

Maria de Lourdes Corrêa Lima
ORGANIZADORA

O Senhor será rei sobre toda a terra

Comentário exegético a Zc 9-14

“Começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a Ele dizia respeito” (Lc 24,27). É Jesus Cristo, em seu anúncio, sua vida, morte e ressurreição, a chave que desvenda o sentido profundo das Escrituras. Isso é realidade também para os textos de Zc 9–14. Os estudos apresentados nesta obra, embora pautados pela compreensão do texto em seu ambiente de origem, apelam, todavia, a cada leitor, traduzir as ricas mensagens testemunhadas pelas palavras proféticas na sua vida pessoal e na releitura da história que elas propiciam.

Maria de Lourdes Corrêa Lima é doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália, 1997), com estágio pós-doutoral no Pontifício Instituto Bíblico (também em Roma, 2004). É professora do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Seus estudos concentram-se na área de Teologia, com ênfase em Profetismo e Metodologia Exegética, atuando principalmente nos temas de exegese do Antigo Testamento, Teologia Bíblica, Sintaxe do verbo hebraico bíblico e relação entre Antigo e Novo Testamento. É membro titular da Academia Brasileira de Filosofia.

Maria de Lourdes Corrêa Lima
(org.)

O Senhor será rei sobre toda a terra
Comentário exegético a Zc 9 – 14

LETRACAPITAL

Copyright © Maria de Lourdes Corrêa Lima (org.), 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Luiz Guimarães

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S479

O Senhor será rei sobre toda a terra. comentário exegético a Zc 9 – 14 [recurso eletrônico] / organização Maria de Lourdes Corrêa Lima, sob coordenação de Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ] : Letra Capital, 2025.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-259-7 (recurso eletrônico)

1. Bíblia. A.T. Zacarias - Crítica e interpretação. 2. Bíblia. A.T. Zacarias Comentários. 3. Livros eletrônicos. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa.

25-102049.0

CDD: 224.98

CDU: 26-245.8

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-259-7>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

Prefácio	8
<i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
Capítulo I. Zacarias 9-14: aspectos redacionais e contexto histórico	11
<i>Filipe Henrique de Araújo</i>	
Capítulo II. Unidade e estrutura de Zc 9–14	29
<i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
Capítulo III. Zc 9,1-8: YHWH restaura as fronteiras tradicionalis de Israel	37
<i>Jane Maria Furghestti Lima</i>	
Capítulo IV. Zc 9,9-10: Alegra-te! Teu rei trará a paz!	76
<i>Filipe Henrique de Araújo</i>	
Capítulo V. Zc 9,11-17: a manifestação gloriosa do Senhor	89
<i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
Capítulo VI. Zc 10,1-12: o juízo sobre os maus pastores e a consequente reunião e fortalecimento do povo.....	108
<i>Fábio da Silveira Siqueira</i>	
<i>Wagner de Sousa Andrioni</i>	
Capítulo VII. Zc 11,1-17: O profeta-pastor e as lideranças inúteis do rebanho de YHWH.....	146
<i>Claudio Márcio Pinheiro Martins</i>	
<i>Doaldo Ferreira Belem</i>	
Capítulo VIII. Zc 12,1–13,6: a intervenção divina e a renovação de Judá-Jerusalém	183
<i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
<i>Samuel Brandão de Oliveira</i>	
<i>Fábio da Silveira Siqueira</i>	
<i>Doaldo Ferreira Belem</i>	

Capítulo IX. Zc 13,7-9: Julgamento de YHWH contra um pastor	213
<i>Jane Maria Furghestti Lima</i>	
<i>Doaldo Ferreira Belem</i>	
Capítulo X. Zc 14,1-11: uma escatologia em duas fases	228
<i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	
<i>Samuel Brandão Oliveira</i>	
Capítulo XI. Zc 14,12-21: o juízo que virá sobre os povos inimigos e a adoração das nações em Jerusalém.....	249
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
<i>Wagner de Sousa Andrioni</i>	
Referências bibliográficas	278

Prefácio

A segunda grande parte do livro de Zacarias, capítulos 9 a 14, constitui um todo coerente, que, apesar de bem integrado no conjunto da obra, apresenta diferenças marcantes para com os capítulos anteriores. Para além de elementos literários e personagens visados, seus pontos focais distinguem-se claramente da primeira parte do livro, o que justifica a atenção particular dos estudiosos sobre aquele que é denominado Dêutero Zacarias.

Este, com efeito, demonstra-se particularmente instigante aos leitores, na medida em que muitas de suas palavras, devido a seu caráter obscuro e enigmático, oferecem não poucas dificuldades de compreensão. Apresenta-se, assim, como um dos textos mais difíceis da literatura profética bíblica. Seus oráculos giram em torno de acontecimentos futuros, de forte marca escatológica, cuja dificuldade de interpretação depende em grande parte do impreciso cenário histórico de referência, sobretudo se considerados em seus detalhes. A mensagem global, todavia, se deixa entrever em suas grandes linhas: o domínio de Judá sobre os povos estrangeiros adversários; a profunda renovação de Jerusalém, centro do povo eleito, o qual retornará a sua terra e habitará em paz em seu território; a restauração da casa de Davi, com a purificação dos chefes da nação e dos profetas; a renovação da natureza e do Templo, que será totalmente santificado. Tudo isso dependente da ação do Senhor, que se manifestará gloriosamente e será soberano, em Sião, sobre o povo eleito e sobre as nações. Com tais concepções, oráculos do livro são não poucas vezes evocados em textos neotestamentários.

Imergir-se na investigação de tão grandes perspectivas, a fim de possibilitar sua mais profunda compreensão, é a finalidade da presente obra. Através do estudo metodologicamente rigoroso, mas também claro na apresentação de seus resultados, visa-se oferecer aos leitores um comentário exegético que permita o acesso a um texto que, pertencente à revelação profética, abre, embora enigmaticamente, os olhos dos leitores para o futuro que o Senhor anuncia. Com isso, é escopo da pesquisa contribuir para o aprofundamento deste texto a um tempo intrigante e inspirador.

Os resultados aqui apresentados derivam dos estudos realizados pelo Grupo de Pesquisa *Tradição e literatura bíblica*, certificado pela PUC-Rio e registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Iniciado no final de 2020, com foco no Dêutero Zacarias, chega agora à conclusão de suas pesquisas no que tange a este escrito. A presente obra não se configura como uma coletânea de artigos, mas apresenta-se, sim, como uma proposta de comentário exegético em que há uma unidade de base, mesmo se cada autor tem seus posicionamentos próprios quanto a pontos discutíveis. Desse modo, após dois capítulos, que localizam a época de referência dos oráculos e de sua redação, de um lado, e delinham o conjunto dos capítulos 9 a 14 em suas partes, de outro, segue-se o comentário das diversas perícopes em sua sucessão canônica. Cada um deles, assim como os capítulos introdutórios, foi apresentado e discutido nas reuniões regulares do Grupo de Pesquisa, de modo que neles está representada também a contribuição de todos os participantes, mesmo que o comentário final de cada passagem continue sendo de responsabilidade de seu(s) autor(es). Estes são, na ordem cronológica de titulação:

- *Maria de Lourdes Corrêa Lima*, Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Università Gregoriana (1997), professora do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), líder do Grupo de Pesquisa;
- *Samuel Brandão de Oliveira*, Doutor em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio (2018), professor da Faculdade Católica de Fortaleza;
- *Jane Maria Furgheštti Lima*, Doutora em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio (2019);
- *Fábio da Silveira Siqueira*, Doutor em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio (2019), professor do Departamento de Teologia da mesma universidade;
- *Claudio Marcio Pinheiro Martins*, Doutor em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio (2022), professor da Faculdade Teológica Batista de Brasília;

- *Doaldo Ferreira Belém*, Doutor em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio (2022), professor da Faculdade do Instituto Bíblico Ebenézer, Rio de Janeiro;
- *Filipe Henrique de Araújo*, Doutorando em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio;
- *Wagner de Sousa Andrioni*, Doutorando em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio.

A grata satisfação de ver florescer os estudos realizados nestes anos será completada por aqueles que, pela leitura atenta, puderem participar das riquezas que se escondem no livro bíblico aqui trabalhado. Mesmo à distância de mais de dois milênios, a Palavra de Deus que nele se desvela é sempre viva e atual, capaz de iluminar o tempo presente, a história, a sociedade, a vida pessoal. Cabe a cada leitor refletir e vislumbrar as latentes analogias entre a mensagem dos textos bíblicos e as diversas situações da atualidade. Com isso, o objetivo último das pesquisas aqui apresentadas será integralmente realizado, enquanto a história caminha para a realização plena, na parusia do Senhor, do que é anunciado:

“O Senhor será rei sobre toda a terra.
Naquele dia, o Senhor será único e seu nome será único.”
(Zc 14,9)

Rio de Janeiro, 8 de dezembro de 2025.
Maria de Lourdes Corrêa Lima

Capítulo I

Zacarias 9-14: aspectos redacionais e contexto histórico

Filipe Henrique de Araújo

1. Datação da redação de Zc 9-14

O livro de Zacarias apresenta duas seções de natureza distinta. A primeira (Zc 1–8) contém visões datadas, atribuídas ao profeta Zacarias, filho de Baraquias (Zc 1,1). A segunda (Zc 9–14) é composta por oráculos não datados, escritos em estilo e vocabulário diferentes da primeira seção. Em Zc 9,1 a expressão נִשְׁמָה é um indício de que uma nova seção se inicia.¹ Na primeira parte são citados o rei Dario, o sumo-sacerdote Josué e o governador Zorobabel, enquanto a segunda parte sequer cita um líder. Em Zc 9–14, em geral, recorre-se à imagem do pastor para se referir aos líderes. Todos esses indícios tornam mais plausível considerar o livro de Zacarias composto por duas partes redigidas em períodos distintos e por autores diferentes.²

A ausência de referências históricas claras para situar o período de redação de Zc 9–14 levou à formulação de diferentes hipóteses. Em linhas gerais, há cinco propostas: autoria de Zacarias (século V); atribuição ao profeta Jeremias; compilação pré-exílica, que localiza Zc 9–11, devido às referências a Israel e a Efraim, antes da queda de Samaria (722) e Zc 12–14 após a morte do rei Josias (609); composição no início do século V, sob domínio persa; redação no período grego (século IV–III).³

Autores mais antigos aventavam uma autoria pré-exílica,⁴ associando algumas menções do texto (por exemplo, a referência a Hadrac, em Zc 9,1) a um contexto anterior a 738 ou ao ano 720 (considerando Zc 9,1-8 como alusão à derrota da coalizão de Emat, Damasco e Samae

¹ BODA, M. J., Zacarias, p. 41-53.

² O'KENNEDY, D. F., The Shepherd Imagery in Zechariah 9–14, p. 404.

³ WOLTERS, A., Zechariah, p. 16-23.

⁴ Seguimos aqui o resumo das principais tendências apresentado por REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 26-27.

ria por Sargão II em 720). Propostas houve também de datas diferentes para cada unidade, situando, por exemplo, Zc 9,1-8 na metade do século VI, Zc 10,1-12 logo depois, Zc 11,4-16 no início do século V, Zc 12,1-13,6 em torno de 475 e Zc 14,1-21 entre 475 e 425. Na pesquisa atual, em geral, predominam aqueles que propõem a data de início da composição de Zc 9-14 dentro do período helenístico e aqueles que defendem o século V, durante o domínio persa.⁵

Entre os estudos que propõem a hipótese da composição durante o período helenístico há variações, que vão desde a datação dos c. 9-11 no tempo da passagem de Alexandre pela Palestina (332) ao período imediatamente posterior à batalha de Isso (333: Zc 9,1-10), estendendo-se até ao reinado de Ptolomeu III (247-222: Zc 9,11-14,21).⁶ Mais recentemente, Nogalski, argumentando que não podem ser comprovadas semelhanças entre o contexto social pressuposto em Zc 9-14 e o de Malaquias, Esdras e Neemias (obras geralmente localizadas no século V), defendeu, na base do fluxo geográfico de Zc 9,1-8, a época da campanha de Alexandre em 332. A isso se somaria a inexistência de uma referência explícita à Pérsia, o que, para este estudioso, seria fruto da derrota desta pelos gregos em 333. Por fim, desenvolvimentos literários (como a perspectiva proto-apocalíptica), o uso de outros escritos “canônicos” e a rejeição de Efraim (em Zc 11), apontariam mais propriamente para o rescaldo da era de Alexandre.⁷

De outro lado, com base em alusões a textos pós-exílicos e às estruturas imperiais persas, para alguns estudiosos seria possível localizar Zc 9-14 no período persa, entre a segunda metade do século VI e meados do século V.⁸ Hill, a partir de elementos de análise linguística, classifica Zc 9-14 dentro do “hebraico pré-Esdras” (515-485).⁹ De outro lado, com argumentos linguísticos e históricos, a defesa de Boda para a redação no século V é robusta. Segundo o autor, a marcha do guerreiro em Zc 9,1-8 não corresponderia necessariamente à campanha de Alexandre no Levante; também não seria necessário atribuir referências à Grécia a uma data tardia, pois desde Dario já havia contendas com os

⁵ StEAD, M. R., Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 62.

⁶ REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 27.

⁷ NOGALSKI, J. D., *The Book of the Twelve*, p. 808-809; NOGALSKI, J. D., *The Completion of the Book of the Twelve*, p. 70-74.

⁸ REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 27.

⁹ HILL, A. E., *Dating second Zechariah*, p. 130.

gregos; além disso, as referências a Aram e à Fenícia fariam mais sentido no período persa inicial do que em um período posterior; por fim, a análise sócio-literária situaria Zc 9–14 no início do século V e a expressão “pesaram o meu salário” (Zc 11,12) sugeriria um período mais antigo do que o grego, visto que, a partir deste, a cunhagem de moedas tornou-se comum.¹⁰

O período persa como o mais adequado para a redação de Zc 9–14 é também defendido por Stead.¹¹ Sua apresentação do estado da questão acerca da redação de Zc 9–14 considera, primeiramente, que a hipótese helenística possui bons argumentos. Todavia, admite a impossibilidade de um consenso acerca desta datação e, partindo de Boda, traça algumas importantes considerações. Inicialmente, interpreta que Zc 9,8 remete a um período posterior à destruição do templo, 586, pois se afirma que o opressor não passará novamente pela “minha casa” (o templo). Em Zc 10–11 as lideranças israelitas, diferentemente de Zc 1–8, que vê positivamente Josué e Zorobabel, são avaliadas negativamente, temática que se apresentaria mais adequada na primeira metade do século V. Stead também propõe que o fato de Zc 9–14 não polemizar com a Pérsia pode depor a favor da redação neste período, tal como se vê em outros textos da mesma época. Nestes, a Pérsia é apresentada positivamente e a Grécia pode ser identificada como inimiga (Zc 9,13). Isso, interpretado à luz da derrota persa pelos gregos na batalha de Maratona (490), poderia ser visto como um indício para a redação no período persa. Por fim, Stead, apesar de aceitar o argumento de Nogalski de que a campanha descrita em Zc 9,1-8 poderia corresponder a campanhas militares de Alexandre, não entende Zc 9,1-8 como uma alusão a um fato histórico, mas como uma promessa de que YHWH lutará, no futuro, pelos israelitas – e, com isso, as conclusões de Nogalski não se imporiam necessariamente.

O debate sobre a datação de Zacarias 9–14 permanece aberto. A hipótese helenística, embora possa explicar algumas imagens bélicas e a menção aos gregos, depende de uma leitura exclusivamente “histórica” de Zc 9,1-8. Outro elemento que enfraquece a hipótese helenística é a existência de textos bíblicos do final do século VI e início do século V que apresentam a Pérsia de modo positivo. Por sua vez, a hipótese

¹⁰ BODA, M. J., Zacarias, p. 41-53.

¹¹ StEAD, M. R., Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 63-64.

persa, com a possível referência ao templo reconstruído, a crítica aos líderes pós-exílicos, a possível menção aos gregos no contexto das guerras médicas, a ausência de hostilidade à Pérsia e a linguagem do texto em si, aponta para uma redação de Zc 9–14 majoritariamente no início do século V. Por fim, ainda que se proponha neste estudo a redação no período persa, não se pode descartar trabalhos redacionais que entrem em maiores detalhes no que tange a Zc 9–14.

2. Panorama da organização e administração do império persa

A Babilônia, em 539, foi vencida pela Pérsia de Ciro, que reinou entre 559 e 530. O império persa dominou todo Antigo Oriente Próximo. Se, como a Assíria e a Babilônia, a Pérsia tornou-se uma potência imperial, a distinção entre os três se dá sobretudo pela forma de dominação: os primeiros deportavam em larga escala e impunham-se através do medo e da violência; por sua vez, os persas adotavam uma política de reassentamento dos exilados em suas terras natais e de reconstrução de seus templos. Desse modo, muitos povos outrora dominados pelos assírios e babilônicos enxergaram Ciro e os persas como libertadores.¹²

A mudança de atitude do império persa frente aos povos subjogados não era um gesto de benevolência, mas uma forma de obter maior cooperação e menor rejeição. Com isso, as revoltas foram mitigadas e a soberania persa não foi imposta pela força, mas captando a simpatia dos dominados, governados por oficiais nomeados pelo império.¹³ Como, para Liverani, os povos dominados pelos persas eram, em geral, culturalmente mais desenvolvidos que eles, além da praticidade administrativa, outro motivo haveria para a política imperial:

(...) a inferioridade cultural em relação a reinos com tradições mais ricas, mais complexas, com muito mais recursos econômicos e sociais, e com elaborações ideológicas e culturas mais sofisticadas. Por isso, geralmente, não quiseram destruir, mas assimilar, usar e reformular¹⁴.

¹² StERN, E., *The Persian empire and the political and social history of Palestine in the Persian period*, p.70-71.

¹³ SOGGIN, J. A., *Storia d'Israele*, p. 337.

¹⁴ LIVERANI, M., *Antigo Oriente*, p. 757.

O império persa, como amplamente documentado, era dividido em satrapias. Há uma dificuldade para definir-se a quantidade de satrapias: na lista de Heródoto eram 20; se se considera a lista das conquistas de Alexandre, no tempo de Dario III, eram 26.¹⁵ Essa divisão deve-se à grande extensão do império e visava buscar um equilíbrio entre a centralização do poder imperial e a autonomia dos governadores. Além disso, a corte real transitava por várias cidades, Susa, Babilônia, Ecbátana, Pasárgada e Persépolis, o que levou, a essas cidades, complexos administrativos e cerimoniais.¹⁶

Em relação ao governo central, o governador de cada satrapia, geralmente alguém da elite persa ou da família real, gozava de grande independência. Se por um lado a autonomia de cada satrapia trazia vantagens administrativas, por outro lado havia o risco de o governador usar seu poder e influência contra o imperador. Desse modo, embora o imperador esperasse a lealdade dos sátrapas, havia um acompanhamento de suas ações através de inspeções oficiais periódicas e através de espões e observadores. Dois aspectos também contribuíam para a fidelidade e obediência dos sátrapas: a recepção de riquezas e honras do imperador, de um lado, e o risco de ser denunciado por outro sátrapa ou por algum alto oficial que desejava sua posição, de outro.¹⁷

3. A província de Judá: aspectos sociais, políticos e econômicos

As fontes para definir a extensão da província de Judá no período persa são de cunho arqueológico, sobretudo os selos, e o texto bíblico, especialmente os livros de Esdras e Neemias. Estes últimos testemunhos, todavia, carregam problemas para a reconstituição histórica, devido a questões acerca da redação e da datação das listas neles encontradas. Isso torna os selos e suas impressões fontes mais confiáveis para estipular a extensão das fronteiras de Judá.¹⁸

¹⁵ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 133.

¹⁶ LIVERANI, M., *Antigo Oriente*, p. 749.

¹⁷ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 132-133.

¹⁸ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 135-137.

Não há consenso sobre os achados arqueológicos legítimos e a forma como devem ser interpretados para determinar a extensão da influência sociopolítica da província de Judá e, conseqüentemente, sua extensão. Outra dificuldade que gera dissenso é o fato que o conceito de fronteiras e sua representação aplicadas à Judá dos séculos VI ao IV é oriundo do sistema político Estado-nação moderno.¹⁹ Desse modo, surgem conclusões diferentes, tal como a compilação de mapas, de pesquisadores de diferentes épocas, feita por Carter indicam.²⁰

Com efeito, tais mapas apontam certo consenso acerca das fronteiras norte e leste de Judá. As fronteiras oeste e noroeste são as mais discutidas, na medida em que se debate se inclui ou não a Shephelah, Lod e Ono. A fronteira sul, embora não seja objeto de consenso absoluto, encontra maior convergência de pesquisadores, que a posicionam entre Beth-Zur e Hebron.²¹

3.1 Estrutura governamental de Judá

Há uma grande escassez de informações fidedignas para se traçar um quadro exato da estrutura governamental de Judá na época persa. Discute-se, a partir de achados arqueológicos (sobretudo moedas e selos), se nesse período Judá estava sob a jurisdição da Samaria. Grabbe apresenta os motivos favoráveis e contrários a essa tese e assume uma posição equilibrada: durante os duzentos anos de domínio persa teria havido a nomeação de vários governadores e, provavelmente, não seria estranho algum arranjo temporário no qual Samaria e Judá estivessem sob a tutela do mesmo governador. Todavia, há evidências suficientes para aceitar a existência de governadores nomeados pelos persas para Judá antes de Neemias.²²

Tendo em vista a autonomia que as satrapias possuíam, surgiram alguns modelos de explicação acerca do modo como o poder era exercido em Judá. O primeiro deles é o modelo “Tempel-Bürger-Gemeinde”, proposto por Weinberg. Nessa proposta, a comunidade é governada pelo templo sob controle dos cidadãos. Há três tipos dessa forma de

¹⁹ WRIGHT, J. W., *Remapping Yehud*, p. 70-71.

