semântico, fundamental para uma boa compreensão da narrativa qohéletiana, pois como observa Paul Ricoeur (2013, p. 88, 89):

No universo do sagrado, a capacidade de falar funda-se na capacidade que o cosmo tem de significar, por conseguinte, a lógica do sentido deriva da estrutura real do universo sagrado. A sua lei é a lei das correspondências, correspondências entre a criação *in illo tempore* e a ordem presente das manifestações naturais e das actividades (*sic*) humanas. [...]. De igual modo, existe uma correspondência entre o solo arável e o órgão feminino, [...], entre o sol e os nossos olhos, o sémen (*sic*) e as sementes, a sepultura e a semeadura dos cereais, o nascimento e o retorno da primavera.

Baseando-nos nas palavras de Ricoeur podemos então dizer que o Qohélet utilizava o conhecimento dos fenômenos da natureza para aplicar seus ensinamentos de sabedoria, junto a seus ouvintes. Todavia, não nos moldes da sabedoria tradicional, mas nos da sabedoria popular, onde busca sua inspiração para falar acerca da realidade visível e não de coisas transcendentais, uma vez que seu intuito é fazer com que as pessoas se interessem pela a vida no aquém:

... a persona Qohelet diz. Uma vez que a fortuna é instável, não podemos contar com a preservação de um bom nome. E mesmo se alguém for capaz de conservar essa posse preciosa, um bom nome não passa de vapor se seu portador deve enfrentar uma existência fugaz que se precipita em direção à morte. (WILLIAMS J. G., *In: ALTER; KERMODE; et al*, 1997, p. 302).

A vida que Qohélet incentiva a ser vivida e celebrada é a presente, pois para ele tudo o mais não passa de “ilusão” (Cf. Ec 3: 19)<sup>17</sup>: “Compreendi que não há felicidade para o homem, a não ser alegrar-se e fazer o bem enquanto vive” (Ec 3: 12). Toda a perspectiva de vida do ser humano, todos os seus projetos, só é possível se concretizar no plano do mundano. O autor de Eclesiastes não cria nenhuma expectativa em outra dimensão, pois está certo de que para além da morte nada lhe resta.

Desse modo, certos de que as metáforas apresentadas até aqui tem cumprido a sua tarefa de falar acerca da existência humana fugaz, dentro do livro de Eclesiastes, podemos prosseguir para a análise da última parte do livro que também fecha o capítulo de conclusão de nosso trabalho. Portanto, convém retomarmos, nesse momento o pensamento de Líndez (1999), que fundamenta nossa tese de que o Qohélet em Eclesiastes utiliza os recursos literários até aqui apresentados, principalmente o da metáfora. Essa ideia defendida aqui e subsidiada também pela teoria da metáfora de Ricoeur chega até o último capítulo do Eclesiastes, aliás, nele retoma todas as imagens metafóricas como quando se faz uma síntese dos pensamentos defendidos em todo um livro.

Chegamos à última secção da perícopa 12, 1 - 7, como no-lo indica a expressão antes que (cf 12, 1b. 2a). O tema inequívoco é a morte, a que o homem, todo homem, destina-se ineludivelmente. Esta se expressa no v. 6 com várias metáforas e no v. 7 diretamente segundo o uso já consagrado na Sagrada Escritura... (LÍNDEZ, 1999, p. 410).

O poema completo de que trata Qohélet sobre: a juventude, o envelhecimento e a morte, tem início na realidade em (Ec 11: 7) e se estende até (Ec 12: 7). Na primeira parte (Ec 11: 7 – 10) fala da juventude e de como se deve goza-la de maneira equilibrada, o máximo que puder, pois é passageira: “Afasta do teu coração o desgosto, e o sofrimento do teu corpo, pois juventude

---

<sup>17</sup>A citação de Ec 3: 19 e em seguida Ec 3: 12, segue a tradução da Bíblia Sagrada Almeida Século 21, onde a tradução para “correr atrás do vento” da Bíblia de Jerusalém e “nevoa-nada” de Haroldo de Campos é “ilusão”.

e cabelos negros são vaidade” (Ec 11: 10). Assim, é preciso considerar que apesar dos belos dias da juventude e das alegrias que estes proporcionam tudo está passando no fluxo contínuo da existência, nada permanece para sempre no âmbito do humano. (Cf. Líndez, 1999, p. 392).