²⁰ CARTER, C. E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, p. 83-87.

²¹ BALCELLS GALLARRETA, J. E., *Household and Family Religion in Persian-period Judah*, p. 24.

²² GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 142.

governo: (1) o templo era o proprietário da terra e membros da comunidade cuidavam e geriam a terra; (2) o templo renunciava à posse da terra e esta era cultivada por membros da comunidade; (3) o templo não possuía terra e não realizava comércio. Para Weinberg, Judá seria o único exemplo do tipo 3.²³

Weinberg propõe que o edito de Ciro, ordenando o retorno do exílio e a reconstrução do templo, criou as condições para o desenvolvimento dessa forma de governo provincial. A propriedade da terra era comunitária, no sentido de que não havia propriedade privada,²⁴ mas o direito sobre a terra era dado às famílias e transmitido como herança inalienável. No fim do período persa, houve a fusão do poder do governador nomeado pelo imperador com o templo, de modo que o governo da província de Judá foi transferido para o sumo-sacerdote, em Jerusalém.²⁵

Blenkinsopp modifica o modelo proposto por Weinberg. Aqueles que vieram da *golah* teriam trazido arranjos sociais que aprenderam na diáspora, mas organizaram a comunidade (“Gemeinde”) de acordo com as casas ancestrais e admitiram nela cidadãos livres, proprietários de imóveis, funcionários do templo. A liderança do grupo seria exercida por anciãos e supervisionada por um representante imperial persa. Essa forma de organização social demandava a recuperação da terra por parte daqueles que regressavam do exílio e que visavam a reconstrução do templo, centro de gravidade sociopolítico e religioso de Judá. Para Blenkinsopp o testemunho bíblico demonstra que esses dois requisitos para a nova organização da sociedade foram executados.²⁶

A diarquia, conforme apresentada por Grabbe, aponta para o governo da província de Judá com duas colunas, o sumo sacerdote e o

²³ WEINBERG, J., *The Citizen-Temple Community*, p. 104.

²⁴ Weinberg recusa a predominância de propriedade privada da terra durante o período persa: “O suporte à propriedade privada é encontrado nos papiros samaritanos, mas esses dados não se referem à comunidade do *Citizen-Temple*, mas à província de Shomron (Samaria). A terra da comunidade do *Citizen-Temple* pós-exílica foi formalmente aceita como propriedade de Yahweh (Ne 9,8,36), mas, nos séculos VI a IV a.C., o templo de Jerusalém não possuía terras nem tinha uma economia própria. A terra era, de fato, propriedade inalienável, a *aḥuzzâ/naḥalâ* do *bêt 'ābot*, e era dividida em parcelas, que, por sua vez, eram posse das famílias dentro do *bêt 'ābot*.” WEINBERG, J., *The Citizen-Temple Community*, p. 103. A “citizen-temple community” é o modelo de Weinberg para explicar questões sócio-econômicas; seriam comunidades que reuniriam população e templo, sendo este o elemento predominante.

²⁵ WEINBERG, J., *The Citizen-Temple Community*, p. 102-103.

²⁶ BLENKINSOPP, J., *Temple and Society in the Achaemenid Judah*, p. 53.

governador persa. Todavia, embora plausível, não há evidências consistentes para confirmar a existência desse modelo de governo. Assim, na impossibilidade de dirimir definitivamente a questão, é preciso destacar um aspecto comum aos modelos apresentados: a centralidade de Jerusalém, especificamente do templo, e, conseqüentemente, a proeminência do sumo sacerdote na sociedade de Judá daquela época.²⁷ Jonker também atribui grande importância ao templo no sistema administrativo do império persa. Baseando-se em pesquisas sobre o funcionamento de templos babilônicos nesse mesmo período, ele propõe que o templo de Jerusalém exercia papel semelhante a eles: coleta, armazenamento, registro dos pagamentos e envio dos tributos para a Pérsia.²⁸

A administração estatal envolvia outros importantes atores. A maior relevância cabia ao prefeito (𐎧𐎢𐎫𐎠), o cargo mais alto entre os oficiais empregados no governo provincial. Ne 2,16 apresenta, ao lado do prefeito e dos sacerdotes, os nobres. Contudo, é difícil precisar a função desempenhada por estes na gestão da província. O livro de Esdras, por outro lado, insinua que os anciãos possuíam uma grande importância (Esd 5,5.9; 10,8); entretanto, é improvável que estes possuíssem influência no governo de toda a província. Talvez, em Esdras, os anciãos são citados, majoritariamente, por razões ideológicas e com referência ao tempo pré-exílico. Esd 10 e Ne 5 apresentam a convocação da comunidade para a tomada de decisões importantes. Apesar disso, não há evidências suficientes para considerar a comunidade com uma função formal e oficial na administração da província, visto que sua convocação é *ad hoc* e sempre presidida por um oficial persa.²⁹

Sinteticamente, pode-se chegar à seguinte conclusão: a província de Judá, no panorama do império persa, era pobre e estava localizada na periferia do império. O governador, nomeado pelo imperador, possuía a missão de manter a ordem e coletar os impostos. No exercício de seu encargo, o governador era auxiliado por prefeitos, “oficiais” e escribas.³⁰

²⁷ GRABBE, L. L., A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, p. 147-148.

²⁸ JONKER, L. C., Defining All-Israel in Chronicles, p. 87.

²⁹ GRABBE, L. L., A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, p. 150-151.

³⁰ GRABBE, L. L., A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, p. 154.

3.2 Sociedade e vida cotidiana³¹

A identidade judaica é construída sobre normas culturais de modo que a ancestralidade, a cultura e os costumes promovam uma unidade. A centralidade do templo e da classe sacerdotal, associada à leitura e à transmissão de textos sagrados, engendrou a identidade nacional durante o período persa e o forte nacionalismo durante o período helênico.³²

Na época persa, no linguajar comum, “judeu” designava os que, mesmo habitando fora do território, eram originários de Judá. Desse modo, decisivo era a vinculação a um povo através do nascimento, mesmo que esse ocorresse fora da terra tradicionalmente ligada ao povo.³³

De outro lado, o nome “Israel” pouco ocorre nas fontes extra-bíblicas dessa época para designar o povo, diferentemente do que ocorre no livro de Esdras. Neste, predominantemente, “israelita” designa o povo, enquanto “Judá”, a província (Esd 2,2.70; 3,1; 6,21; 7,7). Neemias vai nesta mesma linha (Ne 1,6; 2,10; 7,7; 8,14), mas também fala do povo enquanto tal, com referência a Judá: “descendente de Judá” (Ne 11,4.25; 13,16), “casa de Judá” (Ne 4,10), “Judá” (Ne 13,12), “habitantes de Judá” (Ne 4,6), “nobres de Judá” (Ne 6,17; 13,17). Com esses dados, Grabbe conclui que “a designação ‘israelitas’ parece ser um uso literário e teológico”,³⁴ um modo de enfatizar a identidade do povo.

A tradição popular de que tanto o povo de Judá quanto o antigo povo de Israel possuíam um ancestral comum (Jacó/Israel) colaborou decisivamente para o desenvolvimento da identificação de Judá com Israel. Esse processo pode ter tido motivações teológicas e ideológicas, pois, através dessa identificação, sublinhava-se que Judá, uma pequena província persa, não estava destinada a continuar em sua pequenez, mas tinha a perspectiva de, no futuro, voltar à glória de outrora³⁵.

³¹ Inicialmente é abordada a formação da identidade judaica. Como essa temática é fruto do desenvolvimento da sociologia e da ciência política dos últimos séculos, é preciso refletir cuidadosamente a fim de evitar anacronismos.

³² AITKEN, J. K., *Judaic National Identity*, p. 36-37.

³³ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 168-169.

³⁴ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 170.

³⁵ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 170-171.

Judá, por ser uma sociedade agrária, tinha a maioria de sua população ligada ao trabalho no campo. As fontes arqueológicas levam a crer que a agricultura era desenvolvida em pequenas propriedades e o trabalho era realizado, normalmente, em família, apesar de existirem trabalhadores rurais itinerantes e diaristas. Entre os camponeses, a diferenciação social não era grande; o estilo de vida era semelhante, a produção era para a subsistência e precisava-se de excedentes para pagar os tributos. Embora seja difícil estabelecer uma visão inequívoca acerca do direito de propriedade da terra, algumas famílias tinham a posse e outras eram arrendatárias. A tolerância imperial persa não existia quando o assunto eram os impostos, de modo que os pequenos agricultores, mais vulneráveis a uma colheita ruim, precisavam recorrer a empréstimos que nem sempre conseguiam pagar. Essa situação criou o pior cenário possível com a entrega da terra ou de membros da família para quitar as dívidas (Ne 5,5).³⁶

A estratificação social era evidente. O topo da pirâmide, por sua vez, era ocupado pelo sumo-sacerdote, um influente líder da comunidade; era seguido pelos sacerdotes, pois o seu ofício trazia grande prestígio e os diferenciava do povo em geral. Embora não seja demonstrável por testemunhos textuais e arqueológicos, é provável que houvesse uma estratificação dentro da classe sacerdotal, de modo a formar como que uma aristocracia. Os sacerdotes ocupavam seu cargo hereditariamente e eram mantidos através de impostos pagos ao templo. Abaixo da elite da classe sacerdotal encontrava-se os nobres, cujo prestígio poderia derivar não apenas da hereditariedade, mas, sobretudo, de suas riquezas.³⁷

3.3 A dimensão legal

Grabbe considera que a dimensão legal é composta não apenas pelas leis, como também pelos costumes e pelos hábitos comumente presentes em uma sociedade. De outro lado, as várias leis presentes nos livros do Êxodo, Levítico e Deuteronômio não eram uma descrição exata das leis que regiam Judá no período persa e nem de indicava como a justiça era realmente exercida. Porém, o fato de as leis se terem

³⁶ ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 664.

³⁷ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 172.

tornado letra indica que a comunidade queria preservá-las; mas, certamente, algumas delas foram idealizadas teologicamente. Desse modo, essas leis não regiam, necessariamente, Judá em seu tempo, mas seriam meios para a construção de uma sociedade ideal.³⁸

Nesse âmbito legal é imperativo ter em vista que as diferentes coleções de leis (Código da Aliança, Código Deuteronomico e Código de Santidade), em certa medida, possuíam um caráter utópico advindo da teologia de seus redatores, o que levou a visões diferentes acerca de Deus, do culto e da religião em geral. Assim, mesmo se, no período de redação dos códigos legais, algumas leis podem ter sido apenas teoria, tomando-se a história de Judá como um todo, alguns de seus aspectos moldaram a religião e a sociedade judaica.³⁹

Em relação ao Antigo Oriente Próximo, o código legal da Bíblia Hebraica é o único que mescla leis civis e leis culturais. Isso demonstra que a comunidade não diferenciava a esfera religiosa da esfera civil. Outro aspecto é que as leis bíblicas nem sempre estão de acordo entre si. As redações formalmente diferentes das prescrições são oriundas tanto do período de sua escrita quanto da ideologia de seu escritor ou redator. Isso faz com que, não obstante a existência de leis já normativas no tempo de sua escrita, houvesse leis que não retratassem o contexto exato no qual surgiram, pois estas leis visavam construir a sociedade conforme a ideologia que a gerou.⁴⁰

3.4 Economia

Um dos problemas enfrentados para apresentar o panorama da economia em Judá durante o período persa trata-se das fontes. Seja o texto bíblico, sejam os achados arqueológicos, nenhum destes oferece uma descrição clara e distinta acerca da economia de Judá. Com isso, surgem várias interpretações e muitas delas assumem as premissas e a metodologia de teorias econômicas atuais, com isso há o constante risco de conclusões equivocadas e anacronismos.⁴¹

³⁸ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 173.

³⁹ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 174-175.

⁴⁰ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 183.

⁴¹ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 190.

A economia na antiguidade era majoritariamente agrária, não por opção, mas como única forma possível para sobreviver e manter a família. Desse modo, a maior parte da população morava e trabalhava no campo. A agricultura era um tanto quanto avançada, pois utilizava metal, por exemplo, nas pontas de arado, força animal para lavrar a terra, a construção de terraços e cisternas.⁴²

Os camponeses, em geral, eram trabalhadores livres. Esta liberdade não era ampla, pois havia também a possibilidade de corveia e o trabalho forçado devido a inadimplência. A agricultura era feita nas aldeias em grupos familiares e o principal objetivo era a subsistência. Mas o excedente era necessário para adquirir sementes, alimentos, animais e, principalmente, para pagar os tributos.⁴³

Um dos principais interesses de uma potência imperial antiga, como a Pérsia, era coletar tributos de seus estados vassalos. Os tabletes de Persépolis apresentam como o tributo era gerido: (1) ele era trazido e armazenado em depósitos do tesouro real; (2) distribuído ou vendido aos funcionários reais; (3) o excedente era vendido. A tributação incidia sobre: (1) produção agrícola; (2) riquezas minerais; (3) comércio; (4) venda de terras; (5) primícias do gado; (6) artesanato. Dario I dividiu o império em 20 regiões fiscais e estabeleceu o montante anual de tributos que cada uma precisava enviar para o governo imperial. A cobrança dos impostos ficou bem sistematizada, aparentemente, segundo as fontes disponíveis, sem uma excessiva violência por parte do império persa. Todavia, os impostos eram pesados, já que era com eles que a corte e o exército eram mantidos.⁴⁴

Em uma sociedade com a economia agrária, o relevo e o clima são determinantes para a sua prosperidade e, sobretudo, para os pequenos produtores. O território de Judá, apesar de sua pequena área, cerca de 2.000 km², possui nichos ecológicos bem diversos entre si: as encostas ocidentais, a região montanhosa central, a margem do deserto e o deserto da Judeia. O deserto ocupa cerca de 40% do território e abriga 4% da população, a maioria desta no oásis de Jericó. A fertilidade e a pre-

⁴² ADAMS, S. L., *Social and Economic Life in Second Temple Judea*, pos. 102.

⁴³ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 191.

⁴⁴ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 195-196.

cipitação no restante do território são variadas: na margem do deserto, a precipitação média de 300 mm, o que permite atividades agrárias e pastoris; 13% da população habita nessa região. A maior parte da população habita as montanhas centrais (65%) e a encosta ocidental (18%-20%). Mais de 90% das localidades eram vilas agrícolas com menos de 300 pessoas. A única região urbana significativa era Jerusalém, com cerca de 3000 habitantes, 10% da população estimada para o início do período persa.⁴⁵

Portanto, tomando os dados demográficos apresentados, constata-se que a maioria da população de Judá vivia dispersa em zonas rurais, sobretudo na região montanhosa central. Por sua vez, a concentração populacional em Jerusalém, pode indicar a existência de uma aristocracia “urbana” composta por pessoas simples e por funcionários públicos, nobres e sacerdotes.⁴⁶

A agricultura em Judá era voltada para a produção de cereais, azeite de oliva e vinho. A dieta padrão era complementada por uvas frescas e passas; frutas, como figo, tâmaras, maçãs e romãs; nozes: amêndoas e pistache; leguminosas: fava, lentilha e grão de bico; laticínios e carne. O foco na produção pecuária e dos diferentes gêneros agrícolas dependia não apenas das condições ambientais, como solo e clima, mas também das condições econômicas e políticas em Judá. Geralmente as videiras e as oliveiras eram cultivadas em encostas com terraços. Em uma região sem grandes extensões de terra cultivável, o azeite de oliva assumia um papel importante e representava até 40% das calorias necessárias para uma pessoa. As ovelhas e cabras normalmente eram criadas em terras marginais, inadequadas para a agricultura.⁴⁷

A produtividade agrícola em Judá não permitiu ao comércio se tornar uma importante atividade econômica. Sua economia era inexpressiva em comparação com a de outras províncias do império persa. Além do trabalho no campo, havia outras ocupações: pedreiros e carpinteiros (Esd 3,7); ourives e perfumistas (Ne 3,7); tecelões e oleiros (1Cr

⁴⁵ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 198-199.

⁴⁶ HOGLUND, K., *The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period*, p. 18.

⁴⁷ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 202-203.

4,21.23). Além destes, havia aqueles que trabalhavam na administração pública e no templo.⁴⁸

Em uma sociedade agrária, a posse da terra é uma questão vital. A tradição, em Judá, traz o direito hereditário: a posse da terra passava de pai para filho. A alienação da terra poderia acontecer apenas temporariamente (Lv 25,13-28). Essa proibição de perda da posse da terra certamente não foi plenamente observada. Desse modo, embora não se possa confirmar, decerto, ao longo do período persa, pequenos proprietários de terra foram obrigados a vender ou entregar em pagamento por suas dívidas suas propriedades.⁴⁹

4. Contexto religioso

4.1 Política persa sobre a religião dos povos dominados

O Império Persa apresentou-se como um protetor benigno dos cultos locais; as fontes aquemênidas, contudo, eram produto de propaganda. As inscrições reais exaltavam a piedade dos reis e davam prioridade ao culto estatal, e os cultos locais eram tolerados apenas quando não ameaçavam a ordem imperial. Templos eram rigorosamente regulamentados e tributados, e qualquer culto interpretado como insubordinação era reprimido. A permissividade persa, portanto, era motivada pelo pragmatismo administrativo: tolerar cultos desde que servissem à estabilidade e à arrecadação tributária.⁵⁰

Assim, pode-se reconhecer uma dupla motivação na forma como os persas geriam a questão religiosa, pois há tanto um caráter pragmático e o uso da tolerância como propaganda, quanto o uso da promoção das identidades locais para consolidar seu poder, renunciando às deportações em massa e restituindo tesouros culturais como parte de uma estratégia de fidelização. Contudo, é importante ter em vista que cada santuário dos povos dominados possuía renda própria e a reconstrução de templos dependia de recursos locais;

⁴⁸ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 204-205.

⁴⁹ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 206-207.

⁵⁰ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 215-216.

ou seja, os persas não aportavam recursos para o culto dos povos subjugados.⁵¹

Em Israel, a prática religiosa foi restabelecida após o retorno de parte dos exilados. Os persas autorizaram a reorganização do sacerdócio e do culto, mas o financiamento da reconstrução do templo foi local. A relação entre o poder imperial e a hierarquia judaíta se deu por meio do *pehah* (governador) e do sumo sacerdote. Nesse contexto, o governador controlava a administração provincial e o sumo sacerdote se tornou o principal interlocutor com o império, assegurando tributos e lealdade. Essa cooperação revela que os persas utilizaram as elites sacerdotais como instrumentos de governo, integrando templos às estruturas fiscais e políticas.⁵²

4.2 Reconstrução do templo e centralidade de Jerusalém

O retorno da comunidade exílica trouxe à tona a necessidade de reconstruir o templo destruído em 586. O decreto atribuído a Ciro em Esdras e Ageu provavelmente garantiu apenas autorização administrativa; a reconstrução, iniciada por volta de 520 e concluída em 515, foi financiada por ofertas e tributos locais. A reconstrução do templo foi problemática, sugerindo um dissenso entre os israelitas. A obra só avançou quando Dario I percebeu que o templo poderia estabilizar a fronteira ocidental do império.⁵³

A reconstrução não se limitou a erguer um edifício, pois se tornou o eixo de uma refundação identitária. O exílio e a derrota traumática suscitararam uma “autoimagem” resiliente; a comunidade se reorganizou em torno de um culto expiatório e sacrificial que conferia coesão social. O templo de Jerusalém se transformou, assim, em centro teológico e escriturístico, já que, possivelmente, foi nesse período que a redação do Pentateuco e de tradições legais foi impulsionada por essa centralidade.⁵⁴

⁵¹ ALBERTZ, R., *Historia de la religión en Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 577-581.

⁵² BLENKINSOPP, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, p. 22-23.

⁵³ ALBERTZ, R., *Historia de la religión en Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 576-579.

⁵⁴ GERSTENBERGER, E. S., *Israel no tempo dos persas*, p. 151-152; ALBERTZ, R., *Historia de la religión en Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 579.

A arqueologia confirma a importância desse processo. As estatuetas e santuários familiares desapareceram quase totalmente em Israel, indicando um aniconismo radical e a centralização do culto. A única exceção foi o templo samaritano no monte Garizim, erigido no fim do século V ou início do IV a.C.; seu caráter rival revela tensões entre Jerusalém e Samaria. As moedas de Israel com inscrições sacerdotais e menção ao templo demonstram que Jerusalém se tornou também um elemento estruturante da economia local.⁵⁵

4.3 Sacerdócio, culto e aspectos teológicos

O culto em Israel, no período persa, estruturou-se em torno de uma hierarquia clerical dividida entre sacerdotes e levitas. Os sacerdotes propriamente ditos presidiam o altar e realizavam os sacrifícios, enquanto os levitas cuidavam da segurança, da limpeza e do canto litúrgico. Esse sistema permitia dedicação exclusiva ao culto: dízimos e ofertas sustentavam aqueles que oficiavam e trabalhavam no templo. As funções sacerdotais iam além do sacrifício: os sacerdotes ensinavam e interpretavam a Torá, criavam regras litúrgicas e exerciam funções judiciais nas questões de pureza ritual.⁵⁶ Eles também controlavam o calendário religioso, marcando as festas por meio da observação da lua nova. Os levitas, embora subordinados, foram treinados como escribas, contribuindo para a administração do templo e para a produção literária.⁵⁷

O sumo-sacerdote emergiu como líder político religioso. Com o desaparecimento da monarquia, tornou-se a maior autoridade local, representando Israel perante o império. Este se beneficiava dessa centralização, pois negociava com um único interlocutor responsável pela cobrança de tributos e pela manutenção da ordem. A existência de um Sinédrio ou conselho consultivo no período persa permanece debatida: fontes posteriores mencionam uma *gerousia* ou *synedrion*, mas a evidência mais segura é do período helenístico.⁵⁸

⁵⁵ STERN, E., *The Religious Revolution in Persian Period Judah*, p. 201-204; TILLY, M.; ZWICKEL, W., *A história religiosa de Israel*, p. 164-165.

⁵⁶ ALBERTZ, R., *Historia de la religión en Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 603-610.

⁵⁷ BLENKINSOPP, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, p. 48-49.

⁵⁸ GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, p. 230-235.

O culto do Segundo Templo girava em torno do altar de sacrifícios. O sacrifício cruento era considerado o meio mais eficaz de expiação da culpa e do pecado. A teologia sacrificial baseava-se em três eixos: pecado e culpa, que exigiam reparação diante de YHWH; distinção entre sagrado e profano, delimitando o espaço do templo como lugar da presença divina; e normas de pureza e impureza, que condicionavam o acesso ao sagrado. Essas normas abrangiam alimentação, doenças, fluidos corporais e parto, e a expiação combinava ritos de purificação, passagem de tempo e oferta de sacrifícios.⁵⁹ A teologia da pureza não era mera formalidade. Ela funcionava como mecanismo de exclusão social e de definição de identidade: somente quem observasse as regras podia participar plenamente do culto.⁶⁰

O período persa foi decisivo para a consolidação da literatura sagrada de Israel. As tradições legais (Levítico, Deuteronômio) e narrativas (Gênesis, Êxodo) foram editadas em estreita conexão com o templo e o sacerdócio: a teologia sacrificial e a preocupação com a pureza, já presentes no culto, influenciaram a literatura bíblica. A Escritura serviu para delimitar a comunidade, distinguindo Israel de seus vizinhos e regulando casamentos e participação no culto. A Torá, portanto, além de texto religioso, funcionava como instrumento político. Além do Pentateuco, salmos de caráter litúrgico e livros proféticos foram compostos ou retrabalhados para reinterpretar a história à luz do exílio e do retorno, reforçando a visão de YHWH como Senhor universal e de Jerusalém como centro da ordem cósmica.⁶¹ Os debates acadêmicos sobre a datação da Torá são intensos e a questão permanece aberta. Há quem defenda uma consolidação no período persa, enquanto outros propõem um processo mais gradual.⁶²

Portanto, após esta breve contextualização, vê-se que o período persa representou um momento fundador para o judaísmo do Segundo Templo. A política aquemênida, embora pragmática, permitiu a reorganização da comunidade de Israel em torno do templo, do sacerdócio e da Torá. A centralidade de Jerusalém emergiu de um

⁵⁹ ALBERTZ, R., Historia de la religión en Israel en tiempos del Antiguo Testamento, p. 606-610.

⁶⁰ SACHI, P., Sagrado/Profano, p. 95-97.

⁶¹ TILLY, M.; ZWICKEL, W., A história religiosa de Israel, p. 160-162.

⁶² Possivelmente o *terminus a quo* seja o século VI e o *terminus ad quem* entre os anos 350 e 300. FINKELSTEIN, I.; RÖMER, T., Às origens da Torá, p. 59.

processo complexo, que envolveu apoio imperial limitado, mobilização de recursos locais e disputas com outros centros como Garizim e Elefantina. O sacerdócio e o sumo-sacerdote assumiram funções religiosas e políticas, enquanto o culto sacrificial e a teologia da pureza sustentaram uma identidade marcada pela expiação e pela separação. A produção literária, culminando na Torá, e as tensões internas entre grupos comunitários revelam um judaísmo dinâmico, em que pluralismo e centralização conviveram. A arqueologia, ao evidenciar a ausência de estatuetas e a presença de moedas e selos, reforça a imagem de uma revolução religiosa anicônica. Os debates atuais mostram que a história religiosa de Israel no período persa continua aberta a interpretações, sendo indispensável, contudo, para a compreensão dos textos bíblicos e da formação da tradição judaica.

Capítulo II

Unidade e estrutura de Zc 9–14

Maria de Lourdes Corrêa Lima

1. A unidade do livro diante da multiplicidade de seus componentes

Embora seja já bem estabelecido na história da pesquisa que o Livro de Zacarias compreende duas partes distintas (c. 1–8; c. 9–14),¹ não faltam estudos que procuram demonstrar, para além de tal distinção, a coerência e unidade do todo. Argumentos para a unidade são de ordem terminológica, formal e temática; ou dependem da consideração de uma estrutura geral para o conjunto;² ou ainda a coerência do todo é explicada sob o ponto de vista da leitura dos capítulos em sequência.³

Sob o ponto de vista terminológico, segundo Hartle,⁴ um dos elementos seria o modo de referência ao povo, denominado sempre pelas suas partes, seja nos c. 1–8 seja nos c. 9–14. No primeiro complexo, usa-se Judá, Israel, Jerusalém (1,19; 3,2; 8,13); no segundo, o Norte é referido como Israel, Efraim, casa de José (9,10.13; 10,7) e o Sul como Judá e Jerusalém (9,10.13; 10,3.6; 11,14). Acrescente-se a isso a utili-

¹ Outra posição considera que o livro contém três e não duas grandes partes, que seriam: c. 1-6; c. 7-8 e c. 9-14. A primeira se distinguiria por ser constituída por visões; a segunda, por constar de exortações e admoestações que ocorrem em meio à questão do jejum, distinguindo-se pelo conteúdo e pelo gênero literário tanto da primeira quanto da terceira parte; a terceira, por tratar do futuro de Israel (WOLTERS, A., *Zechariah*, p. 890).

² Assim, KLINE, M.G., *The Structure of the Book of Zechariah*, p. 179-193. O autor considera a estrutura como constituída por dois grandes dípticos (1,1–6,8 e 7,1–14,21), cuja dobradiça é o texto de 6,9-15. Cada um dos dípticos, por sua vez, é composto por duas partes, tendo em conta os textos de 3,1-10 e 11,1-17 como marcadores da distinção entre elas.

³ MOSEMAN, R.D., *Reading the Two Zechariahs As One*, p. 487-498. O autor procura demonstrar a unidade do conjunto do livro a partir da perspectiva do leitor, na medida em que os capítulos são lidos em sequência. Nos primeiros capítulos, a ocorrência de datas cria a expectativa de um clímax, que é atingido no c. 8. O início do c. 9, com o termo נִשְׁבַּח, que o encabeça, contraria tal expectativa, na medida em que conota juízo. Para o leitor, a negação das perspectivas positivas da primeira parte seria, aos olhos do leitor, implicitamente explicada pela falta de correspondência por parte do povo de Israel. Dessa forma, exatamente nessa diferença residiria a unidade do livro.

⁴ HARTLE, J.A., *The Literary Unity of Zechariah*, p. 145-157.

zação de expressões raras e que se repetem: assim מְעַבֵּר וּמְשִׁיב (7,14; 9,8: “[alguém] que passa e [alguém] que retorna”), que ocorre ainda tão somente em Ex 32,27 e Ez 35,7. Também o uso do *qal* do verbo יָשַׁב (“habitar”) em sentido passivo, raro no texto hebraico além de Zc (2,8; 7,7; 12,6; 14,10). Algumas expressões são bastante frequentes: יְהוָה יְהוָה, muito abundante no I Zc (mais do que 40 vezes), mas que ocorre também no II Zc (9 vezes); e יְהוָה נָאָם (13 vezes no I Zc e 7 vezes no II Zc). Doutra parte, o uso de idênticos vocábulos significativos nas duas partes falaria em favor de sua unidade. Assim, a raiz שׁוּב usada em relação ao retorno de YHWH a Israel e à volta dos exilados (1,3.4.16; 8,3; 9,12; 10,6.9.10), o termo רִיחַ i (1,6; 6,8; 7,12; 12,1.10; 13,2) e a raiz יָשַׁע i (8,7.13; 9,9.16; 10,6; 12,7).

Sob o ponto de vista formal, a par da significativa diferença entre os dois complexos, na medida em que o primeiro é composto sobretudo por visões enquanto o segundo é caracterizado pelo gênero oracular, a presença de ações simbólicas numa e noutra parte (6,9-15; 11,4-17) serviria como ponto de unidade de ambos.

Os principais argumentos, segundo o mesmo autor, contudo, seriam de ordem temática. Em ambas as partes do livro são tratados os mesmos temas, mesmo que se possa observar a existência de diferenças que significam um desenvolvimento, na segunda parte, dos temas tratados na primeira. Assim, o tema da restauração da aliança, que ocorre no I Zc (1,1-6; 8,8), retorna, sob outra forma, no II Zc (12,9-14; 13,9), sobretudo se se considera 8,8 e 13,9. A renovação da aliança se expressa de modo especial no retorno de YHWH a Jerusalém (1,16-17; 2,10; 8,3) e inclui as nações estrangeiras (6,15; 8,20-23; 14,16).

Mesmo se há temas específicos da primeira parte, certas ideias existentes na segunda apontam para certa continuidade de pensamento. Isso ocorre, por exemplo, com o tema da reconstrução de Jerusalém e do templo. Presente no I Zc (1,16; 2,1-13; 8,3-6), é ausente no II Zc, possivelmente por este se localizar num tempo mais tardio, em que a cidade e o templo já haviam sido reconstruídos. Porém, as promessas, em ambos os complexos, sejam referentes à reconstrução da cidade e do santuário (I Zc), sejam relacionadas ao futuro escatológico (II Zc), estão ligadas tanto a bênçãos para o país (que incluem fertilidade, paz e prosperidade) como à presença do Senhor (3,8.10; 8,4-6.12; 14,8.16-18). Tal situação supõe o juízo para as nações (1,15.18-21; 6,1-8; 9,1-8;

12,2-8; 14,2-3.12-15), mas também a purificação da comunidade ou de personagens individuais (3,1-10; 5,1-4; 12,10-14; 13,1). Jerusalém é cidade santa (8,3; 14,20-21) e é o centro do culto a Deus (8,20-23; 14,16).

Em relação à segunda grande parte do livro, c. 9–14, apesar da aparente desconexão de suas perícopes, podem ser identificados elementos que os unem num todo coeso. Schellenberg defende esta unidade na base de um grande tema que permeia todo o conjunto e abarca temas menores: o tema do Deus guerreiro. Presente explicitamente nos c. 9–10 e 14, teria a função de emoldurar o todo. De um lado, este tema aproximaria Deus e os líderes de Israel, que teriam a função de representá-lo (9,9-17; 12,10-14; 13,7-9; 14,9); de outro, integraria também a ideia da eliminação da idolatria e dos profetas enganosos (9,16; 10,2; 12,10; 13,1-6.9), assim como a menção dos personagens pacíficos que ocorrem nos c. 9 e 12 (9,9-10; 12,10-14).⁵

A unidade do segundo complexo do livro é defendida também sob o ponto de vista estrutural. Boda considera os c. 9–14 um conjunto maior permeado por pequenas passagens que se entremeiam nos textos (as passagens referentes ao pastor / às ovelhas).⁶ Haveria, no todo, um desenvolvimento temático coerente. O conjunto se iniciaria com uma visão promissora de futuro (c. 9–10), que apresentaria a renovação de Israel e o domínio de um rei em Jerusalém, soberano tanto sobre o norte (Israel) quanto sobre o sul (Judá). Em seguida, o foco se voltaria para Judá / Jerusalém e o domínio global do Senhor, a partir de um combate da parte de YHWH (c. 12–14). O texto de 11,4-16 conteria elementos de uma e outra seção: seria eliminada a ligação entre o pastor e as nações, de um lado, e entre Israel e Judá, de outro. Ao final do livro, seria apresentada a renovação da comunidade a partir de um resto que incluiria também povos estrangeiros.

Elementos terminológicos e temáticos fazem parte da argumentação de Meyers & Meyers em prol da unidade dos c. 9–14. O ponto de partida é o uso do termo נִצְוָה (“proclamação”, “oráculo”) em Zc 9,1 e 12,1. Além deste termo, a expressão בַּיּוֹם הַהוּא (“naquele dia”) é uma fórmula frequente e empregada de modo aparentemente estudado: ocorre

⁵ SCHELLENBERG, A.F., *One in the Bond of War: The Unity of Deutero-Zechariah*, p. 101-115. A autora explica a coexistência das ideias de um Deus guerreiro e de figuras pacíficas pela influência das concepções sobre o servo sofredor de Is 52,13 – 13,12, que une humildade, sofrimento e vitória.

⁶ BODA, M.J., *Zacarias*, p. 153.

sete vezes no c. 12, três no c. 13 e sete no c. 14. O fato de não ocorrer nos c. 9–11 indicaria uma distinção entre estes capítulos e os três subsequentes. Interessantes, segundo o autor, são também as ligações entre o final de um capítulo e o início do seguinte: nos c. 9–11, 9,17 liga-se a 10,1; 10,12-14 conecta-se com 11,1(-3); nos c. 12–14, 12,12-14 remete a 13,1 e 13,8-9 a 14,1-2. Tais conexões seriam certamente fruto de um projeto de conjunto.

Outros elementos de ligação dizem respeito a temas e termos. Há uma série de referências cruzadas, repetições de alusões,⁷ que demonstrariam haver conexões entre os capítulos, sendo as principais entre o c. 9 e o 14. Emoldurando o conjunto, tais ligações entre o capítulo inicial e o final seriam fortes elementos de unidade da segunda parte do livro: a oposição às nações invasoras (9,1-7; 14,3), a menção de utensílios do altar (9,15; 14,20), de prata e ouro (9,3; 14,14), de cavalos (9,10; 14,15.20), bem como o motivo da batalha que tem por agente último o Senhor (9,10.13.14; 14,3).⁸

Em síntese, no estado do texto que foi transmitido, mesmo sem que fossem eliminadas certas tensões entre seus diversos componentes, parece ter havido um trabalho unificador do todo.

2. A organização de Zc 9–14 e delimitação de seus oráculos

A complexidade da última parte do livro de Zacarias é frequentemente reiterada sob muitos aspectos pelo fato de se constituir por peças aparentemente fragmentárias, cuja sucessão não é sempre evidente. À primeira vista, é difícil compreender o sentido do conjunto. Mesmo se é possível considerar temas e padrões que se repetem, permanece a dificuldade de se distinguir as unidades menores e apreender o itinerário do todo. Alguns marcadores, contudo, são de auxílio para se reconhecer a lógica de fundo que ditou a sequência das palavras em vista de um provável escopo comum.

O primeiro e mais evidente marcador consiste no uso do termo נִשְׁבַּע , no início dos capítulos 9 e 12, o qual aponta para a organização do

⁷ Meyers & Meyers (MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14) apresentam uma larga tabela às p. 36-37.

⁸ Essas considerações confirmam ser melhor considerar os c. 9–14 como um conjunto e não os dividir em duas peças independentes (o que se chamaria de Dêutero e Trito Zacarias).

material em dois grandes conjuntos: c. 9–11 e c. 12–14. De outro lado, o fato de este termo ser usado também no livro de Malaquias, que segue, no cânon, o de Zacarias, estabelece três blocos de texto se considerados os dois livros sequenciais em conjunto: Zc 9–11; 12–14 e Ml. Este dado levantou a pergunta se tal título não foi colocado pelo editor do “Livro dos Doze” com a finalidade de se considerar o texto desde Zc 9 ao final de Ml como uma obra dividida em três partes.⁹ A diferença nas fórmulas presentes em Zc 9,1; 12,1 e Ml 1,1, contudo, não deixa de abrir uma interrogação a tal hipótese. Com efeito, as fórmulas de Zc e Ml são diversas. De um lado, em Zc 9,1, o termo מְשִׁיבָה é usado com a preposição בְּ; em 12,1, com עַל; em Ml, com אֶל. De outro, somente 9,1 acrescenta a este vocábulo a expressão “oráculo de YHWH” (אָמַר יְהוָה).¹⁰ De qualquer forma, havendo ou não uma continuidade entre a segunda parte de Zacarias e o livro de Malaquias, é legítimo, vista a unidade interna do próprio livro de Zacarias, focar o estudo em sua segunda grande parte, a fim de mais bem compreender a lógica de seu desenvolvimento.

Boda,¹¹ que, fazendo a revisão de trabalhos anteriores, oferece um dos estudos mais detalhados sobre o tema, aponta alguns elementos a serem observados para que se perceba a organização do material. Primeiramente, o papel da partícula הִנֵּה em 12,2 e 14,1, que distingue, na segunda parte de Zc 9–14, duas grandes seções. Tal partícula ocorre também em 9,4.9; 11,6.16. Em segundo lugar, o uso de imperativos,¹² que, em geral, quando acompanhados de vocativos, parecem ter fundamentalmente papel introdutório de temas, mesmo se, nos c. 9–14, nem sempre possam ser identificados como tais. Outro elemento importante são as unidades referentes aos personagens “pastor/es e ovelhas” e que se encontram esparsas nesses capítulos (10,1-3a; 11,1-3; 11,4-16; 11,17; 13,7-9).

⁹ Tal é a perspectiva do comentário de Petersen, que considera Ml como continuação de Zc e, portanto, os vê como um só livro (mesmo se as fórmulas de abertura não são idênticas). O autor chama a atenção para a similaridade do número de versículos das três seções (Zc 9,1 – 11,17; 12,1 – 14,21 e Ml 1,1 – 3,24), excluindo Ml 3,22-24, que tem outra função no conjunto do Doze (fecharia os Doze e os integraria no cânon): a primeira seção conta com 46 versículos, a segunda com 44 e a terceira com 52. Para Petersen, Zc 9,1–Ml 3,24 é, na realidade, um conjunto com três seções originariamente independentes e reunidas pelo editor persa (PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 1-3. 24-25).

¹⁰ Para além da questão se os doze profetas “menores” constituem ou não um único “livro”. Sobre o assunto: LIMA, M.L.C., *Doze Profetas ou Livro dos Doze?*, p. 194-216.

¹¹ BODA, M.J., *Zacarias*, p. 153-159. 361-368.

¹² Estes ocorrem em 9,9(2x).12; 10,1; 11,1.2(2x).4.12(2x).13.15; 13,7(2x). Com vocativos ocorrem em 9,9(2x).12; 11,1.2(2x); 13,7 (a 1ª das duas ocorrências no versículo).

Colocando em confronto esses dados e considerando os temas desenvolvidos, pode-se distinguir, em cada grande parte do Dêutero Zacarias duas seções menores, respectivamente 9,1-17; 10,3b-12, de um lado, e 12,1-13,6 e 14,1-21, de outro. Entremeados nessas seções estão os textos referentes aos pastores, cada qual usando imperativos¹³ e com mensagem de desastre: 10,1-3; 11,1-3; 11,4-16.17; 13,7. Tais passagens se encontram bem integradas em seus contextos tanto pelas imagens quanto pela terminologia. Ao se contrastarem com as expectativas positivas do contexto imediato, chamam a atenção para o fato que a esperança apresentada pode ser posta em xeque pelo agir humano.¹⁴ Dentre esses textos, destaca-se 11,4-16, o único que usa a 1ª pessoa do singular e que traz uma ação simbólica. Concentra-se no rompimento da relação entre o pastor e as nações e entre Israel e Judá. De outro lado, chama a atenção o texto de 9,9-10, que, mesmo utilizando formas imperativas, se diferencia das outras perícopes pelo tom positivo de sua mensagem e por não versar sobre o pastor, mas sobre um rei ideal a ser esperado para o futuro.

O c. 9, embora ligado aos capítulos sucessivos por temática e terminologia, apresenta uma lógica que integra num todo suas afirmações, na medida em que se inicia mencionando a restauração de Israel e se conclui referindo-se a seus habitantes. Há menções de atos violentos, mas sempre para negá-los, de modo a anunciar um tempo de paz.¹⁵

O c. 10 distingue-se do que o precede primeiramente pelo estilo, pois passa da poesia que marca o c. 9 ao estilo de prosa elevada. Mas difere do capítulo precedente também quanto ao tema. Enquanto o c. 9 foca na retomada do domínio sobre a terra de Israel e o retorno dos exilados, o c. 10, mesmo seguindo essas concepções, aponta dificuldades que serão encontradas na realização de tal escopo, acrescentando, porém, o auxílio do Senhor.¹⁶ Embora haja elementos que relacionem o capítulo a textos a ele adjacentes – 10,1-3 liga-se ao c. 9; e 11,1-3 apresenta estilo semelhante ao c. 10 –, mais evidentes são as diferenças. As semelhanças não implicam continuidade estrita, mas servem para mostrar que a primeira parte do II Zc tem, em sua base, uma unidade.¹⁷

¹³ BODA, M.J., Zacarias, p. 157.