Com essa primeira perícopo do poema o sábio Qohélet prepara a abertura do capítulo seguinte que consiste, então, de uma exposição diversificada de imagens metafóricas, onde trata do período final da vida humana, que caminha em direção a sua finitude (morte). Essas imagens-metafóricas que são utilizadas por Qohélet, constituem-se de elementos e fenômenos naturais, que no texto, forçados pela tensão estabelecida entre as interpretações possíveis criam metáforas que expressam a realidade cotidiana da sociedade em que vive. (Ec 12: 1 – 7):

Lembra-te do teu Criador nos dias da mocidade, antes que venham os dias da desgraça e cheguem os anos dos quais dirás, 'Não tenho mais prazer.'  
 Antes que se escureçam o sol e a luz,  
 A lua e as estrelas,  
 E que voltem as nuvens depois da chuva; [...] antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu.

Desde o prólogo do livro o Qohélet não cessa de usar imagens-metáforas para ilustrar seus ensinamentos, como já observamos ele usou: a Terra, o Sol, o vento, os rios, o mar, entre outros. Agora mais uma vez retoma alguns desses elementos e acrescenta outros, porém o intuito é o mesmo: demonstrar que não existe para o homem nenhuma esperança, pois a natureza tem os seus ciclos que sempre se repetem, todavia, o homem não tem a mesma sorte. Líndez (1999, p. 406, 407) considera que:

...Esses fenômenos da natureza têm pleno sentido em si mesmos, mas utiliza-os aqui o autor por seu valor metafórico, facilmente perceptível. O primeiro binômio: o sol / a luz, que nos recorda o começo do grande poema em 11, 7, remete-nos ao dia natural e solar; o segundo binômio: a lua / as estrelas, transladam-no imaginariamente à noite. [...]: porém o que pretende Qohélet com essas claras alusões ao inverno meteorológico? No atual contexto, sua intenção é claramente metafórica, ou seja: Qohélet vale-se do poder sugestivo do inverno meteorológico para falar-nos do inverno simbólico do homem, que é sua velhice. De modo semelhante ao inverno real, na velhice predominam não a luz, e sim a escuridão, não o tempo agradável e sereno (a saúde), mas o borrascoso e tormentoso (a doença e os achaques). O valor metafórico não passa

daí, porque naturalmente ao inverno meteorológico segue a primavera, não segue, porém, à velhice uma nova juventude; a esperança morre nela, não há mais porvir e futuro esperançoso. (LINDEZ, 1999, p. 406, 407).

Que os fenômenos da natureza são muito utilizados como imagens metafóricas para revelar verdades acerca da realidade, no mundo antigo, ficou evidente por tudo o que já vimos através dos comentadores e críticos literários com os quais dialogamos até agora. Também constatamos que Qohélet os emprega em todo o livro de Eclesiastes com muita habilidade. Sendo assim destacamos no poema o versículo de (Ec 12: 2) que diz: “Antes que se escureçam o sol e a lua, A lua e as estrelas, E que voltem as nuvens depois da chuva;”, para que através dele, possamos mais uma vez, evidenciar a presença desses recursos literários e como esses nos remetem para uma reflexão da existência finita do ser humano.

A imagem do sol, símbolo que mais aparece em todo o livro de Eclesiastes, contemplando os 12 capítulos, mais uma vez é utilizada metaforicamente no capítulo de encerramento para ilustrar a vida humana em sua trajetória decadente. A luz, que como vimos, sempre simbolizou o conhecimento, a vida, o poder, entre outros; em seu aspecto natural, assim como sol, não perece totalmente, pois constantemente renova seu vigor, mas para o homem que cumpre o seu destino caminhando em direção a morte não há possibilidade de renovo algum. Por isso, o chamado de Qohélet ao gozo da vida durante a juventude, como tivemos a oportunidade de observar anteriormente. (Cf. Ec 11: 7 – 10)

O desfecho dessas reflexões culmina com a declaração de (Ec 12: 7) “Antes que o pó volte à terra e o sopro volte a Deus que o concedeu.”. Quando ligamos os versículos 2 e 7 percebemos o quanto a narrativa está alinhada, pois assim como no capítulo 1, onde utiliza as imagens da Terra, do Sol, da água e do vento, esse último capítulo retoma a mesma simbologia daquele, sendo a água nessa passagem representada pela chuva (Ec 12: 2), os demais elementos aparecem nessa narrativa como as mesmas imagens metafóricas que haviam sido usadas anteriormente.