¹⁴ BODA, M.J., Zacarias, p. 158.

¹⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 87-88. 161-162.

¹⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 231.

¹⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 230.

Quanto ao c. 11, após um oráculo em estilo poético (vv. 1-3) segue um texto em prosa (vv. 4-16), depois do qual retorna, no v. 17, a forma poética. Sobre a base do estilo, por conseguinte, distinguem-se, no capítulo, três pequenas unidades.¹⁸ Estas, no entanto, encontram-se bem relacionadas entre si, formando uma unidade textual com foco na figura de pastores e ovelhas. O estilo poético aparece, no conjunto, como moldura do todo.

Os c. 12–14 apresentam, considerada a temática e as fórmulas referentes ao “dia” (יִום): (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4; 14,6.8.9.13.20), uma estrutura mais plana, mesmo se nem sempre clara. Após o título de 12,1, o uso do sinal macrossintático הַיּוֹם, ligado à expressão הַיּוֹם לַיּוֹם em 14,1, marca um ponto importante que está a indicar um novo início, de forma que o c. 14 se destaca dos dois que o precedem. Tal distinção é confirmada pela temática, uma vez que, no c. 14, diferentemente do que ocorre antes, Jerusalém, depois de saqueada, é restaurada; nele não é mencionada a casa de Davi, mas o reinado de YHWH, reconhecido pelas nações, que serão dominadas (14,9).¹⁹ Os c. 12–13, de sua parte, não apresentam o tema da conversão das nações (que marca Zc 14,16-18), mas o foco está em Israel e no que lhe acontecerá. Neste conjunto, 13,7-9 distingue-se do que o precede por tratar do pastor.

De outro lado, os “títulos” das grandes partes, que utilizam o termo נִשְׁבַּר, se destacam no conjunto e se relacionam não propriamente com as palavras que imediatamente se seguem, mas com toda a mensagem dos capítulos subsequentes. Ou seja, 9,1a rege não somente o c. 9, mas o conjunto dos c. 9–11; 12,1 serve como título dos c. 12–14.

A partir dos critérios acima, a organização de Zc 9–14 pode ser considerada como se segue:

1ª parte: c. 9 – 11:

Anúncio de oráculo	9,1a
A restauração de Israel e o retorno dos exilados	9,1b-17
As dificuldades e o auxílio do Senhor	10,1-12
A alegoria dos pastores	11,1-17

¹⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 237.293.

¹⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 492-493.

2ª parte: c. 12 – 14

Anúncio de oráculo	12,1
Palavras para Jerusalém, Judá, a casa de Davi e as nações	12,2–13,6
Palavra sobre o pastor	13,7-9
Jerusalém, Judá, as nações e o domínio do Senhor	14,1-21

Com isso, pode-se considerar o desenvolvimento temático da segunda grande parte do livro de Zacarias, segundo Boda, a partir da esperança do restabelecimento da dinastia davídica na Jerusalém renovada, a qual se conclui com o reinado universal de YHWH. Em outras palavras:

“Zacarias 9–14 apresenta vários exemplos de material profético, começando com uma descrição do restabelecimento do governo real davídico em um templo restaurado, por fim traçando o fim de toda a esperança de restabelecimento de um governo, buscando em vez disso [apenas] o governo” de YHWH.²⁰

²⁰ BODA, M.J., *Zacarias*, p. 159.

Capítulo III

Zc 9,1-8: YHWH restaura as fronteiras tradicionais de Israel

Jane Maria Furghestti Lima

1. Tradução

1a	Proclamação.
1b	A Palavra de YHWH está na terra de Hadrac
1c	e Damasco é seu lugar de repouso.
1d	Pois de YHWH é a fonte da humanidade ¹ e todas as tribos de Israel.
2a	Também Emat, que limita com ela,
2b	Tiro e Sidônia,
2c	que é muito sábia.
3a	Tiro construiu para si uma fortificação,
3b	acumulou prata como pó,
3c	e ouro como lodo das ruas.
4a	Eis que meu Senhor a despojará,
4b	precipitará no mar sua força,
4c	e ela será consumida pelo fogo.
5a	Ascalon verá
5b	e terá medo,
5c	também Gaza se contorcerá em agonia,
5d	e Acaron,
5e	porque foi perdida sua esperança.
5f	Perecerá o rei de Gaza,
5g	e Ascalon não será governada. ²

¹ Zc 12,4; 3,9; 4,10b (BUTTERWORTH, M., Structure and the Book of Zechariah, p. 172).

² A raiz verbal שׁבּ pode significar assentar-se, sentar, habitar, morar; ser habitado; estabelecer, deixar alguém habitar. שׁבּ pode conotar habitar em um lugar, enfatizando a duração da residência, diferente da raiz שׁכּוּ, com sentido de habitar de modo temporário. Esta raiz também pode significar assentar-se no trono (2Rs 11,19; Jr 33,17), numa referência à função de

6a	Governará um bastardo ³ em Azoto
6b	e eu destruirei a arrogância dos filisteus;
7a	então eu tirei o seu sangue de sua boca
7b	e suas abominações de entre seus dentes.
7c	Mas também ele será deixado para nosso Deus
7d	e será como um clã em Judá,
7e	e Acaron como um Jebuseu.
8a	Então eu acamparei em minha casa como defesa,
8b	sem que ninguém passe
8c	ou volte;
8d	e não passará mais sobre eles um opressor,
8e	porque agora eu vi com os meus próprios olhos.

Notas à tradução

A profecia de Zc 9,1-8 principia no v.1a com o vocábulo hebraico נָשָׂא, derivado da raiz נָשָׂא, que possui diversos significados, entre os quais suportar, carregar ou levantar. O sentido mais comum de נָשָׂא no discurso profético seria oráculo, pronunciamento ou proclamação, também significando fardo ou peso (Jr 23,33-40). O uso do vocábulo demonstra a intenção de dar autoridade às palavras de YHWH que se seguem. נָשָׂא pode aparecer como um título ou título para oráculos direcionados a públicos específicos como Babilônia (Is 13,1) e Damasco (Is 17,1); pode identificar a natureza da comunicação divina no início de um livro bíblico, como no oráculo que o profeta Habacuc recebeu em visão (Hab 1,1).⁴

O v.1b introduz no cenário a cidade de אֲזוֹטָא, de difícil localização, não sendo mencionada em outro lugar na Bíblia Hebraica, identificada como Hatarika,⁵ nos anais assírios de Tiglath-Pileser III (745-727 a.

um monarca, significando reinar ou governar (1Rs 1,13.17) (WILSON, G. H., יָשַׁב. Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento, vol. 2, p. 549-550).

³ No Antigo Testamento, o vocábulo מִקָּוָה aparece somente em Dt 23,3, para se referir a uma categoria de pessoas excluídas da assembleia. Seu sentido mais preciso parece desconhecido. Seguindo-se a exegese judaica, costuma-se ver num מִקָּוָה os descendentes de matrimônios entre israelitas e estrangeiros (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 551-552).

⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p.88-89.

⁵ Hadrac em Zc 9,1b é um *hápax legomenon*, e, assim, não aparece em outros oráculos proféticos contra as nações, como Am 1 – 2; Is 13 – 23; Jr 46 – 51; Ez 25 – 32 (CURTIS,

C).⁶ A palavra de YHWH se dirige a הַרְרֵךְ porque esta seria o primeiro local na linha de marcha, na fronteira da Síria, mais ao Norte da terra de Israel.⁷ Em algumas traduções a preposição כִּי da expressão כִּי־בְרָךְ apresenta outro sentido: a palavra de YHWH está “contra” a terra de Hadrac. No entanto, o sentido mais adequado para כִּי parece ser “na”, embora esta preposição também possa significar “contra”, quando usada com formas verbais de hostilidade (Ex 1,10). Porém, no v.1b, não há uma forma verbal de hostilidade, associada aos vocábulos Hadrac ou Damasco.⁸

O v.1c retrata Damasco, capital dos arameus, como a segunda cidade do Norte, onde a mão de Deus já repousava. Este versículo usa o vocábulo com sufixo de 3ª pessoa masculina, מְנוּחָה , como lugar de repouso da palavra de YHWH,⁹ também com sentido de lugar de descanso. A ideia geral das sentenças de abertura (Zc 9,1bc) é que YHWH está no comando dos assuntos na extremidade Norte do território de Israel.¹⁰ No v.1d a locução עַיִן אֲדָרָךְ tem permitido discussões entre os estudiosos pelas tentativas de emenda ou alteração. Assim, traduzida aqui por fonte da humanidade, recebe outras emendas como fonte de Aram ou cidades de Aram, uma compreensão que se afasta do contexto de Zc 9,1-8. Além disso, a remoção do vocábulo humanidade (homem/homens) parece suavizar o tom universalista presente em toda a proclamação profética.¹¹ A noção coletiva das tribos de Israel representa tanto o povo quanto o território de Israel (יִשְׂרָאֵל). A tribo tinha sido a unidade primária de organização social durante o período formativo de Israel e como tal foi importante na autocompreensão israelita.¹² No

B. G., *Up the Steep and Stony Road*, p. 167).

⁶ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 38.

⁷ MERRIL, E. H., *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 223.

⁸ CONRAD, E. W., *Zechariah*, p. 156.

⁹ Segundo P. D. Hanson, o vocábulo מְנוּחָה reflete a linguagem da guerra santa e deve ser traduzido como “trono” (1 Crônicas 28,2; Is 66,1; Sl 132,8, 14). Embora com mérito, esta reflexão não serve ao contexto para justificar o seu uso. Mesmo que algumas partes de Zc 9 sejam representantes do gênero hino ao Deus guerreiro, deve-se reconhecer a complexidade do texto, que contém elementos diferentes desse gênero (HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p.316-317).

¹⁰ O vocábulo מְנוּחָה é usado para o lugar de repouso da arca da aliança de YHWH (Nm 10,33); o lugar de repouso representado pela Terra Prometida (Dt 12,9). Em Zc 9,1 este vocábulo conota a sacralização de Damasco como o lugar de repouso da divina palavra no Norte (CURTIS, B. G., *Up the Steep and Stony Road*, p. 166).

¹¹ MERRIL, E. H., *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 224.

¹² MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 94-95.

v.1d, a menção de as tribos de Israel parece apontar para um tempo quando todas as tribos dispersas estarão novamente reagrupadas.¹³

O v.2a introduz a cidade de Emat, com o seu limite entre Damasco e o Norte de Hadrac, e alarga as fronteiras da terra.¹⁴ A forma verbal תִּגְבֹּל da raiz גבל pode ocorrer no *qal* com sentido de estabelecer uma fronteira (Dt 19,14), limitar, fazer fronteira (Js 18,20) e fazer fronteira com ou limitar com (Zc 9,2), e no *hifil* referindo-se ao limite de uma área de culto (Ex 19,12.23).¹⁵ No mapa verbal do v.2a a forma תִּגְבֹּל com limite entre Emat e Damasco parece afirmar que à terra de Israel serão incluídas as duas cidades, além das tribos de Israel (vv.1c.2a).¹⁶

O v.2b remete a Tiro e a Sidônia, importantes cidades da Fenícia. O singular תִּקְמָה permite supor que o autor/redator tivesse em mente especialmente a cidade de Tiro,¹⁷ refletindo sobre sua proteção a Sidônia, na história das duas cidades.¹⁸

Em Zc 9,3a, a sabedoria de Tiro está ligada à construção de uma fortificação¹⁹ e enfatiza a forma verbal בָּנָה, da raiz בנה, com significado de construir. A raiz בנה também pode ser traduzida por reconstruir, estabelecer, adicionar a um edifício e ideias que surgem do significado original. Pode-se mencionar as obras de defesa construídas com o propósito de sitiar as cidades fortificadas, incluindo o מְצוֹר (Dt 20,19-20; Zc 9,3). Um מְצוֹר pode indicar um cerco ou uma muralha; ambos os sentidos refletem a noção de confinamento e reclusão contra os ataques (2Rs 24,10).²⁰

Nos vv.3bc, chama a atenção como os metais preciosos כֶּסֶף e זָהָב são comparados aos comuns e abundantes pó (עֶפֶר) e lodo (טִיט) (Jó 27,16). Devido a sua escassez, ouro e prata estão no topo da lista de metais preciosos no Antigo Testamento. O vocábulo עֶפֶר é comum no Antigo Testamento, geralmente descreve um solo seco da terra (Gn 2,7; Jó 14,8); a poeira de objetos destruídos (Ne 4,4) ou as raspagens de

¹³ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 223-224.

¹⁴ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 39.

¹⁵ OTTOSSON, M., גבל, Theological Dictionary of the Old Testament, v. 6, p. 367.

¹⁶ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 39.

¹⁷ A cidade de Tiro aparece em destaque nos vv.3-4. Ez 27,8 fala dos sábios de Tiro; enquanto Is 23,7-9, Ez 28,12 e 27,3-25 refletem toda a sua grandeza (McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, v.3. p. 1160).

¹⁸ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, v.3. p.1160.

¹⁹ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 544.

²⁰ WAGNER, S., בנה, Theological Dictionary of the Old Testament, v. 2, p. 168.

gesso numa parede (Lev 14,5). O vocábulo טיט significa lodo, lama ou argila úmida, material encontrado no fundo de uma cisterna (Jr 38,6); também no fundo do oceano (Is 57,20; Sl 40,3).

A interjeição הנהה reflete sobre o destino de Tiro. No v.4a, a forma verbal הנהה, da raiz נהה, inicia um conjunto de três declarações de força crescente (vv.4abc). O significado literal do *hifil* הנהה é despojar, despossuir ou deserdar, como na maioria de suas atestações bíblicas. Por causa da imagem das aquisições de Tiro nos vv. 3abc, pode-se entender aqui o aspecto de remoção de riqueza como despojar (1Sm 2,7): YHWH está despojando Tiro de sua riqueza (v. 4a).²¹

No v.4b, a forma verbal הנהה da raiz נהה tem conotação negativa de destruir, precipitar. Junto ao vocábulo הנהה, com sentido de força, poder, riqueza e forças militares, demonstra a ineficácia das estruturas de defesa de Tiro.²²

Enquanto a ação anterior da destruição tem por objetivo as estruturas externas (v.4b), a ação seguinte atinge as estruturas internas da fortificação (v.4c), que será consumida (תאכל) pelo fogo.²³

Quatro das cinco cidades filisteias são mencionadas nos próximos versículos: Ascalon (v.5a), Gaza (v.5c), Acaron (v.5d) e Azoto (v.6a); somente Gat²⁴ está ausente.²⁵ Ascalon e Gaza concentram-se no medo que atingirá as cidades filisteias no despertar da derrota de Tiro, enquanto Acaron expressa a ruína de uma cidade (Tiro) e fala da esperança perdida.

As formas verbais nos vv.5ab (תרא ותירא), que conduzem à resposta de medo de Ascalon e Gaza, mostram uma progressão linear, iniciada pelo convite para Ascalon ver a destruição de Tiro, antes de manifestar o medo, que para Gaza aumentará muito. Estas formas verbais permitem uma assonância, um movimento entrelaçado das duas atividades, a primeira produzindo a segunda. No v. 5c, o medo alcança grande tremor: תהוה, da raiz הוה, é um vocábulo associado ao sentido de “contorcer-se em dor” (Is 13,8; 26,17-18; Mq 4,10).

²¹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p.102.

²² EISING, H., הנהה, Theological Dictionary of the Old Testament, v. 4, p. 353.

²³ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 547.

²⁴ A ausência de Gat na literatura profética tardia, provavelmente, revela sua destruição pelos Assírios em 711a.C., embora esta ausência também possa refletir uma possível incorporação de Gat ao reino dos Judeus (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 549).

²⁵ Estas quatro cidades também são mencionadas em Am 1,6-8, o que poderia ser uma possível evidência de que esse profeta, que atacava os Fenícios e Sírios, serviu como fonte para alguém responsável por Zacarias 9 (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 548).

A agonia emocional alcançará também a cidade de Acaron (v.5de). A causa do terror implícito nos vv.4.5 e o convite para ver (תִּרְאֵ), no início do v.5a, torna-se declarada pela partícula וַי, que introduz a reação de Acaron com a forma verbal הִבִּישׁ, mais o nome com sufixo de 3ª pessoa feminino singular: מְבִיטָהּ.

Enquanto os vv.3a-c.4a-c conduzem à derrota dos fenícios, os vv.5a-f.6a descrevem o impacto do ataque de YHWH sobre os filisteus, concentrando-se primeiro na liderança e depois na população em geral. No v.5f, a forma verbal בָּרַח, com sentido de perecer, indica a perda da liderança real do rei de Gaza.²⁶

O v. 5g retorna para a primeira cidade mencionada (Ascalon) e profetiza que ela não será governada (לֹא תִשָּׁב), completa assim o quadro de ruína.²⁷ A raiz verbal יָשַׁב evidencia uma variedade de usos podendo significar assentar-se, sentar, permanecer sentado, habitar, morar; ser habitado; estabelecer, deixar alguém habitar. Esta raiz pode adquirir o sentido de habitar em um lugar, destacando a duração da residência em contraste com a raiz שָׁכַן, habitar de forma mais temporária. A raiz יָשַׁב também adquire o sentido de assentar-se no trono (2Rs 11,19; Jr 33,17).²⁸ Isto é, quando se refere à função de um monarca, possui significado de reinar ou governar (1Rs 1,13.17.30.35.46.48; Jr 17,25; 22,2.30). No v.6a, a raiz verbal יָשַׁב pode descrever o ato de habitar (Gn 24,55) ou de modo mais específico pode significar governar (Zc 9,5g.6a).²⁹

O v.6a introduz Azoto, a quarta cidade filisteia, antes de mencionar os filisteus em geral. O v.5f menciona a morte de uma liderança em Gaza; em contraste, um מְמַזְרֵר se levanta para governar em Azoto. מְמַזְרֵר pode ser alguém de outra raça, de nascimento ilegítimo, um estrangeiro, uma compreensão adequada ao sentido de מְמַזְרֵר, no v.6a, pois resulta que os filisteus não possuem a sua própria liderança.³⁰

No v.6b, a voz pessoal de YHWH invade o oráculo, embora a referência para nosso Deus (v. 7c) possa indicar uma mudança para a voz profética. O uso da primeira pessoa de וְהִכַּרְתִּי, da raiz כָּרַת, confirma a intenção divina: YHWH promete destruir a arrogância dos filisteus. O

²⁶ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 550.

²⁷ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.213.

²⁸ GÖRG, M., יָשַׁב, Theological Dictionary of the Old Testament, v. 6, p. 430.

²⁹ WILSON, G. H., יָשַׁב, Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento, vol. 2, p. 549-550.

³⁰ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 551-552.

hifil והִכְרַתִּי é usado, especialmente, para retratar o extermínio da vida. O vocábulo גָּאוֹן, significando arrogância, orgulho ou presunção, parece confirmar a referência adequada aos filisteus evidenciada no v.7a.³¹

No v.7a, YHWH descreve outras ações tomadas em relação aos filisteus. A combinação do *hifil* וְהִסְרֵתִי, da raiz סור, e o plural sufixado דְּמָיו³² sugere sangue derramado.³³ O uso dos vocábulos (com sufixos de 3ª pessoa masculina singular) sangue, boca, abominação e dentes está diretamente relacionado aos filisteus como única entidade.

No v. 7b, a ênfase recai sobre a expressão מִבֶּיִן שָׁרֵי, que se refere a carne, contrastando com o sangue (דְּמָיו), do v.7a. O vocábulo sufixado וְשִׁקְצָיו (e suas abominações) denota algo reprovável referido ao culto dos ídolos. No entanto, o reverso desta situação significa a purificação dos filisteus e a sua transformação em israelitas.³⁴

Depois da declaração de YHWH referente ao sangue e às abominações dos filisteus, há o retorno da voz profética, que concede a um personagem um *status* dentro da comunidade de Deus. A expressão גַּם־הוּא sinaliza ênfase e reflete uma mudança na declaração do v.7c. O *nifal* וְנִשְׂאָר, da raiz שאר, refere-se à sobrevivência de um líder filisteu individual.³⁵ Assim, o oráculo do v.7c reverte a compreensão de Am 1,8, com a promessa de que os filisteus se tornarão parte da comunidade cúltica.³⁶ Há uma surpresa natural, pois este remanescente está diretamente relacionado com YHWH, nosso Deus (לְאֵלֵהֵינוּ).

No v. 7d, um governante filisteu será um remanescente para YHWH, e também será como um clã em Judá. A cidade de Acaron, mencionada no v.5d em desesperança (כִּי־הָבִישׁ מְבֹטָה), se aproximará do *status* obtido pelos Jebuseus; ela será como um Jebuseu (v.7e). Assim, o oráculo de julgamento é transformado notavelmente numa universalista esperança de salvação.³⁷

³¹ É com sentido de arrogância, orgulho ou presunção que גָּאוֹן é usado para se referir à terra de Judá (Jr 13,9); Israel (Os 5,5); Moab (Is 16,6); Egito (Ez 32,12).

³² COMLEY, A.E., Gesenius' Hebrew Grammar, §124n.

³³ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1162.