O destaque aqui se dá na parte final do versículo 7, quando faz referência ao “sopro” que volta para Deus. O Qohélet, não nega sua fé em

Deus, todavia, o personagem Deus em Eclesiastes não é um ser imanente, ou seja, não está em relação direta com o ser humano, pois as injustiças e o modo cruel que os homens governam uns sobre os outros sugerem que o Deus justo dos ensinamentos da sabedoria tradicional não se encontra presente de forma direta no mundo, a expressão “voltar para Deus”, presente nesse texto, pode estar sugerindo esse distanciamento.

É importante notar nesse ponto a referência ao “vento” que como vimos, é uma palavra-chave para a compreensão do livro de Eclesiastes. A versão da *Bíblia de Jerusalém* (2010) traduz como “sopro” conforme citamos; já na *Bíblia Judaica Completa* (2010) é traduzida como “espírito”. Apresentamos anteriormente as devidas informações acerca das diversas maneiras em que a palavra hebraica “*hevel*” aparece na Bíblia e como pode ser traduzida, inclusive, como: “vento”, “sopro”, “vapor”, entre outras.

A palavra que comumente se traduz como espírito é “*ruah*”, mas que dependendo do contexto também pode ser traduzida como “vento”, “sopro”, dentre outras. Essa diversidade de significados trouxe algumas confusões, tendo em vista que “espírito” ganhou com o passar do tempo aspectos pessoais deixando de ser visto apenas como “respiração” ou “sopro” e isso fez com que se tenha uma compreensão distorcida do pensamento qohéletiano, pois a existência de um ser interior pessoal de vida eterna é negada em toda a narrativa. Nesse sentido são válidas as palavras de Líndez:

... com a morte volta-se ao ponto de origem, o pó ao pó (cf. 3, 20b [...]), e o alento de vida a Deus que o deu (cf. Sl 104, 29s; Jó 34, 14s Eclo 40, 11), pois ele é o verdadeiro e único Criador dos viventes. Este retorno do alento vital do homem a Deus não significa ‘senão que Deus volta a tomar com a morte a vida emprestada à criatura’. De nenhuma maneira sequer insinua Qohélet o tema da imortalidade pessoal. (LÍNDEZ, 1999, p. 411).

Sendo “*hebel*” a palavra central do pensamento qohéletiano não poderia faltar em seu epílogo, está no início, no meio e no final do seu discurso, pois essa é a ideia principal do seu livro, a existência é “*hebel*”, portanto o que resta de consolo para o ser humano, já que tudo vai passar repentinamente, é “comer”, “beber”, e gozar os dias de sua vida com sua mulher, pois é só isso que temos. (Cf. Ec 9: 7 – 10). O que virá depois é a morte que de certo porá fim em tudo o que somos.

O autor do Eclesiastes nos deixa um lição muito importante a de que não devemos abrir mão de vivermos a vida que pudermos viver, pois fica claro no livro que nem todos poderão ter tudo o que se precisa para ser feliz, aliás, ter “tudo” que se possa conquistar na vida, para o sábio Qohélet, não é sinônimo de felicidade, pois esse é um conceito problemático no pensamento qohéletiano, chegando a ser praticamente uma utopia.

Sendo assim, qual a utilidade da sabedoria e para que servem os ensinamentos se não para trazer felicidade? Em Eclesiastes, a sabedoria ensinada pela tradição judaica, não traz felicidade, pois como Qohélet se expressa:

Pensei comigo: aqui estou eu com tanta sabedoria acumulada que ultrapassa a dos meus predecessores em Jerusalém; minha mente alcançou muita sabedoria e conhecimento. Coloquei todo o coração em compreender a sabedoria e o conhecimento, a tolice e a loucura, e compreendi que tudo isso é também procura do vento. Muita sabedoria, muito desgosto; quanto mais conhecimento, mais sofrimento. (Ec 1: 16 – 18).

Como podemos observar, a sabedoria tão exaltada pela tradição é em Eclesiastes fonte de sofrimento, obviamente a sabedoria em que o sábio Qohélet fora ensinado; a proibitiva, ascética. A sabedoria que o Qohélet procura ensinar a povo exalta a alegria (Cf. Ec 8: 15), pois a felicidade se encontra no desfrute daquilo que está ao alcance de cada um e não em algo transcendente, e só é possível quando estabelecida no desfrute dos bens e das relações interpessoais que temos no cotidiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todo o trajeto desenvolvido até aqui, analisamos a Bíblia enquanto obra literária e procuramos destacar alguns aspectos dessa literariedade bíblica através do estudo dos recursos linguístico-literários do texto bíblico, mais especificamente do livro de Eclesiastes, utilizados principalmente pelo autor/personagem do livro, o sábio Qohélet.

No capítulo inicial, demonstramos a importância da Bíblia enquanto obra literária o que confirmamos com o assentimento de autores e críticos literários consagrados como: Alter e Kermode (1997) e (2007); Antônio C. M. Magalhães (2009); Auerbach (2013); Gabel e Wheeler (2003); Northrop Frye (2004, 2013); Harold Bloom (2009); Haroldo de Campos (1991) e (2000), entre outros. Pudemos também analisar algumas características do texto bíblico baseado na Bíblia judaica (*Tanakh*) e assim constatamos que um dos recursos literários mais utilizados na poesia bíblica trata-se do paralelismo, o qual, Haroldo de Campos citando Robert Alter no livro *Bere'shith a cena da origem* (2000, p. 93), destaca sua importância dentro da poesia hebraica ao dizer que: “O escopo do paralelismo, como o da imagética em geral, é transpor a percepção usual de um objeto para a esfera de uma nova percepção, isto é, produzir uma específica modificação semântica”.

Observamos ainda através do trabalho de Nunes Júnior (2012) sobre a poesia hebraica, os pontos mais importantes que a constitui obviamente também para ele o paralelismo destaca-se como o aspecto mais importante. Por isso cita Adele Berlin, para quem, a discussão acerca da poesia bíblica não pode abrir mão das questões que envolvem as relações entre imagem-metáfora tendo em vista que a “Poesia enxerga o mundo metaforicamente; oferece uma maneira alternativa de ver a realidade’.” (BERLIN, *apud*, NUNES JR., 2012, p. 104). Dessa maneira, ficou evidente a relação entre paralelismo-metáfora na Bíblia judaica.

Para que pudéssemos compreender melhor a importância da metáfora e dos símbolos na Bíblia judaica e especialmente no Eclesiastes, recorreremos ainda nesse capítulo à teoria da metáfora e dos símbolos desenvolvidas por Paul Ricoeur (1913 – 2005) nos livros: *a hermenêutica bíblica* (2006); *A Metáfora Viva* (2005); *Tempo e Narrativa (Tomo 1)* (1994) e, por fim, *Teoria da*

*Interpretação* (2013); e Northrop Frye (1912 – 1991) em seu livro *Anatomia da Crítica* (2014). Observamos que em ambos os autores a metáfora e o símbolo recebem seus significados não por causa da palavra utilizada, mas pelo contexto em que está inserida. Assim, o sentido simbólico-metafórico depende da tensão estabelecida pelo próprio texto, a qual determinará a sua metaforicidade ou não.

No segundo capítulo analisamos a problemática acerca do tema da Existência e morte no *Tanakh*, onde podemos constatar que na tradição judaica Pré-exílica não havia, em termos absolutos, nenhuma definição quanto à doutrina da morte (tanatologia), ou de uma possível vida pós-morte, o que existia era uma dualidade de pensamentos que variavam conforme a situação. Chegamos a essa conclusão através das obras de autores como: Alter e Kermode (1997) e (2007); Bloom (2009); Gabel e Wheeler (2003); Gallazzi, *et al*, (1998); Kübler-Ross (1996); Líndez (1999); Rad (2006); Wolff (2007); Zuck (2009); dentre outros; bem como da análise de textos bíblicos que demonstram essa falta de uniformidade.