³⁴ No v.7a, a ligação entre sangue e boca sugere que a prática ilícita de consumir sangue possivelmente esteja fazendo referência às práticas pagãs dos filisteus (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 553).

³⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 115.

³⁶ Na profecia de Am 1,8, o resto dos filisteus pereceria, significando que eles seriam destruídos (MASON, R., The Books of Haggai, Zechariah and Malachi, p. 86)

³⁷ MASON, R., The Books of Haggai, Zechariah and Malachi, p. 86-87.

No v. 8a, a voz de YHWH retorna, interrompida pela voz do profeta no v.7c. A forma verbal *וַתְּהַיָּתֵךְ*, da raiz *הנה*, pode se referir a alguém se estabelecendo ao longo de uma jornada (Gn 33,18; Ex 14,9); pode estar relacionada a acampamento de um exército ou ao cerco de uma cidade. No v. 8a a forma verbal *וַתְּהַיָּתֵךְ* é seguida pela preposição *ל* e se refere a YHWH acampando em sua casa.³⁸

No v. 8bc, a ideia é que a presença de YHWH em Jerusalém fornecerá um escudo protetor contra qualquer força inimiga. A preposição *מן* junto aos participios *וּמַשִּׁיב* e *מְעַבֵּר* funciona como partícula de negação e reforça a noção de impedimento dos opressores na terra, pela presença de YHWH como defesa de sua casa. O contexto do v.8bc exige uma interpretação positiva, porque a intenção de Deus é protetora.³⁹ No v. 8d, a forma verbal *וַיַּעֲבֹר*, da raiz *עבר*, acompanhada da preposição *על*, pode-se referir ao movimento militar (Js 10,31.34). Mas a colocação no v.8d aparece nos relatos dos inimigos que passam sobre as ruínas de uma cidade ou um templo (1Rs 9,8; 2Cr 7,21).⁴⁰ No v.8d, o vocábulo *וַיַּעֲבֹר*, um participio masculino singular significando opressor, pode-se referir a estrangeiros; a cobradores de tributos (Dn 11,20) ou a um capataz severo (Ex 3,7; Ex 5,6.10.13.14; Jó 3,18). O uso desse termo para um inimigo de Israel parece apropriado, pois a presença de Deus protegerá contra qualquer dominação por não israelitas.⁴¹

Enquanto o v. 8d identifica a ação de Deus que impedirá a ação opressiva em sua terra, o v.8e retorna para YHWH como sujeito, expressando a razão que está por trás de seu acampamento. O uso da partícula adverbial *עַתָּה* enfatiza as circunstâncias do tempo presente, à medida em que Deus anuncia uma nova fase da história redentora.⁴² A razão para a ação de Deus é expressa pela declaração: porque agora eu vi com os meus próprios olhos.⁴³

³⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 557-558.

³⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 119-120.

⁴⁰ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559.

⁴² MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 120.

⁴¹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559-560.

⁴³ A última sentença de Zc 9,1-8, traduzida por “pois agora eu vi com os meus próprios olhos”, pode parecer estranha, porque várias emendas têm sido oferecidas (Bíblia Hebraica Stuttgartensia, Aparato Crítico). Contudo, a forma verbal pode ser construída como um perfeito profético (Eu verei). Então esta sentença poderia significar que Deus cuidará de Jerusalém no futuro, um sentido consistente com os versículos como um todo (REDDITT, P. L., *Haggai, Zechariah, Malachi*, p.114).

2. Delimitação, unidade e estrutura

Zc 9,1a apresenta o vocábulo מְשֹׁאָה, compreendido como oráculo, proclamação ou fardo. Este vocábulo pode ser entendido como uma função de título (Pr 30,1; 31,1; 2Rs 9,25; Jr 23,33-34) e ocorre como expressão formal da palavra de Deus, à parte de qualquer ligação imediata com a expressão דְּבַר־יְהוָה.⁴⁴

Os versículos de Zc 9,1-8 abrem-se afirmando a disposição de YHWH para a cidade de Hadrac. O v.1b inicia com a sentença “A palavra de YHWH está na terra de Hadrac” (דְּבַר־יְהוָה בְּאֶרֶץ חֲדָרָח). Trata-se de uma cidade com designação histórica difícil; mas seria ela a primeira a experimentar o poder da palavra de YHWH. Hadrac se localiza ao norte das outras cidades listadas pelo profeta, que vaticina que a autoridade de Deus se estenderia para além das fronteiras.⁴⁵

No v.1c a referência é a cidade de Damasco, como lugar de repouso: וְדָמַשְׁקַי מְנוּחָתוֹ. O v.1c parece supor que a palavra de YHWH pode ter chegado em Damasco com força e descansado lá, depois de estar em Hadrac. O vocábulo sufixado מְנוּחָתוֹ, como um lugar de repouso, retrata um lugar onde a mão de YHWH já repousava, talvez depois de sua ação sobre a cidade e seus arredores.⁴⁶

No v.1d, a expressão hebraica (עֵינַי אֶדְרָם) tem despertado a atenção sobre o seu significado, literalmente “o olho do homem/da humanidade”. A primeira expressão é alterada, por alguns autores, para עַם, povo, ou עָרֵי, cidade, enquanto a segunda é alterada para אֲרָם. A mudança ocorre pela troca da letra hebraica *dalet* por *resh*, ambas semelhantes na aparência. Essas alterações oferecem traduções como povo de Aram ou cidades de Aram. Outra alteração diz respeito ao vocábulo עֵינַי, que em alguns lugares significa território ou área (Ex 10,5, 15; Nm 22,5. 11) ou ao sentido de אֶדְרָם, que pode ser uma forma masculina de אֶדְרָמָה, terra, com sentido de superfície da terra. Apesar da aparente dificuldade da expressão, “o olho do povo” e a adequação do sentido de “cidades de Aram”, a necessidade de alterar a expressão hebraica é questionável. Estas possibilidades não fazem sentido dentro do contexto da profecia de Zc 9,1-8.⁴⁷

⁴⁴ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1158-1159.

⁴⁵ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p.260-261.

⁴⁶ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 39.

⁴⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 93.

A ideia geral dos vv.1b-d é que YHWH está no comando dos assuntos na extremidade Norte do território de Israel. Este sentido parece reforçado pela presença de Damasco e todas as tribos de Israel como pertencentes a YHWH. O v. 1d menciona a importância de todas as tribos de Israel, que representam a herança terrena de YHWH (Is 63,17); e o restabelecimento de uma era, no futuro, em que toda a humanidade se volta para o único Deus.⁴⁸

No v. 2a, o mapa verbal inclui Emat, a terceira na lista de cidades-estados, situada ao sul de Hadrac e ao Norte de Damasco. A expressão םגז traz de volta o fluxo do texto após a observação do v. 1d; o foco agora muda para Emat, antes de se mover para Tiro e Sidônia. A forma verbal תגבל, da raiz גבל, junto a preposição e com o sufixo de 3ª feminino singular (בָּה), denota a extensão de seu território, encontrando sua referência em Damasco (v.1c).⁴⁹

No v. 2b, Tiro e Sidônia são qualificadas pela sentença “que é muito sábia” (הַחֲכִימָה מְאֹד), uma descrição no singular, para as duas cidades mencionadas. Porém, Tiro aparece mais proeminente na descrição de prosperidade e poder nos vv.3a-c; mas Sidônia está unida a Tiro na referência aos fenícios no v.2b.⁵⁰

A forma verbal ותבן, da raiz בנה, significando construir, edificar, tem uma posição enfática, dentro do v. 3a, pois remete à riqueza de Tiro. Sua sabedoria aparece associada à construção de uma fortificação (מְצוּר), para proteção da cidade.⁵¹ A declaração ותבן צר מצור לה retrata um jogo de palavras, com צר e מצור; uma ligação fortalecida pela proximidade dos dois vocábulos no texto hebraico.⁵²

Nos vv.3bc, a menção de prata e ouro desperta a atenção pela comparação com a abundância de pó e lodo das ruas. Prata era utilizada como padrão monetário (Gn 23,16; 37,28); enquanto o vocábulo mais usado para ouro era זָהָב; no v. 3c aparece הָרַר, mais frequente em textos poéticos junto de כֶּסֶף (Sl 68,14; Pr 3,14; Pr 8,10.19; 16,16). No mundo

⁴⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 94.

⁴⁹ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1161.

⁵⁰ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 541 – 542.

⁵¹ A ligação entre sabedoria e riqueza é mencionada na tradição do Antigo Testamento (Pr 3,13-14), embora às vezes sabedoria se oponha a riqueza (Pr 8,10-11; 16.16) (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 543).

⁵² COGGINS, R.; HAN, J. H., Six Minor Prophets Through the Centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi, p. 171-172.

antigo, ouro e prata eram metais escassos e preciosos. Tiro acumulou tanto quanto se pudesse varrer a poeira de uma casa ou juntar a sujeira das ruas da cidade. A forma verbal que sugere esta ideia seria וְתִצְבֵּר, da raiz צבר (acumular, amontoar), que ocorre raramente no Antigo Testamento (Ex 8,14; Zc 9,3).

O vocábulo pó (עָפָר) descreve o solo seco (Gn 2,7; Jó 14,8), restos de entulho de área destruída (Ne 4,4) ou poeira raspada de uma parede (Lv 14,45). O vocábulo טִיט significa lodo, lama ou argila úmida; segundo Is 41,25 e Na 3,14 constitui a argila do oleiro; em Is 57,20, טִיט é encontrado no fundo do oceano; em Jr 38,6, טִיט é encontrado no fundo de uma cisterna.⁵³ A comparação das expressões “acumulou prata como pó” (v.3b) e “ouro como lodo” (v.3c) retrata a posição elevada que Tiro conquistou diante de todas as nações dos arredores.

Enquanto nos vv. 1-3 são identificados os destinatários da ação poderosa de YHWH, somente no v. 4 a palavra profética manifesta-se como ação divina. Estas ações são expressas ao longo dos vv.4-8, alcançando Tiro (v.4), depois as cidades filisteias nos vv. 5-7, e finalizando na casa do Senhor (templo de Jerusalém) (v.8).⁵⁴

O v. 4a apresenta a partícula הִנֵּה em primeiro lugar, para enfatizar a ação que se segue e ressaltar o conteúdo do versículo; ambas as ideias estão presentes aqui. O título divino אֱלֹהֵי יְהוָה aparece pela primeira vez e destaca a soberania de Deus.⁵⁵ A forma verbal הִנֵּה אֱלֹהֵי יְהוָה, da raiz ירש, reflete a ação divina direcionada a Tiro; pois o Senhor encontra-se na iminência de submeter os habitantes a um julgamento que há muito mereciam.⁵⁶

No v. 4b, o profeta vê a riqueza e prosperidade de Tiro e profetiza uma reversão em suas aquisições. Ele deixa explícito pela primeira vez aquilo que parecia estar implícito no início, ou seja, que YHWH, como grande conquistador do Norte, estava se movimentando para o sul para recapturar os limites da Palestina.⁵⁷

No v.4b, a sentença “e precipitará no mar sua força” (וְהִקְפָה בַיָּם הַיָּמִינִי) apresenta discussões quanto ao seu significado. A primeira questão vol-

⁵³ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 544.

⁵⁴ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 546.

⁵⁵ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 265.

⁵⁶ O título divino אֱלֹהֵי יְהוָה frequentemente retrata Deus como vitorioso sobre seus inimigos nas batalhas (Dt 3,23; Sl 37,13; 55,10; Is 22,5; 40,10; Am 8,9; Zc 9,14) (KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 264-265).

⁵⁷ REDDITT, P. L., *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 112.

ta-se para a definição do vocábulo hebraico sufixado הִלְחִי, com sentido de poder, também de riqueza. A noção de poder reforça o v.3a, que se refere à poderosa fortificação de Tiro. O v.3bc enfatiza as riquezas insondáveis da cidade, que “acumulou prata como pó” e “ouro como lodo das ruas”. O profeta parece ter escolhido הִלְחִי por este carregar ambos os significados.

Tiro tornou-se conhecida tanto por seu poder defensivo quanto por suas riquezas; no entanto, nada poderia salvá-la do julgamento divino.⁵⁸ No v.4c, a forma verbal הִלְחִי, da raiz הִלַּח, retrata o destino de Tiro: após a remoção de suas riquezas, ela será consumida pelo fogo (v.4c), concretizando parcialmente a marcha divina que agora se destina às cidades do sul.⁵⁹

A destruição de Tiro produz implicações para as cidades filisteias (v.5), que tinham laços estreitos com esta cidade. Esta seção preanuncia o fim do poder e da glória nacional da Filisteia. O v.5 apresenta em uma escala crescente o medo que atinge Ascalon e Gaza até chegar em Acaron, porque a sua esperança era Tiro.⁶⁰

As cidades filisteias são personificadas, seguindo a mesma representação das cidades fenícias dos vv. 2-4. O v. 5 muda de Ascalon (v. 5a) para Gaza (v. 5b) e para Acaron (v.5c), e em seguida inverte os nomes das duas cidades, nomeando Gaza e depois Ascalon.⁶¹

O versículo inicia prevendo que Ascalon veria a destruição de Tiro, por Deus, e experimentaria o medo de vivenciar algo semelhante. As formas verbais dos vv. 5ab, הִלְחִי e הִלְחִי, que convidam a resposta de medo de Ascalon e Gaza, são organizadas dentro de uma progressão, começando com o convite para Ascalon ver a destruição de Tiro antes de responder com medo, o que fará Gaza se contorcer em agonia (הִלְחִי וְהִלְחִי) (v.5c). As duas primeiras formas verbais (הִלְחִי e הִלְחִי) produzem uma assonância, entrelaçando as duas atividades: a primeira produzirá a segunda.⁶²

O v. 5d introduz Acaron, seguido no v. 5e, pela partícula causal וְ, revelando que o medo também alcançará esta cidade. Os filisteus

⁵⁸ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 265.

⁵⁹ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1161.

⁶⁰ OLLENBURGER, B. C., The Book of Zechariah, 805.

⁶¹ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 40.

⁶² BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 550.

devem temer porque sua esperança foi perdida.⁶³ A esperança de Acaron nos fenícios era de natureza militar, expressa pelo mesmo vocábulo (מְבַטָּה).

O v.5 pode ser resumido como segue: os vv.5a-d retratam a resposta dos filisteus à queda dos fenícios e focam em cada cidade filisteia (Ascalon, Gaza, Acaron); os vv. 5fg descrevem o impacto da ação de YHWH nos filisteus (perecerá o rei de Gaza e Ascalon não será governada), e destacam a liderança e a população em geral. No v.5f, a morte de um rei indica a perda da liderança real.⁶⁴

O v.6a introduz a quarta cidade filisteia, Azoto, antes de mencionar os filisteus em geral (v.6b). O v. 5f menciona o perecimento de uma liderança de Gaza, no v.6^a. Outra personagem ascende para governar Azoto: um מְמַזְרֵר. Dt 23,3 descreve um מְמַזְרֵר como alguém sem condições adequadas para participar em uma assembleia do Senhor;⁶⁵ uma pessoa de nascimento ilegítimo, nascido de incesto⁶⁶ ou descendentes de matrimônios entre israelitas e estrangeiros. Aqui a narrativa sugere que toda a população foi considerada ilegítima.⁶⁷ A forma verbal גִּישַׁב, da raiz יָשַׁב, inicia o versículo (v.6a) e tem o significado de governar ao invés do mais comum habitar, morar.⁶⁸

No v.6b, o oráculo muda da terceira pessoa para a primeira do singular, embora a referência a nosso Deus (v.7c) possa indicar mudança na voz profética. Com a forma verbal יְהַכְרֵתִי, da raiz כָּרַח, YHWH promete destruir a arrogância dos filisteus. O vocábulo גָּאוֹן remete à arrogância, ao orgulho ou à presunção, também usado como referência à majestade de um rei (Ex 15,7; Mq 5,3), possivelmente uma alusão a alguém que governa sobre os filisteus (v.6a).⁶⁹ Aqui, Deus promete destruir a arrogância dos filisteus, mas não ameaça a destruição da Filisteia, pois o versículo parece antecipar sua continuação dentro dos limites do futuro Israel.⁷⁰

⁶³ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 4007.

⁶⁴ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 41.

⁶⁵ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1161.

⁶⁶ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 561

⁶⁷ REDDITT, P. L., *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 113.

⁶⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 111.

⁶⁹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 552.

⁷⁰ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 42.

Os vv. 6b–7e prosseguem na discussão sobre os filisteus, mas o verdadeiro agente destas mudanças seria o próprio Deus. No v.7a, Deus se refere a sangue e, no v.7b, a suas abominações, e retrata a prática idólatra dos filisteus.⁷¹ O sufixo de terceira pessoa, do vocábulo דָּמָיו refere-se aos filisteus, visto como uma entidade, e denota sangue derramado.⁷² Estes praticavam ritos que incluíam o culto aos ídolos, sacrifícios impróprios e consumo de comidas proibidas. O vocábulo sufixado דָּמָיוֹ־שִׁמְרָיוֹ significa “abominações” ou “coisas abomináveis” (v.7b), incluindo idolatria e outras práticas cúlticas ilícitas, presentes em contextos pagãos ou falsos cultos (2Rs 23,24).⁷³

Após a declaração de YHWH de tirar o sangue (v.7a) e as abominações (v.7b), a voz do profeta retorna e concede novo *status* a uma figura, isto é, ao governante ou aos filisteus (v.7c). O uso da expressão דָּמָיוֹ־שִׁמְרָיוֹ sinaliza ênfase, talvez para expressar surpresa com as declarações do v.7ab. O uso da forma verbal וְנִשְׁאַרְךָ, 3ª pessoa masculina singular, da raiz שָׁאַר, (será deixado), pretende mostrar que a purificação dos vv.7ab trará a incorporação dos remanescentes filisteus para o nosso Deus.⁷⁴

No v.7d, a expressão inclusiva דָּמָיוֹ־שִׁמְרָיוֹ (como um clã) confirma que o líder sobrevivente será incorporado ao povo de Deus; assim, no v.7e דָּמָיוֹ־שִׁמְרָיוֹ (como um Jebuseu) indica que a cidade de Acaron também estará sob o seu controle.

O v.8a traz de volta a voz de YHWH, antes interrompida pela voz do profeta (v.7c). O texto então se move do julgamento de YHWH sobre as cidades-estados em direção à atividade em favor de seu povo.⁷⁵

A forma verbal וְנִשְׁאַרְךָ, da raiz שָׁאַר, pode conotar “estabelecer-se durante uma jornada” (Gn 33,18; Ex 14,9); pode estar relacionada à atividade de acampamento de um exército ou a uma cidade sitiada (Js 10,5; Jz 6,4). O v.8a não menciona uma cidade em especial, mas a YHWH acampando em sua casa.⁷⁶ O sufixo de primeira pessoa é importante porque ele dá ao vocábulo דָּמָיוֹ־שִׁמְרָיוֹ um sentido de relacionamento familiar.⁷⁷

⁷¹ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 266.

⁷² McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1161-1162.

⁷³ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 266-267.

⁷⁴ OLLENBURGER, B. C., The Book of Zechariah, 805.

⁷⁵ McCOMISKEY, T. E. The Minor Prophets, p. 1163.

⁷⁶ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 557.

⁷⁷ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1163.

O uso de וְהָגִיתִי remete a YHWH tendo Damasco como seu lugar de repouso (מְגִתָּו), no início de sua jornada, no v.1c, mostrando assim um encerramento para a sua jornada iniciada em Aram.

No v. 8bc, o sentido das expressões מְעַבְרִי וּמְשֻׁב⁷⁸ reforça a intenção de YHWH, de modo estratégico, de impedir a livre movimentação por toda a terra daqueles que vão e vêm.⁷⁹ O v.8d define a atividade dos movimentos militares pela forma verbal עָבַר, da raiz עבר, e expressa o sentido de passar por/contra; em Na 2,1, a forma verbal עָבַר acompanhada da preposição בְּ, refere-se a algum opressor/perverso que passa; no v.8d, עָבַר acompanha a preposição עַל, com sentido de “passar sobre” e pode-se referir às vítimas de um opressor.

Enquanto o v.8d identifica a ação de Deus que impedirá a atividade opressiva em sua terra, o v.8e permite a fala de YHWH como sujeito, expressando o porquê de sua presença em seu acampamento. O uso da partícula adverbial עַתָּה enfatiza as circunstâncias do presente, porque agora Deus anuncia um novo tempo na história redentora. A razão para a intervenção ativa de Deus é confirmada pela declaração: porque agora eu vi com os meus próprios olhos.⁸⁰

Estrutura

A profecia de Zc 9,1-8 abre-se, no v.1a, com a expressão מְשֻׁב, também presente em Zc 12,1 e Mi 1,1. Esta aparece como um título formal ou uma introdução a Zc 9–11, servindo como parte da mensagem da primeira declaração profética.⁸¹

O v. 1b declara que a Palavra de YHWH está direcionada à terra de Hadrac, a primeira cidade do Norte, objeto da campanha de YHWH, identificada pelos assírios, como Hatarika.

O v.1c prossegue com um *waw* prefixado junto ao nome Damasco (וְדַמְשֶׁק), seguido do nome sufixado מְגִתָּו, feminino singular construto, com sufixo de terceira pessoa masculino singular, significando seu lugar de repouso. A segunda cidade é mencionada e nela repousa a pala-

⁷⁸ A expressão מְעַבְרִי וּמְשֻׁב encontra-se em Zc 7,14, numa referência à interrupção da atividade humana na terra, com a destruição do reino de Judá, e o deslocamento de sua elite (BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 558).

⁷⁹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 558.

⁸⁰ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559.

⁸¹ BODA, M. J., *Haggai, Zechariah*, p. 411.

vra de YHWH, talvez após sua ação sobre a cidade e seus arredores.⁸² A qualificação de Damasco como seu lugar de repouso remete a Sião ou ao Templo como lugar de repouso de YHWH (Sl 132,8.14; Is 66,1; 1Cr 28.2; 2Cr 6,41).⁸³ Enquanto Zc 9,1-8 traça os movimentos de YHWH desde o Levante, o v.1c descreve o Deus guerreiro numa parada de repouso (מְגִתָּו), no início de sua campanha.⁸⁴

No v.1d a expressão עַיִן אֶרֶץ parece causar certa estranheza, pela interrupção da sequência das cidades do Norte; no entanto, ela pretende chamar atenção para a personagem central da profecia. A menção das “tribos de Israel” prossegue com uma noção coletiva da tribo como representação do povo e seu território.

No v.2a, a conjunção *waw* junto a conjunção (וְגַם) introduz Emat, a terceira cidade do Norte. A forma verbal הִגְבַּל seguida de בָּהּ, uma preposição com o sufixo de terceira pessoa do singular feminina faz referência à cidade de Damasco: “Também Emat, que limita com ela”.

No v.2b, o foco muda para o sul do território fenício, as cidades de Tiro e Sidônia, que, juntas, representam coletivamente a Fenícia. No v.2c, a forma verbal הִקְמָה, no *qal qatal*, terceira pessoa do singular de הִקְמָה, acompanhada da partícula adverbial מְאֹד, sugere que a qualificação de sábia (הִקְמָה) refere-se a Tiro.

O v.3a menciona novamente a cidade de Tiro, agora para se referir a uma aquisição. O vocábulo צָר (Tiro) envolve um jogo de palavras צָר מְצוֹר e enfatiza sua proeminente construção, ou seja, sua extensiva fortificação de defesa.⁸⁵

Nos vv.3bc encontram-se outras aquisições de Tiro, através da citação “acumulou prata como pó” (v.3b) e “ouro como lodo das ruas” (v.3c), uma referência explícita à riqueza da cidade. Nos vv. 3bc a orídem dos metais preciosos (כֶּסֶף/חָרוֹץ) aparece invertida, ou seja, a prata (כֶּסֶף) vem antes do ouro (חָרוֹץ); o profeta também faz uso de um vocábulo raro para ouro.⁸⁶

⁸² REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 39.

⁸³ SWEENEY, M., The Twelve Prophets, p. 43.

⁸⁴ Nm 10,29-36 descreve os Israelitas saindo do Sinai numa jornada de três dias para buscar um lugar de repouso (מְגִתָּו) para eles (v. 33) (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 534).

⁸⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 99.

⁸⁶ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 209-212.

O v.4a inicia com a interjeição הִנֵּה, expressando urgência, também chamando a atenção para o dramático destino que se desenrola.⁸⁷ O sentido literal do *hifil* הִנֵּה יִרְשָׁנָה, da raiz ירש, seria “despossuir” ou “deserdar”; no entanto, despojar parece descrever bem a ação de אָדָנִי.

A sabedoria de Tiro era puramente humana, e não poderia resistir aos propósitos divinos. “Precipitará no mar sua força” (v.4b) apontaria para o fim de seu sucesso como poder comercial marítimo. O *hifil* הִנֵּה נָכָה da raiz נכה, com sentido de precipitar, arrojado, parece retratar a iminência da destruição de Tiro ou a ruína de sua riqueza, sendo arremessada ao mar (v.4b).⁸⁸

No v.4c, a ação de YHWH culmina na destruição pelo fogo, depois de sua ação pelo mar. O *nifal* נִפְלָא אֶת־כָּל, da raiz אכל, concretiza a destruição de Tiro entre as nações, permanecendo apenas uma lembrança dos seus excessos de aquisições. Sua defesa seria insuficiente diante do ataque de Deus, pois a própria cidade seria consumida pelo fogo.⁸⁹

O texto, então, delimitou a fronteira oriental, com Damasco e o deserto da Arábia; a fronteira norte, com Hadrac e Emat e a fronteira ocidental, com o mar Mediterrâneo, da futura terra de Israel. Mas, o novo alcance será tão ao sul quanto as antigas cidades filisteias de Ascalon e Gaza, incluindo também as cidades de Acaron e Azoto.

No v.5a, a menção de Ascalon inicia o terceiro grupo filisteu, composto por Gaza, Ascalon, Azoto e Acaron. No v. 5a, o uso do *qal yiqtol* תִּרְא תִּרְא convida Ascalon para ver, enquanto no v.5b, o *qal yiqtol* אֶת־תִּרְא e תִּרְא אֶת־תִּרְא confirma o resultado; duas formas verbais que produzem uma assonância no entrelaçamento de suas ações. As formas תִּרְא e אֶת־תִּרְא nos vv.5ab são organizadas dentro de um movimento que produz em Ascalon um medo extremo, com a destruição de Tiro, e levará Gaza a se contorcer (תִּתְחַיֵּל מְאֹד) em agonia (v.5c).

O v.5d introduz Acaron às novas ações. A agonia também se espalhará até Acaron, na sequência das cidades dos vv. 4a-c e 5a-d. No v.5e, a causa do terror, antes implícita, torna-se explícita, introduzida pela partícula כִּי. O uso do *hifil* הִבִּישׁ, da raiz בוש, confirma a razão pela qual os filisteus devem temer, pois também foi perdida sua esperança.⁹⁰

⁸⁷ UNGER, M. F., Zechariah, p.155.

⁸⁸ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 209-213.

⁸⁹ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 40.

⁹⁰ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 550.

Quando Ascalon vê o que aconteceu à cidade de Tiro, ela terá medo (v.5ab); Gaza se contorcerá em agonia (v.5c), e também Acaron sentirá perdida sua esperança (v.5de). Perecerá o rei de Gaza (v.5f) e Ascalon não será governada (v.5g). Percebe-se um padrão com Acaron no centro da lista das cidades: Ascalon-Gaza-Acaron-Gaza-Ascalon.⁹¹

Os vv.5a-e antecipam o desastre ao demonstrar o medo, a agonia e a esperança perdida de Ascalon, Gaza e Acaron, respectivamente. Agora essas emoções parecem justificadas, pelo menos para Gaza no v.5f e Ascalon no v.5g. O perecimento do rei de Gaza simbolizará o fim da cidade (v.5f), ou talvez o fim de seu *status* político. O *qal weqatal* וַיָּבֵד, da raiz בד, com sentido de perecer, destruir, arruinar, aparece no oráculo de Amós para se referir à morte do remanescente filisteu, ao invés de um governante individual ou da população de uma das cidades.⁹²

No v.5g, muitas passagens bíblicas traduzem a forma verbal לֹא יִשָּׁב com sentido de ser desabitado ou estar sem habitante, porque a raiz verbal יִשָּׁב remete a habitar, sentar, morar, quando usada em relação a uma cidade ou terra, com significado figurado de ser povoado, habitado. No entanto, pode-se defender um sentido mais específico para a raiz יִשָּׁב, como o de governar, e isto poderia significar um grande golpe para a arrogância dos filisteus: “E Ascalon não será governada”.⁹³

O v.6a introduz a quarta cidade filisteia, Azoto, situada tão ao Norte de Ascalon, quanto Gaza ficava ao Sul. A forma verbal *qal weqatal* וַיָּשָׁב revela a seguir com ênfase quem governaria Azoto. Antes, o v.5f se refere à morte de uma liderança em Gaza; no entanto, alguém descrito como מִמְזִיר surge para governar Azoto. מִמְזִיר é um vocábulo com sentido hebraico incerto, podendo se referir à uma categoria de pessoas excluídas da assembleia ou denotar uma descendência de incesto ou adultério; alguns tomam o vocábulo coletivamente traduzindo por “povo mestiço”, outros aplicam o sentido de estrangeiro. O hebraico pós-bíblico traduz מִמְזִיר por bastardo, um vocábulo sugerido em Dt 23,3.⁹⁴

No v.6b, as formas verbais mudam, a voz de YHWH retorna ao oráculo, embora a referência ao “nosso Deus”, no v.7c, possa indicar a volta da voz do profeta. YHWH promete destruir a arrogância dos

⁹¹ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 225.

⁹² MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 109-110.

⁹³ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas II, p. 1218.

⁹⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 110.

filisteus. O *hifil* וְהִכְרַתִּי, da raiz כרת, é usado para significar extermínio da vida, uma evidência que sugere um governante filisteu.⁹⁵ O vocábulo נָאוֹן pode significar arrogância, orgulho ou presunção, e parece que este é o sentido usado com relação à terra como no v.6b, numa referência aos filisteus (Jr 13,9: Judá; Os 5,5: Israel; Zc 10,11: Assíria). No entanto, נָאוֹן também faz menção à majestade de um rei, possivelmente uma alusão àquele que governa os filisteus, mencionado no v.6a. Este vocábulo poderia ter o sentido positivo de orgulho; no entanto, no v.6b, o mais adequado para qualificar os filisteus seria o sentido negativo de arrogância.⁹⁶

No v.7a, YHWH descreve outras ações que serão tomadas em relação aos filisteus. O *hifil* וְהִסְרֵתִי, da raiz סור, tem sentido de ser tirado, ser removido, virar para o lado. O sufixo de terceira pessoa do singular do vocábulo דָּמִי refere-se aos filisteus do v. 6b visto como uma única entidade; e seu plural conota sangue que tem sido derramado.⁹⁷ A combinação do *hifil* de סור e o plural דָּם indica a remoção da culpa pelo derramamento de sangue inocente (1Rs 2,31). Sangue não deve ser consumido (Ez 33,25). A boca pode ser descrita como o órgão da afeição (1Rs 19,18), também de comer e beber (Is 5,14). Esta conexão entre sangue e boca sugere que a prática ilícita do consumo de sangue seja uma referência às práticas pagãs dos filisteus, no v.7a.

No v.7b, a expressão מִבֵּין שִׁנָּיו (“de entre seus dentes”) mostra uma relação com o ato de comer e se refere ao ponto anterior à mastigação. Enquanto é sangue que está em sua boca, no v.7a, são abominações que estão entre seus dentes, no v.7b. As abominações (שִׁקְצָיו) quase sempre são associadas às imagens e símbolos de divindades pagãs (Dt 29,16; Is 66,3; Jr 4,1; Ez 5,11).⁹⁸

Após a declaração de YHWH de tirar o sangue e as abominações da boca e dos dentes do governante filisteu, a voz do profeta retorna, e concede a liderança(s) já purificada(s) um *status* dentro da comunidade de Deus. O uso do *nifal* singular נִשְׂאָר junto a conjunção וּ e o pronome אֲנִי confirma a sobrevivência de um líder filisteu individual.⁹⁹

⁹⁵ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 552.

⁹⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 112.

⁹⁷ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1162.

⁹⁸ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 552-553.

⁹⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 115.

sinaliza ênfase, provavelmente demonstrando a natural surpresa com as declarações do v.7c. O governante é identificado como alguém que será deixado para nosso Deus, isto é, um remanescente, usando uma forma verbal associada àqueles que sobreviveram à disciplina de Israel e Judá (Dt 28,62; Is 4,3; Jr 42,2). No entanto, a surpresa aqui consiste na relação direta do remanescente com YHWH, nosso Deus.¹⁰⁰

No v. 7d, há um elemento surpresa. A remoção das abominações e a consequente conversão dos filisteus significaria o fim em suas práticas pagãs. Expressando o seu domínio, YHWH demonstra seu controle sob as forças hostis. Sendo assim, deve-se tomar a exposição da “Filisteia como um clã” (v.7d) e a de Acaron (v.7e) “como um Jebuseu” como posição contrastante. Os povos com suas práticas pagãs serão incluídos na aliança de Deus, mas somente em pequenos números de remanescentes.

Não somente um governante filisteu será um remanescente para YHWH, mas também será como um clã em Judá. O vocábulo כְּלָאֵם junto a preposição כְּ introduz uma comparação e descreve a redução em tamanho para ser como um clã judeu (v.7d). A preposição sugere que o *status* adquirido não é tão completo quanto aqueles nascidos em Judá.

O v.7e refere-se à cidade de Acaron, já mencionada no v.5d. O vocábulo בְּיָבֵזָי junto à preposição כְּ, com a forma verbal elíptica, mostra que a cidade de Acaron se aproximará do *status* obtido pelos Jebuseus: Acaron como um Jebuseu.¹⁰¹ Acaron se tornar como um Jebuseu seria atingir o *status* de coabitante na terra de Judá.¹⁰²

Com a marcha completa, YHWH diz que acampará em sua casa como defesa, sem que alguma força hostil possa oprimir o seu povo. Esta jornada, que se iniciou no Norte, alcançou Hadrac, Damasco, Emat, Tiro e Sodônia, e as quatro cidades filisteias: Acaron, Azoto, Ascalon e Gaza – e se finalizará em Jerusalém, com YHWH guardando a sua casa e seu povo.¹⁰³ O texto então se move do julgamento de YHWH

¹⁰⁰ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 554.

¹⁰¹ Após a conquista da cidade de Jerusalém, por Davi, os Jebuseus foram assimilados pelos israelitas até que não houvesse mais remanescentes (2Sm 5,6-10) (MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 227).

¹⁰² Os Jebuseus são identificados no Antigo Testamento entre os habitantes pré-israelitas da terra e possivelmente até dentro de Jerusalém (Ex 3,8; Nm 13,29; Ne 9,1) (BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 556).

¹⁰³ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 227.

sobre as cidades-estados para a sua atividade em favor de seu povo.¹⁰⁴

No v.8a, a forma verbal וַיִּחַיֵּי, da raiz חנה, pode se referir à atividade de acampamento de um exército; algumas vezes em relação ao cerco de uma cidade ou alguém se estabelecendo ao longo de uma jornada (Gn 33,18; Ex 14,9; Nm 1,50). A forma verbal da raiz חנה pode aparecer com a preposição על (Js 10,5; Jz 6,4); também com a preposição בְּ (Jz 9,50; Js 8,11); especialmente, no v.8a a forma וַיִּחַיֵּי é seguida pela preposição לְ, para expressar YHWH acampando em sua casa.

O uso da raiz verbal חנה parece remeter a YHWH usando a cidade de Damasco como seu lugar de repouso (מְנוּחָתוֹ), no início de sua jornada (v.1c), e depois concluindo sua marcha iniciada em Aram.¹⁰⁵ YHWH é descrito como defesa (מְצַבֵּה), como um escudo protetor para o seu povo. O texto massorético atesta o feminino singular מְצַבָּה somente no v.8a, e o texto grego se aproxima de seu sentido como defesa.¹⁰⁶

A presença de YHWH em sua casa impediria o movimento do opressor na terra. Zc 9,8bc emprega os participios וּמַשְׁבִּי וּמַעֲבִיר no sentido de impedir a marcha dos invasores contra a terra do povo de YHWH.¹⁰⁷ וּמַשְׁבִּי וּמַעֲבִיר também estão presentes em Zc 7,14 numa referência à interrupção da atividade humana na terra de Judá e ao deslocamento de sua elite.

A forma verbal de עָבַר pode ser empregada para se referir, por exemplo, ao movimento militar do exército de Josué, usando as preposições מִן e לְ (Js 10,31.34); também com a preposição בְּ, para se referir ao perverso que passa (Na 2,1); mas, no v. 8d, a preposição empregada é על, numa referência àqueles que passavam na estrada e eram roubados pelos siquemitas (Jz 9,25).¹⁰⁸

No v. 8d, a expressão וַיַּעֲבֵר עָלָי, também mencionada no v.8b (מַעֲבִיר), remete ao uso da terra sem controle para ir ou voltar. Mas isto chegará ao seu fim, pois a chegada de YHWH como protetor da cidade impedirá a presença do opressor. Aquele que passa por (וַיַּעֲבֵר עָלָי), que olha a cidade antes fortificada, que deseja a terra sem defesa, pode ser um זָנִי (opressor).¹⁰⁹ Este vocábulo transmite o sentido de tirano (Is 9,3),

¹⁰⁴ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1163.

¹⁰⁵ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 557-558.

¹⁰⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 119.

¹⁰⁷ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 266-268.

¹⁰⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 558.

¹⁰⁹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559.

aquele que cobra tributo (2Rs 23,35; Dn 11,20) ou débitos (Dt 15,2-3), alguém que força o trabalho escravo (Ex 3,7; 5,10) ou alguém que governa de forma opressiva (Is 14,1.2; 3,12).¹¹⁰

Enquanto o v. 8d identifica a ação de Deus que tornará ainda mais difícil a atividade opressora em sua terra, o v. 8e retorna para YHWH para expressar a razão que está por trás de seu acampamento. A presença da partícula *הֵינִי* traz ênfase às circunstâncias do presente, porque Deus anuncia um novo tempo na história do seu povo. A razão para uma intervenção de Deus vem expressa em *qal qatal*, primeira pessoa do singular, da raiz *ראה*: *כִּי עָתָה רָאִיתִי בְּעֵינָי רָאִיתִי* (“porque agora vi com os meus próprios olhos”: v. 8d).¹¹¹

Zc 9,1-8 descreve a punição que se dará contra a cidade de Tiro (vv.4a-c) e a Filisteia (vv.5a-7b). No entanto, a acusação de acúmulo de riqueza de Tiro precede e parece ser distinta do anúncio de sua destruição (vv.4a-c). Com relação à Filisteia, os elementos de acusação estão incorporados à promessa da ação punitiva de YHWH. Ele colocará um fim às práticas pagãs, aos atos associados ao paganismo dos filisteus. Além da acusação e do anúncio de punição, a ação divina também descreve a influência de YHWH sobre cidades estrangeiras não escolhidas para sofrerem uma punição (vv. 1bc.2a).¹¹²

Nos vv. 6-7, a voz em primeira pessoa remete a YHWH, que provoca uma transformação: o julgamento dará lugar à promessa de salvação. Filisteia será purificada por YHWH, que destruirá a arrogância dos filisteus (v.6b); e os purificará de seus costumes pagãos (v. 7ab). “Eu tirarei o sangue de sua boca”: uma prática reprovável pelos israelitas e proibida por Lei (Gn 9,4), “e suas abominações de entre seus dentes”: o consumo de carnes consideradas impuras pela Lei (Lv 11,2-23).

Em Am 1,8 existe a certeza do perecimento dos filisteus, significando que todos eles seriam destruídos. Zc 9,1-8 transforma esta certeza na promessa de que estes se tornarão um remanescente; uma parte da comunidade cúltica, como os habitantes Jebuseus, foram integrados à comunidade por Davi.¹¹³ Talvez, esta afirmação surpreenda o próm

¹¹⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 120.

¹¹¹ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 559.

¹¹² FLOYD, M. H., Minor Prophets, part 2, p. 460-462.

¹¹³ Então aqui a referência ao Jebuseu também se torna significativa, porque apoia a ideia de que os Jebuseus não foram eliminados por Davi na tomada de Jerusalém (2Sm 5,6-9; 1Cr 11,4-9) (SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 253).

prio profeta: mas também ele (o filisteu) será deixado para nosso Deus (v.7c), e será como um clã em Judá (v. 7d), e Acaron será como um Jebuseu (v.7e). Acaron pode ter sido escolhido porque sua esperança fora perdida (v.5de); mesmo assim a cidade tipificou aquelas que tinham sido purificadas da arrogância e de suas práticas proibidas. Esta profecia remete justamente a como os Jebuseus se tornariam parte do povo de Deus, e os filisteus seriam como um clã em Judá (Is 17,3).¹¹⁴ Assim, este oráculo de julgamento impelido por YHWH é transformado em uma considerável esperança de salvação.¹¹⁵ Seguindo a ocorrência das expressões, das raízes verbais e a consideração do conteúdo temático, poderia se estruturar Zc 9,1-8 da seguinte forma:

I. Presença de YHWH nas terras estrangeiras (Zc 9,1b-8d)¹¹⁶

A. Atividade no Norte (cidades sírias) (Zc 9,1b-c)

1. Hadrac: lugar da ação da Palavra (Zc 9,1b)
2. Damasco: seu lugar de repouso (Zc 9,1c)

B. Sobre seu alcance geral (Zc 9,1d)

1. Seu alcance universal: a humanidade e todas as tribos de Israel (Zc 9,1d)

C. Extensão de sua atividade (Zc 9,2ab)

1. Em direção ao Norte: para Emat (Zc 9,2a)
2. Em direção à Costa Fenícia: para Tiro e Sidônia (Zc 9,2b)

II. Atividade de YHWH entre as nações (Zc 9,3a-8e)

A. Razão para a punição de Tiro: sua autossuficiência (Zc 9,3a-c)

- a. Os pecados de Tiro: sua força e riqueza (Zc 9,3a-c)
- b. Os próprios pecados
 1. Ilusão de inviolabilidade (Zc 9,3a)
 2. Excesso de aquisições (Zc 9,3bc)

¹¹⁴ SMITH, R. L., Micah-Malachi, p.253.