Concluimos esse capítulo observando que o *Eclesiastes* demonstra ser um livro singular na Bíblia, dentre outras coisas, justamente por seu autor assumir uma posição bem definida quanto a esse tema. Para ele não existe vida pós-morte, a única vida possível é a que se vive “Comendo, bebendo, e alegrando-se com sua mulher” (Cf. Ec 9: 7 – 10). De resto, o que nos aguarda é a sepultura. (*Ibid.*).

No terceiro capítulo nos voltamos exclusivamente para a temática sobre as “Imagens metafóricas da morte em *Eclesiastes*”. Destacamos então, entre as muitas passagens citadas do livro, cinco, que apresentam os principais aspectos simbólico-metafóricos que sintetizam a ideia principal presente em todo o livro, entre essas, três, se destacam: as passagens que envolvem a imagem-símbolo (sol); (vento) e (águas).

Finalizamos com a análise da metáfora de *Eclesiastes* capítulo 12, demos a esse ponto o título de “Existência e finitude em *Eclesiastes*” onde observamos que o Qohélet retoma as principais imagens metafóricas apresentadas em todo o livro e as coloca juntas, lado-a-lado, num mesmo poema finalizando-o com aquilo que é a espinha dorsal de sua mensagem, a



vida é “*hebel*” (vento) e o certo é que vai embora sem sabermos como nem para onde (Cf. Ec 1: 6). A única certeza é a que estamos caminhando, em direção à morte, o fim de nossa existência.

Por fim, com essa abordagem, percebemos que toda a narrativa, embora constituída por uma diversidade de gêneros literários, conectam-se entre si por serem não apenas uma palavra representativa de um símbolo, mas por serem como vimos com Paul Ricoeur, metáforas raízes, as quais formam uma rede de metáforas tornando assim o texto narrativo rico em significados, os quais nos proporcionam observar a obra como um “quadro”.

**BIBLIOGRAFIA**

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cia. das Letras, 2007. 285 p.

\_\_\_\_\_, KERMODE, Frank (Eds.). **Guia literário da Bíblia**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp. 1998. 725 p.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Nova reunião**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

ARISTÓTELES. **Poética**; tradução Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

ASSIS, Machado de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979. 3 V.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental**. 4. ed. Tradução de George Bernard Sperber, São Paulo: Editora Perspectiva, 1998. 507 p.

BEN-PORAT, Ziva; HRUSHOVSKI, Benjamin. **Poética e Estruturalismo em Israel**; tradução J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva. 1978. (Coleção ELOS).

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Revista e ampliada. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

**BÍBLIA JUDAICA COMPLETA**. O *Tanakh* [AT] e a *B'ritHadashah* [NT]; tradução do original para o inglês David H. Stern; tradução do inglês para o português Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010.

**BÍBLIA SAGRADA**. Almeida Século 21. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BLOOM, Harold. **Jesus e Javé: Os nomes divinos**; tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

\_\_\_\_\_. **Onde encontrar a sabedoria?**; tradução José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Proclamar Libertação**. Estudos Temáticos: A Morte e o Morrer na Bíblia (subsídio para o rito de sepultamento). São Leopoldo, 1987. (volume 2) disponível em: <<http://luteranos.com.br/conteudo/a-morte-e-o-morrer-na-biblia-subsidios-para-o-rito-do-sepultamento>>. Acesso em 9 de Set. 2014.

CAMPOS, Haroldo de. **Bere'shith a cena da origem**. 1ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Eclesiastes - Qohélet/O-que-Sabe: Poema Sapiencial**, com colaboração especial de J. Guinsburg, São Paulo: Perspectiva, 1991.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução de Vera da Costa e Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2002.

ECLESIASTES, Português. In: **Bíblia de Jerusalém**. Revista e ampliada. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2010. Cap. 1 - 12, (p. 1072 – 1085).

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**; tradução Fernando Tomas, Natália Nunes. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EPICURO. *In: Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrecio Caro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia ; Da tranqüilidade da alma ; Medéia ; Apocoloquintose do divino Cláudio/ Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio* ; traduções e notas de Agostinho da Silva ... [et al.] ; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985.(p. 28 – 63). (Os pensadores). Disponível em: <http://www.nhu.ufms.br/Bioetica/Textos/Livros/OS%20PENSADORES%20-%20Epicuro,%20Lucr%C3%A9cio,%20C%C3%ADcero,%20S%C3%AAneca,%20Marco%20Aur%C3%A9lio%20-%20Cole%C3%A7%C3%A3o%20Os%20Pensadores.pdf>> Acesso em: 16 Jan. 2015.