¹¹⁵ MASON, R., The Books of Haggai, Zechariah and Malachi, p. 86-87.

¹¹⁶ FLOYD, M. H., Minor Prophets, part 2, p. 460-461.

2. Anúncio da punição
 - a. Ações de YHWH (Zc 9,4ab)
 1. Ele despojará Tiro (Zc 9,4a)
 2. Ele precipitará no mar sua força (Zc 9,4b)
 - b. Consequência da ação de YHWH (Zc 9,4c)
 1. Tiro será consumida pelo fogo (Zc 9,4c)
- B. Além da ação inicial de YHWH: de Tiro à punição Filisteia (Zc 9,5a-7ab)
 1. Efeitos da punição de Tiro sobre as cidades filisteias (Zc 9,5a-6a)
 - a. Seu efeito moral
 1. Ascalon: medo (Zc 9 5ab)
 2. Gaza: agonia (Zc 9,5c)
 3. Acaron: esperança perdida (Zc 9,5de)
 - b. Consequências para sua vida civil
 1. Gaza: sem rei (Zc 9,5f)
 2. Ascalon: sem governo (Zc 9,5g)
 3. Azoto: governada por um bastardo (Zc 9,6a)
 2. A punição dos filisteus (Zc 9,6b.7ab)
 - a. Ações diretas de YHWH contra eles.
 1. Ele destruirá a arrogância deles (Zc 9,6b)
 2. Ele acabará com as práticas pagãs deles (Zc 9,7ab)
 - b. Consequências das ações de YHWH
 1. Em relação a YHWH:
 - a. Ele será deixado para nosso Deus (Zc 9,7c)
 2. Em relação a Judá
 - a. Ele será como um clã em Judá (Zc 9,7d)
 - b. Acaron (será) como um Jebuseu (Zc 9,7e)
 - C. Além da ação inicial de YHWH: da punição filisteia à salvação de Judá (Zc 9,8)
 1. Anúncio de salvação (Zc 9,8a-e)
 - a. Ação de YHWH: acampar “em minha casa” como defesa (Zc 8a)
 - b. Consequências da ação de YHWH: sem que ninguém passe ou volte;
proteção contra um opressor (Zc 9,8b-d)
 2. Declaração final: porque agora eu vi com meus próprios olhos (Zc 9,8e).

3. Comentário

3.1 O título נִצְּמָ

Zc 9,1-8 desenvolve-se no contexto do interior do norte do Levante, nas tradicionais terras dos arameus (9,1b-2a), movendo-se para o território dos fenícios, na costa do Mar Mediterrâneo (9,2b-4a), em seguida deslocando-se para o sul ao longo da tradicional região costeira dos filisteus (9,5-7), até que finalmente YHWH decide acampar em sua casa, para proteção de seu povo (9,8).

Em primeiro lugar o v.1a destaca o vocábulo נִצְּמָ, com sentido de oráculo, fardo ou proclamação. Este vocábulo também pode designar uma profecia de ameaça, como algo carregado pelo profeta, profecia imposta a um indivíduo ou a uma nação. No entanto, alguns estudos tem localizado as origens de נִצְּמָ na raiz verbal נִצַּן, para expressar um gesto ameaçador, denotando um oráculo de ameaça (Dt 32, 40-42; Ez 36,7). Muitos vinculam o vocábulo נִצְּמָ a esta raiz e ao vocábulo לִיק, mostrando que נִצְּמָ seria simplesmente uma declaração profética, uma compreensão reforçada, pelo fato de que נִצַּן também aparece sem o vocábulo לִיק para significar proferir, falar ou recitar. Outra possibilidade seria נִצְּמָ possuir afinidade com o vocábulo hebraico נִצְּמָ, usado em Jz 20,38.40 e Jr 6,1 para designar um sinal de fogo ou de fumaça. Então נִצְּמָ seria o sinal das intenções de YHWH recebido pelo profeta. Porém, observa-se que נִצְּמָ nem sempre introduz uma profecia de ameaça; parece ser usado com diversos tipos de profecias: palavra do Senhor (2Rs 9,25; Zc 9,1; 12,1; Ml 1,1); anotações escritas (2Cr 24,27); respostas às questões do povo (Jr 23,33-38); ato-sinal profético (Ez 12,10); algo visto por Isaías (Is 13,1); o livro da visão (Na 1,1). A definição do gênero נִצְּמָ em contextos orais seria a exposição profética da atividade de YHWH, enquanto a definição do gênero נִצְּמָ em contextos literários seria interpretação profética; unindo-se essas duas definições entende-se נִצְּמָ como exposição profética da revelação de YHWH.¹¹⁷

¹¹⁷ BODA, M. J., *Freeing the Burden of Prophecy*, p. 338-340.

3.2 Presença de YHWH nas terras estrangeiras

3.2.1 Atividade de YHWH nas cidades do Norte: Hadrac, Damasco e Emat (vv. 1-2a)

A palavra de YHWH envolve muito mais do que uma mensagem profética que tem sido proclamada.¹¹⁸ O v.1b principia dirigindo a atenção de YHWH para Hadrac pela declaração “A palavra de YHWH está na terra de Hadrac” (דְּבַר־יְהוָה בְּאֶרֶץ חַדְרָק). Esta cidade está localizada ao norte das outras cidades mencionadas pelo profeta, que prenuncia que a autoridade de Deus se estenderia para além das fronteiras.¹¹⁹

Hadrac seria a primeira cidade a experimentar o poder da palavra de YHWH. Esta declaração pretende mostrar que o destinatário da palavra de YHWH é autêntico e que a palavra profética em si tem autoridade. Vincular um oráculo com a palavra de YHWH reforça a validade da palavra no momento do discurso profético.¹²⁰

“A palavra de YHWH está na (בְּ) terra de Hadrac”. Estudiosos costumam traduzir a preposição בְּ com sentido de “contra”, lendo a sentença “a palavra de YHWH está contra Hadrac e Damasco”. Apesar do sentido “contra” estar dentro do seu campo semântico, as ocorrências da sentença “a palavra de YHWH” seguida pela preposição בְּ revela que בְּ nunca significa contra neste contexto. Iguais são os casos em que a preposição עַל segue a expressão “a palavra de YHWH”, como em Zc 12,1. Neste caso, a preposição עַל significa “contra” ou “para”, mas nunca significa “na” ou “em”. O sentido de בְּ em Zc 9,1 e עַל em Zc 12,1 precisa refletir os seus diferentes significados em relação à Palavra de YHWH.¹²¹

“A palavra de YHWH está na terra de Hadrac e Damasco é seu lugar de repouso”. O v. 1c nomeia Damasco como lugar de repouso da palavra de YHWH. מְנוּחָתוֹ designa o vocábulo que traz sentido à referência pacífica da cidade de Damasco. Mesmo que não exista uma clareza com relação à paz em Damasco, apesar da referência à “palavra de YHWH está em repouso”. A palavra de YHWH pode ter chegado em Damasco com força e então ter alcançado o repouso, embora a declara-

¹¹⁸ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 209.

¹¹⁹ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 260-261.

¹²⁰ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 38.

¹²¹ MOSEMAN, R. D., Reading the Two Zechariahs as One, p. 493.

ção também não impediria conflitos anteriores ao tempo do repouso.¹²² Apesar de muitos comentadores ainda relutarem em aceitar o alcance da palavra de Deus além dos limites reais do território israelita, a intenção universalista que a profecia retrata parece convincente.¹²³

A locução hebraica עַיִן אֲרָם , do v.1d, tem sido objeto de discussão acadêmica sobre o seu significado, literalmente o olho do homem/a fonte da humanidade, e sugerido aos estudiosos diversas emendas ou alterações. Uma das alterações na locução עַיִן אֲרָם seria substituir o vocábulo אֲרָם por אֲרָם significando olho de Aram, uma referência elogiosa à cidade de Damasco. Esta interpretação parece mais aceita do que interpretar עַיִן como uma preposição enfática e dar o sentido para עַיִן אֲרָם de: verdadeiramente YHWH é o olho. Outra sugestão para a locução עַיִן אֲרָם seria traduzir por “superfície da terra”, entendendo que אֲרָם seria uma antiga forma masculina de אֲרָמָה , significando chão, terra, solo (Gn 16,12; Jó 11,12; 36,28; Zc 13,5); neste caso עַיִן אֲרָם seria equivalente a עַיִן הָאֲרָץ (Ex 10,5.15; Nu 22,5.11).¹²⁴ Ainda outros estudiosos sugerem a alteração de עַיִן por עַם e אֲרָם por אֲרָם , resultando na tradução “o povo de Aram está no Senhor”; ou também a troca de עַיִן por הַעֲרִי , resultando na tradução de “as cidades de Aram estão no Senhor”.¹²⁵

No entanto, alguns estudiosos¹²⁶ fazem outras alterações em עַיִן אֲרָם , justificando que a emenda de “olho” ou “olhos de” (עַיִן) retoma o tema dos olhos que o Senhor mantém sobre o seu povo, um tema importante para o profeta Zacarias. Os vocábulos “olho” e “olhos” estão presentes em torno de doze vezes em Zc 1–8. A repetição do vocábulo “olho” em Zc 9,1 mostra uma conexão literária e teológica entre este parágrafo e Zc 11,17, com o vocábulo אֲרָם também presente em Zc 12,1, conectando Zc 9 com Zc 12.¹²⁷

Hadrac como a primeira cidade que experimenta a Palavra de YHWH e Damasco como seu lugar de repouso já remetem à ideia de que Deus está no controle dos assuntos na extremidade norte do terri-

¹²² REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 38-39.

¹²³ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 93-94.

¹²⁴ STENDEBACH, F. J., עַיִן אֲרָם , Theological Dictionary of the Old Testament, v. XI, p. 39.

¹²⁵ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 262.

¹²⁶ HANSON, P. D., Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern, p. 42; MITCHELL, H. A., Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah, p. 263.

¹²⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 93-94.

tório de Israel. O sentido de pertencimento é reforçado também pela sentença “e todas as tribos de Israel” (v.1d).¹²⁸ Esta referência representa a herança terrena de YHWH, o coração do tempo futuro em que toda a humanidade retorna para o único Deus (Is 63,17). A presença de YHWH em terras que alcançam além dos limites reais do território israelita, conforme se observa em Zc 9,1, é impensável sem o restabelecimento de Israel com suas tribos se voltando para YHWH.¹²⁹

Os versículos que seguem continuam a alargar as fronteiras da terra. O mapa verbal alcança também Emat, uma cidade-estado no rio Orontes, situada ao norte de Damasco. Os vv. 1b–2a afirmam que a futura terra de Israel incluirá Damasco e Emat, além de todas as tribos de Israel.

No v.2a, a expressão עמַתִּי continua o movimento do texto, depois da observação do v. 1d; então a atenção se volta para Emat, antes de se dirigir a Tiro e Sidônia. A forma verbal עֲמַתִּי, da raiz עָמַת, com a preposição e o sufixo de 3ª pessoa feminina singular, remete à extensão de seu território (עֲמַתִּי) e tem Damasco como sua referência (v.1c).¹³⁰

3.2.2 Atividade de YHWH na Costa Fenícia: Tiro e Sidônia (vv. 2b-4c)

Depois de Emat (v.2a), a profecia menciona Tiro e Sidônia.¹³¹ No v. 2b, estas duas cidades fenícias mencionadas têm a forma verbal no singular. As duas localidades, regularmente, se correspondem, servindo para representar toda a Fenícia. Porém, Tiro aparece mais proeminente na descrição de prosperidade e poder nos vv.3a-c; mas Sidônia, como poder político no período persa, aparece unida a Tiro na referência aos fenícios no v.2b. Aqui a sabedoria de Tiro (חֵכְמַתִּי) vem mencionada, mas isso não impedirá o avanço de Deus.¹³²

No v. 3a, a forma verbal חֵכְמַתִּי, da raiz חָכַם, mostra ênfase por remeter às aquisições e realizações de Tiro, evocando a sua inviolabilidade

¹²⁸ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 39.

¹²⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 94.

¹³⁰ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1161.

¹³¹ Tiro e Sidônia coexistiam como reinos independentes até o século 8º, quando Sidônia ficou debaixo do controle de Tiro. Nesta época, os assírios retornaram e toda a área tornou-se uma província assíria, provocando a separação das duas cidades (REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 39).

¹³² BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 541 – 542.

de. Sua sabedoria aparece associada à construção de uma fortificação (מְצוֹר), para proteção da cidade. Na declaração וַתִּבְנֶן צֶרַח מְצוֹר לָהּ (“Tiro construiu para si uma fortificação”) há um jogo de palavras, com צֶרַח e מְצוֹר descrevendo uma conexão proposital pela proximidade dos dois vocábulos no texto hebraico, um vocábulo fazendo referência à cidade e o outro à sua fortificação, evidenciando as ações autossuficientes de Tiro.¹³³ A atitude autoconfiante de Tiro ao longo de sua história permitiu a outros profetas declararem sua desgraça (Is 23,8-9).

O v.3bc descreve a riqueza de Tiro com uma surpreendente comparação. A cidade tinha acumulado tanta riqueza como se pudesse varrer o pó (v.3b) da casa ou mesmo recolher o lodo das ruas (v.3c).¹³⁴ Nos vv. 3bc a ordem dos metais preciosos (כֶּסֶף/חָרוֹץ) aparece de forma invertida isto é, o vocábulo prata (כֶּסֶף) aparece antes de ouro (חָרוֹץ), chamando a atenção para o uso incomum de ouro.¹³⁵ O Sl 18,43 descreve a vitória de Davi sobre seus inimigos, a quem ele reduziu como pó e a quem ele expulsou como lodo das ruas (2Sm 22,43). Os vv.3a-c falam das notáveis aquisições de Tiro; em concreto, a construção de uma fortificação, pois a cidade estava situada numa ilha rochosa junto à costa fenícia. Porém, sua defesa era insuficiente diante dos ataques de Deus. Tiro recebe condenação especial.¹³⁶ Tiro tinha acumulado prata como pó e ouro como lodo das ruas, uma informação que remete à sua riqueza. Mas Tiro estava prestes a mudar seu destino. O uso da partícula de interjeição הִנֵּה seguida do título divino אֱלֹהֵי serve para enfatizar a soberania de Deus e garantir a iminência da ação divina (v.4a): O Senhor despojará a cidade e removerá sua riqueza. O sentido literal do *hifil* יוֹרֵשׁנָהּ, da raiz יִרֵשׁ, seria “despojar, despossuir, remover suas posses ou deserdar”. No entanto, YHWH está enfraquecendo Tiro pela remoção de sua riqueza; assim, traduzir a forma verbal por despojar (v.4a) descreve mais precisamente a ação divina.¹³⁷

O v. 4b prossegue descrevendo a destruição de Tiro como cidade poderosa. A declaração “precipitará no mar sua força” aponta para o fim do sucesso de Tiro como potência comercial marítima e

¹³³ COGGINS, R.; HAN, J. H., *Six Minor Prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 171-172.

¹³⁴ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 264.

¹³⁵ MACKAY, J. L., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 209-212.

¹³⁶ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 39-40.

¹³⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 103-104.

cidade inviolável.¹³⁸ Ainda, no v.4b, o vocábulo sufixado הִילָה fala da destruição da economia, isto é, a noção de precipitar no mar também a sua riqueza, retratando uma cidade arruinada, lançada no mar, associando, assim, a fonte de sua força e riqueza à sua queda.¹³⁹ Tiro não é acusada de prejudicar Judá, embora tal dano pudesse estar implícito. Mas YHWH iria bater suas posses no mar, e a própria cidade seria consumida pelo fogo.

Enquanto a primeira ação de destruição tem como alvo as estruturas defensivas externas (v.4b), a segunda ação alcança as estruturas internas da poderosa fortificação, que agora é consumida pelo fogo (v.4c), um ato comum depois da conquista de uma cidade (Js 6,24; 8,8.19-21.28).¹⁴⁰ O *nifal* תִּאַכַּל , da raiz אכל , evoca uma imagem de Tiro queimando até o chão. A sentença hebraica $\text{וְהָיָה בְּאַשׁ תִּאַכַּל}$, de forma poética, torna singular a destruição de cidades saqueadas e consumidas pelo fogo. Na expressão וְאַשׁ , a percepção de que a preposição בְּ aparece com אַשׁ comumente implica ação humana, pois quando Deus é o agente a preposição aparece omitida; no entanto, o uso da forma *nifal* (תִּאַכַּל) indica que a ação final pertence a Deus. A destruição de Tiro pelo fogo é apresentada no oráculo de forma definitiva não somente pela perda da sua força, pois a cidade em si será destruída.¹⁴¹

3.2.3 Atividade de YHWH nas cidades filisteias: Ascalon, Gaza, Acaron e Azoto (vv. 5a-6a)

O texto delineou até agora a fronteira Norte e a fronteira ocidental (Mar Mediterrâneo) da futura terra de Israel. O que segue então seria a fronteira sul, com as cidades filisteias.¹⁴² A menção de Ascalon inicia o terceiro grupo de Zc 9,1-8. Ascalon era uma das cinco cidades — Gaza, Ascalon, Azoto, Gat e Acaron — que constituíam a chamada Pentápolis Filisteia.

O v. 5ab começa prevendo que Ascalon, o melhor porto da costa sul do Mediterrâneo, veria a destruição de Tiro por Deus e experimen-

¹³⁸ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 260-262.

¹³⁹ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.212.

¹⁴⁰ Jz 9,46-51; 1Sm 30,1; 1Rs 9,16; 2 Rs 8,12 (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 547-548).

¹⁴¹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 103.

¹⁴² REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 40.

taria o medo, talvez temendo por sua própria segurança. As formas verbais nos vv.5ab (תָּרָא/וְתִירָא), que conduzem ao medo de Ascalon e de Gaza, permitem um movimento progressivo iniciado pelo convite para Ascalon ver a destruição, antes de manifestar o medo, no qual Gaza se contorcerá em agonia temerosa por seu destino indefinido.

A assonância de תָּרָא/וְתִירָא junto a וְתִחִיל está relacionada ao medo de Ascalon e a agonia de Gaza, contribuindo para um efeito poético do versículo. Então, no v. 5c, o medo alcança grande tremor pelo *qal yiqtol* וְתִחִיל, da raiz חיל, uma forma verbal associada a contorcer-se em dor (Is 13,8; 26,17-18; Mq 4,10), a tremores da terra (Sl 97,4; Hab 3,10) e a profunda angústia emocional (Sl 55,5; Jr 4,19).¹⁴³

O v. 5d menciona a cidade de Acaron. A profunda agonia emocional também se espalhará até Acaron, que está na sequência das cidades que enfrentam a destruição (vv. 4a-c e 5a-e). No v.5e, a causa do terror é introduzida pela partícula כִּי. O uso do *hifil* הִבִּישׁ, da raiz בוש, confirma a razão pela qual os filisteus devem temer o ataque, porque também foi perdida sua esperança. Mas, a esperança de Acaron nos fenícios seria de natureza militar, expressa pelo vocábulo מִבְּט, que remete à confiança dos filisteus, quando estes depositaram sua esperança nos egípcios diante dos assírios (Is 20,5-6).¹⁴⁴

Quando Ascalon vê o que aconteceu a Tiro, ela terá medo (v.5ab); Gaza se contorcerá em agonia (v.5c), e também Acaron sentirá perdida sua esperança (v.5de). Perecerá o rei de Gaza (v.5f) e Ascalon não será governada (v.ºg). Percebe-se um arranjo nos versículos, com Acaron no centro da lista das cidades que enfrentarão o julgamento de YHWH: Ascalon-Gaza-Acaron-Gaza-Ascalon. Uma quarta cidade, Azoto, será governada por um bastardo (v.6a). Quando tudo estiver realizado, a arrogante Filisteia será envergonhada.¹⁴⁵

A Filisteia recebe forte repreensão nos oráculos de outros profetas. Am 1,6-8 falava da destruição de Gaza pelo fogo; Azoto ficaria sem habitante; Ascalon perderia o seu governante e Acaron seria atingida pela mão de YHWH (Am 1,8). Sf 2,4, numa linguagem semelhante,

¹⁴³ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 550.

¹⁴⁴ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 550.

¹⁴⁵ O vocábulo מִבְּט refere-se aos descendentes de uniões mistas que serão excluídos das comunidades cúlticas do templo (Dt 23,2) (MASON, R., The Books of Haggai, Zechariah and Malachi, p. 86).

descreve o abandono de Gaza; a desolação de Ascalon; a eliminação de Azoto e a erradicação de Acaron.¹⁴⁶

Os vv.5a-e antecipam o desastre ao expressar o medo de Ascalon, a agonia de Gaza e a esperança perdida de Acaron, pois agora as emoções são justificadas especialmente para Gaza (v.5f) e Ascalon (v.5g). No v.5f, a forma verbal אָבַד da raiz אָבַד, terceira pessoa do singular, faz referência a um indivíduo. Isso pode significar que a cidade filisteia e seus habitantes não serão destruídos, porque estão na iminência de se tornarem israelitas; somente a liderança da cidade, marcada pelo perecimento de seu governante, chegará ao fim.