FERREIRA, João Cesário Leonel Ferreira. Estudos literários aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. **Theós**-Revista de reflexão teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas, 3ª. edição, p. 1-13, 2006. Disponível em: [http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo\\_03\\_03.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_03_03.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2014

FÄRBER, Sonia Sirtoli. Considerações sobre a morte no Antigo Testamento: aproximações entre teologia e Tanatologia *In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. | p.1053-1065.*

FRYE, Northrop. **Anatomia da Crítica: quatro ensaios**; tradução Marcus de Martini. São Paulo: É Realizações, 2013. – (Coleção crítica, história e teoria da literatura).

\_\_\_\_\_. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura.** Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. 293 p.

GABEL, John B; WHEELER, Charles. **A Bíblia como literatura: uma introdução.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993 (Coleção Bíblica Loyola, n. 10). 263 p.

GALLAZZI, Ana Maria R. *et al.* **A Morte na Bíblia.** Rio de Janeiro: Vozes, 1998. 70 p. (ESTUDOS BÍBLICOS).

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. **A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes.** Estudos Bíblicos, 51, Petrópolis: Vozes, 1996. p. 32 – 43

KAISER, Walter C. **Teologia do Antigo Testamento;** tradução Gordon Chown. 2 ed. – São Paulo: Vida Nova, 2007.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer: o que os doentes tem a ensinar a médicos, enfermeiros, religiosos e aos próprios parentes;** tradução Paulo Menezes. 7ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LIENHARD, Marc. **Martim Lutero: tempo, vida, mensagem;** tradução de Walter Altmann e Roberto H. Pich. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 409 p.

LÍNDEZ, José Vílchez. **Eclesiastes ou Qohélet.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MAGALHÃES, Antônio. **Deus no Espelho das Palavras. Teologia e Literatura em Diálogo.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MANDELBAUM, Enrique. Haroldo nos campos do senhor. **Revista USP**, Brasil, n. 59, p. 195-203, nov. 2003. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13288>>. Acesso em: 05 Mai. 2014. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i59p195-203>.

MILES, Jack. **Cristo: uma crise na existência de Deus**; trad. Carlos E. L. da Silva, Maria C. de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Deus: uma biografia**; tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MORTE NO JUDAÍSMO. *In*: **Wikipédia, a enciclopédia livre**. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Morte\\_no\\_juda%C3%ADsmo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Morte_no_juda%C3%ADsmo)>. Acesso em: 26 Set. 2014.

NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães. **Uma introdução geral à poesia hebraica bíblica**. 2012. Dissertação (Mestrado em estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-15032013-101615/>. Acesso em: 21 Set. 2014.

PATAI, Raphael. **O Mito e o Homem Moderno**; tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1974.

PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J. **Dicionário Bíblico Wycliffe**; tradução Degmar Ribas Júnior. 7. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2010. 2050 p.

PRETER. *In*: **Brasil Escola**. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/gramatica/radicaais-prefixos-latinos.htm>>. Acesso em: 29 Set. 2014.

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**; tradução Francisco Catão. 2ª ed. – São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**; tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Metáfora Viva**; tradução Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, jun. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2012000100015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 13 Jan. 2015.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa (Tomo 1)**; tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação**; tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

SARAMAGO, José. **Caim: romance**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Sol. In: **Dicionário de Símbolos**. Disponível em: <[www.dicionariodesimbolos.com.br/sol/](http://www.dicionariodesimbolos.com.br/sol/)>. Acesso em 21 Nov. 2014.

SZPICZKOWSKI, Ana. **Educação e Talmud – uma releitura da Ética dos Pais**. São Paulo: Humanitas / FFLCH-USP, 2002. 218 p.

TALBOT, Mark R. Maus Atores em um Palco quebrado. In: PIPER, John; MATHIS, David. **Com Calvino no Teatro de Deus**; tradução Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.p. 45 – 65.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**; tradução Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZIEGLER, Erica Luisa. **“Eu exalto a alegria...” (Ec 8.15). Morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

ZUCK, Roy B. **Teologia do Antigo Testamento**; tradução Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.