No v. 5g, a cidade de Ascalon volta a ser mencionada, completando o quadro de ruína.¹⁴⁷ Na maioria das traduções, a expressão לֹא תִשָּׁבּ significa ser desabitado ou estar sem habitante, porque referindo-se a uma cidade ou a uma terra, o verbo tem sentido figurado de ser povoado, habitado. No entanto, pode-se defender aqui um significado mais restrito para לֹא תִשָּׁבּ com a partícula negativa, de forma que se encaixe ao contexto do v.5g: Ascalon não será governada. No v.5f fala-se do perecimento de um rei de Gaza e no v.6a encontra-se um bastardo na liderança filisteia de Azoto. Portanto, na sequência dos versículos, falar de uma cidade desabitada parece ter pouco sentido diante da situação de crise de uma autoridade humana.

O v.6a introduz Azoto, a quarta cidade filisteia, antes de mencionar os filisteus de modo geral. A forma verbal יָשַׁב, da raiz יָשַׁב, que inicia o versículo, menciona que um מְיֻזָּר governará em Azoto. A raiz יָשַׁב pode significar assentar-se, sentar, permanecer sentado, habitar, morar; ser habitado; estabelecer, também o sentido de habitar em um lugar, destacando a duração da residência em contraste com a raiz שָׁכַן, habitar de forma temporária. A raiz יָשַׁב adquire o sentido de assentar-se no trono (2Rs 11,19; Jr 33,17),¹⁴⁸ com significado de reinar ou governar (1Rs 1,13.17; 1Rs 1,30.35.46.48; Jr 17,25; 22,2.30). No v.6a, a raiz verbal יָשַׁב pode descrever o ato de habitar (Gn 24,55) ou de modo mais específico pode significar governar (Zc 9,5.6).¹⁴⁹ De acordo com a exposição sobre a raiz יָשַׁב do v.5f, pode-se também dar à forma verbal יָשַׁב do v.6a

¹⁴⁶ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 225-226.

¹⁴⁷ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.213.

¹⁴⁸ GÖRG, M., יָשַׁב, Theological Dictionary of the Old Testament, v. 6, p. 430.

¹⁴⁹ WILSON, G. H. יָשַׁב. Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento, vol. 2, p. 549-550.

o sentido de governar; levando-se em conta o contexto anterior, traduz-se por “governará um bastardo em Azoto”.¹⁵⁰

O vocábulo מְמִזֵּר aparece na Bíblia hebraica somente em Dt 23,3 e Zc 9,6 e possui um significado incerto, mas “bastardo” parece sugerido pelo texto massorético. Alguns tomam o vocábulo de forma coletiva e o traduzem pela expressão “povo mestiço”. O grego antigo traduz מְמִזֵּר como alguém de outra raça, de nascimento ilegítimo, um estrangeiro. Portanto, uma compreensão adequada para o sentido de מְמִזֵּר, no v.6a, pois, resulta que os filisteus não possuem a sua própria liderança.¹⁵¹

No v.6b, há uma mudança no discurso divino, quando Deus explica o que ele fará.¹⁵² A fala de YHWH está em primeira pessoa e a promessa é de destruir a arrogância dos filisteus. O vocábulo גָּאוֹן é usado para se referir ao orgulho do Jordão (Jr 12,5; 50,44; Zc 11,3); também significa orgulho ou presunção quando referido à terra (Judá em Jr 13,9)¹⁵³ e para se referir aos filisteus em Zc 9,6. No entanto, גָּאוֹן também pode aludir à majestade de um rei, possivelmente se referindo a algum soberano que governa os filisteus, correspondendo deste modo ao domínio sugerido no v.6a.¹⁵⁴ O *hifil* וְהִכְרַתִּי, da raiz¹⁵⁵ כרת, é usado para extermínio da vida; no sentido de destruir, matar animais ou pessoas; também se refere à destruição de altar (Lv 26,30) ou à remoção da fidelidade (1Sm 20,15).¹⁵⁶

“Eu destruirei a arrogância dos filisteus” (v.6b): esta arrogância talvez estivesse relacionada às perdas que seriam infligidas a Azoto ou talvez a todas as cidades, perdas tais que os privariam de sua identidade e existência.

No entanto, há uma surpreendente mudança nos acontecimentos. Embora os filisteus sejam submetidos a um julgamento, o Senhor demonstra ter outras intenções para com eles. Mas estas intenções não atingem os filisteus independentemente de sua condição, porque pri-

¹⁵⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 109-110.

¹⁵¹ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 551-552.

¹⁵² MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.214.

¹⁵³ Israel em Os 5,5; Assíria em Zc 10,11; Egito em Ez 32,12.

¹⁵⁴ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 552.

¹⁵⁵ O uso da raiz verbal כרת representa uma ligação entre Zc 9,5.6 e Am 1,8, que descreve a destruição dos habitantes ou governantes de Azoto. A profecia de Amós fornece apoio para a ideia de que orgulho deve-se referir particularmente ao líder de Azoto (MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 111-112).

¹⁵⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 111-112.

meiro Deus precisa remover as suas práticas pagãs às quais eles são apegados.¹⁵⁷

No v.7a, YHWH prossegue em primeira pessoa e descreve outras ações que serão tomadas em relação aos filisteus. A combinação do *hifil* וְהִסְרֹתִי, da raiz סור, e o plural com sufixo דְּמָיו (“tirarei o seu sangue de sua boca”)¹⁵⁸ sugere sangue derramado.¹⁵⁹ O uso dos vocábulos com sufixos de 3ª pessoa masculina singular para sangue, boca, abominação e dentes está diretamente relacionado aos filisteus, como entidade única. O profeta aqui faz referência aos sacrifícios pagãos, nos quais o sangue era consumido, algo estritamente proibido em Israel (Lv 17,10).¹⁶⁰ O uso dos vocábulos “boca” e “sangue” deixa pouca dúvida de que a ofensa é consumir sangue; junto às abominações, isto é, os alimentos que estão entre os dentes dos filisteus (v.7b), justifica o seu comportamento reprovável. No v. 7b, a ênfase recai sobre a expressão מִבֵּין שְׁנָיו, que se refere a carne, contrastando com o sangue (דְּמָיו), do v.7a. O vocábulo hebraico, com sufixo, שְׁקָצָיו, significando suas abominações, refere-se a coisas reprováveis; frequentemente, animais proibidos como alimento. Embora שְׁקָצָיו possa indicar outros itens além de comportamentos abomináveis, aqui está relacionado com algo entre os dentes, sugerindo um alimento proibido.¹⁶¹ A comida proibida ou as suas abominações não são somente os sacrifícios dos filisteus às divindades pagãs, mas a prática de consumir parte da oferta, que incluía o sangue. O Senhor porá fim a tais práticas, porque o reverso desta situação significa a purificação dos filisteus e sua transformação em israelitas.¹⁶²

No v.7c, o singular *nifal* de שָׁרַר (וְנִשְׁאַר) sugere a sobrevivência de um líder filisteu individual, enquanto a liderança dos filisteus será destruída. Deste modo, o oráculo do v.7c parece reverter a profecia de condenação de Am 1,8, na qual perece o remanescente dos filisteus; aqui há a promessa de que os filisteus se tornarão parte da comunidade

¹⁵⁷ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.214.

¹⁵⁸ COMLEY, A.E., Gesenius' Hebrew Grammar, §124n.

¹⁵⁹ MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1162.

¹⁶⁰ No v.7a, a ligação entre sangue e boca sugere que a prática ilícita de consumir sangue possivelmente esteja fazendo referência às práticas pagãs dos filisteus (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 553).

¹⁶¹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 114.

¹⁶² MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p.214.

cúltica.¹⁶³ Há uma surpresa natural, pois este remanescente está diretamente relacionado a YHWH, “nosso Deus” (לֵאלֹהֵינוּ). O sufixo pessoal do vocábulo, no v.7c, chama a atenção para a relação de Israel com Deus, ao mesmo tempo em que confirma a noção de que os filisteus também tomarão parte desta relação; isto é, os filisteus tomarão parte do clã de Israel.¹⁶⁴

A forma verbal רָצַץ como transitivo, tem sentido de deixar com vida (Js 11,14; 2Rs 13,7; Jr 39,10), deixar um resto (Ab 5); pode designar a condição de sobrevivência num processo de eliminação por causas naturais (Rt 1,3); uma situação provocada pelo homem (1Sm 9,24) ou ser consequência direta da intervenção divina (Ex 10,19).¹⁶⁵ As nações vizinhas de Israel, nos textos proféticos, são mencionadas como aquelas que restaram, que foram deixadas como sobreviventes de uma catástrofe.¹⁶⁶

Muitas vezes, uma catástrofe pode ser entendida como um ato divino de disciplina e a sobrevivência de um resto significa um ato de sua misericórdia (Jr 23,3-4; 31,7-9; Am 5,14-15; Mq 4,6-7). Algumas passagens podem sugerir a sobrevivência de um resto apesar de mercedores de punição (Jr 5,10.18; Mq 7,18-20), em outras, porém, os sobreviventes são descritos justos e fiéis (1Rs 19,18; Sf 2,3; 3,12-13). Em diversos casos, no entanto, uma catástrofe pode purificar a comunidade e o remanescente é chamado a ser exemplo como povo de YHWH (Esd 9,13-14; Is 1,25-26; 4,2-4). Portanto, a designação e o resgate do resto tornam possível a continuação da vida de uma comunidade e podem ser vistos, em si mesmos, constituindo a atividade salvífica divina (Gn 45,7; Esd 9,8; Is 1,9).¹⁶⁷

O v.7d prossegue com a referência à predição dos filisteus como um clã em Judá. O vocábulo רָצַץ tem sentido de chefe tribal (Gn 36,15; Ex 15,15), clã (Zc 12,5.6), também de grande unidade militar.¹⁶⁸ A conotação para a sentença “como um clã em Judá” parece fazer referência a um líder sobrevivente que se tornará parte de Judá; isto é, os filisteus

¹⁶³ Na profecia de Am1,8, o resto dos filisteus pereceria, significando que eles seriam destruídos (MASON, R., *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 86)

¹⁶⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 115.

¹⁶⁵ COHEN, G. G., רָצַץ, p. 1506-1507.

¹⁶⁶ CLEMENTS, R. E., רָצַץ, p. 282-283.

¹⁶⁷ MEYER, L. V., *Remnant*, p. 669-671.

¹⁶⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 555.

ou a nação personificada terá seu lugar, seu governo e seu povo como uma das divisões da nação judaica.¹⁶⁹

Deve-se distinguir a Filisteia dos demais territórios do Norte, mencionados nos vv.1-3, porque esta se localizava nas proximidades de Judá, onde deveria ter sido a distribuição dos territórios tradicionais de Dã e Judá. E isto faria diferença no destino dos filisteus em relação ao destino das cidades e dos territórios do Norte. Os filisteus ocuparam as terras das tribos de Israel, e, como estas terras retornarão à Israel, as lideranças destas cidades serão incorporadas a Israel, como se fossem um clã; isto é, a linhagem dos filisteus será considerada israelita. Assim, os filisteus não seriam destruídos pela confirmação de que Acaron, como representante dos filisteus, será como os Jebuseus.¹⁷⁰

A profecia remete novamente à cidade de Acaron, que, no v.5d, perde sua esperança diante do destino de Tiro. A esperança de Acaron nos fenícios vinha de seu poder bélico, solicitado pelos filisteus em outros tempos (Is 20,5-6).¹⁷¹ A cidade de Acaron situa-se na fronteira entre a Filisteia e Judá, em um território atribuído a Dã (Js 19,40-46), e sua comparação aos Jebuseus provavelmente está relacionada a sua localização perto de Judá.

Enquanto o governante de Azoto alcançará *status* de remanescente e um clã em Judá (v.7cd), a cidade de Acaron se aproximará do *status* conquistado pelos Jebuseus (v.7e). Os Jebuseus são identificados entre os habitantes pré-israelitas (Ex 3,8; 33,2; Js 11,3) e são especialmente ligados à cidade de Jerusalém (Js 15,8; Jz 19,10; 1Cr 11,4). Assim como os Jebuseus foram absorvidos pela população de Jerusalém, onde Davi estabeleceu sua capital, os filisteus também seriam absorvidos por Judá.¹⁷² Quando a marcha de YHWH estiver completa, ele dará certeza de que acampará em sua casa e defenderá o seu povo (Sl 34,7).¹⁷³

¹⁶⁹ BARKER, K. L., Zechariah, p. 791.

¹⁷⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 116.

¹⁷¹ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, p. 4007.

¹⁷² MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 118.

¹⁷³ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 227.

3.2.4 Da punição filisteia à salvação de Judá (vv. 6b-8)

Embora a profecia de Zc 9,1-8 mencione, no v. 1c, Damasco como o lugar de repouso (מְנוּחָתוֹ) da Palavra de YHWH, o verdadeiro lugar da presença terrena de Deus seria no Templo em Jerusalém. Destacam-se dois vocábulos diferentes, ambos sufixados, מְנוּחָתוֹ, no v. 1c, e יְהוּדָתוֹ, no v. 8a, que mostram sentidos semelhantes e servem para emoldurar Zc 9,1-8 dentro da subunidade de Zc 9–11. Outro destaque seria a conexão entre o v.1 e o v.8, pela presença dos vocábulos עֵינַי (v.1d) e עֵינַי (v.8d), que conectam toda a unidade de Zc 9,1–8, pois o seu foco está no zelo de YHWH por seu povo, o que explica o seu acampamento no final da jornada.¹⁷⁴

O v. 8a finaliza-se em um contexto de triunfo de YHWH sobre as nações, com a vitória alcançando Jerusalém. Lá, então, o Senhor acampará em “minha casa” (לְבֵיתִי), como símbolo da sua presença. O vocábulo “casa” pode referir-se ao templo; no entanto, há uma aplicação mais ampla no v.8a, significando a terra da promessa (Jr 12,7; Os 8,1; 9,15).¹⁷⁵ É preferível tomar a expressão “minha casa” (לְבֵיתִי) como uma referência ao povo como um todo, porque aqueles que são dele conhecerão sua proteção e segurança (Os 8,1; 9,15; Jr 12,7).¹⁷⁶

O v.8a não faz referência a qualquer cidade, mas apenas menciona que YHWH acampará em sua casa. Poderia parecer estranha a ideia de acampar em sua casa, considerando que o ato de acampar refere-se a uma ação provisória e habitar em casa a uma ação permanente. No entanto, esta noção parece sugerir que YHWH estaria retornando à sua casa depois de uma batalha, e que a casa estaria vulnerável aos ataques inimigos, necessitando de ostensivas defesas.¹⁷⁷

Nos vv. 8bc, o sentido da expressão¹⁷⁸ וּמַעְבַּר וּמַשְׁבָּ וּמַעְבַּר realça a ação de YHWH de acampar em sua casa, para impedir de forma estratégica a movimentação daqueles que vão e vêm.¹⁷⁹ A preposição מֵן com os

¹⁷⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 161-162.

¹⁷⁵ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 267.

¹⁷⁶ MACKAY, J. L., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 216.

¹⁷⁷ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 557.

¹⁷⁸ A expressão וּמַעְבַּר וּמַשְׁבָּ וּמַעְבַּר encontra-se em Zc 7,14 numa referência a interrupção da atividade humana, na terra, com a destruição do reino de Judá, e o deslocamento de sua elite (BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 558).

¹⁷⁹ וּמַעְבַּר וּמַשְׁבָּ parece ter em vista exércitos inimigos marchando através de Judá e Jerusalém, especialmente o exército babilônico nos anos em que antecederam a queda de Jerusalém e a

participios מַעֲבֵר, v.8b, e וּמִשָּׁב, v. 8c, funciona como uma partícula de negação, enfatizando a ideia de impedimento dos opressores na terra, pela presença de YHWH como defesa. O versículo reforça a noção de que a presença de YHWH em Jerusalém será um escudo protetor contra qualquer inimigo. A expressão וּמִשָּׁב מַעֲבֵר remete a Zc 7,14, onde o autor/redator deseja lembrar quando, no passado, a terra foi devastada, sem que ninguém pudesse passar ou voltar; aqui, porém, refere-se à época futura, em que a ameaça de “invasores” será impedida devido à presença de Deus em sua casa/no Templo. O contexto do v.8b exige uma interpretação positiva, porque a intenção de Deus é protetora.¹⁸⁰

No v.8c, a expressão יַעֲבֵר עָלֵיהֶם, com verbo da raiz עבר, também presente no v.8b (מַעֲבֵר), descreve o livre movimento na terra, sem controle para passar ou retornar; mas isto chegará ao fim. Pois YHWH, como protetor para a cidade, impedirá a presença do opressor. Aquele que “passa por” (יַעֲבֵר עָלֵיהֶם), que olha a cidade antes fortificada, que deseja a terra sem defesa, poderá ser um נָגֵשׁ (opressor).¹⁸¹ Este vocábulo transmite o sentido de “tirano” (Is 9,3), aquele que cobra tributo (2Rs 23,35; Dn 11,20) ou débitos (Dt 15,2-3), alguém que força o trabalho escravo (Ex 3,7; 5,10) ou alguém que governa de forma opressiva (Is 14,1.2; 3,12).¹⁸²

Em uma referência a Jerusalém, Lm 2,15 menciona aqueles que “passam por” e mostram uma reação negativa pelo modo como a cidade foi destruída pelo inimigo. A presença dessa colocação em contextos que se referem à destruição de Jerusalém sugere que a preposição com o sufixo de terceira pessoa masculina plural, עָלֵיהֶם (sobre eles), refere-se àqueles que vivem em Jerusalém e suas proximidades.¹⁸³

A declaração do v. 8e confirma o olhar cuidadoso de YHWH sobre o seu povo e o seu Templo.¹⁸⁴ Os vv. 3a-7e usam imagens militares para retratar a Deus enquanto ele põe fim ao julgamento contra Tiro e as cidades filisteias. YHWH, tal como um líder militar, “acampará” em sua casa (seu Templo). Seu acampamento destina-se à proteção de seu povo; um opressor não mais os invadirá; talvez

destruição do templo (2Rs 24,1-21) (BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 558).

¹⁸⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 119-120.

¹⁸¹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559.

¹⁸² MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 120.

¹⁸³ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 559.

¹⁸⁴ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 560.

sejam as áreas conquistadas que então se tornaram um remanescente para “nosso Deus”.

Os vv. 8a-d apresentam declarações que identificam as ações que impedirão a atividade opressiva na terra de YHWH. No v. 8e, YHWH é o sujeito da ação, expressando que a razão do seu acampamento é a defesa de sua casa. A declaração “porque agora eu vi com os meus próprios olhos” mostra certa ligação à declaração “fonte da humanidade”, pela presença do vocábulo יָיָ, no v. 1d. O v.8e trabalha com a ideia de um Deus que age, que vê o que está acontecendo na terra, especialmente em Damasco e ao longo da costa mediterrânea. Este versículo também remete à imagem do candelabro que simboliza “os olhos de YHWH que percorrem toda a terra” (Zc 4,10), olhos que veem aquilo que parece impossível para o povo remanescente também ver (Zc 8,6).¹⁸⁵ Deus, realmente, viu que o tempo de agir em favor de Judá/Israel havia chegado.¹⁸⁶

¹⁸⁵ CONRAD, E. W., Zechariah, p. 159.

¹⁸⁶ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 43.

Capítulo IV

Zc 9,9-10: Alegra-te! Teu rei trará a paz!

Filipe Henrique de Araújo

1. Tradução

9a	Alegra-te grandemente, filha de Sião,
9b	exulta, filha de Israel:
9c	eis que teu rei vem a ti
9d	justo e salvo é ele;
9e	humilde e montado sobre um jumento,
9f	sobre um jumentinho, filhote de jumentas.
10a	E então destruirei as carruagens de Efraim e os cavalos de Jerusalém,
10b	também será destruído o arco de guerra;
10c	Ele falará de paz para as nações,
10d	seu domínio será de mar a mar,
10e	e do rio até os confins da terra.

2. Delimitação, unidade e estrutura

Zc 9,1-8 possui com temática predominante o julgamento sobre as nações. A forma imperativa da raiz גיל (v. 9a) marca o início de uma nova unidade textual, pois inicia uma nova temática através de uma exortação ao júbilo. Por sua vez, o fim desse breve texto pode ser reconhecido através de Zc 9,11, ao introduzir o tema da libertação de prisioneiros. Além disso, o v.10 constitui uma conclusão adequada à temática da perícopé, ao apresentar a extensão do domínio do rei.

A unidade textual pode ser comprovada através do encadeamento das orações. Os dois primeiros segmentos com verbos imperativos convidam ao júbilo, cujo motivo é apresentado no segmento 9c. Após uma breve descrição do rei (9d e 9e), tem-se as ações futuras de YHWH (10a-10c), a ação futura do rei (10d) e a extensão do domínio real (10e-10f). Assim, percebe-se a progressão lógica do anúncio da

chegada do rei até o impacto de tal chegada, manifestando a coesão textual dessa unidade. Além disso, a construção dos v. 9f ao v. 10f com um ך inicial evidencia que estes estão em relação entre si.

O segmento 9a é iniciado com uma forma imperativa da raiz גיל. O advérbio גדֹּמֵּ intensifica o verbo e o sujeito é בַּת־צִיּוֹן. Na tradução, a voz verbal reflexiva da língua de partida é reconhecida através do pronome reflexivo “te”, indicando que o sujeito pratica e recebe a ação. Embora, sintaticamente, בַּת־צִיּוֹן atue como sujeito, dada a interpelação direta, também pode ser considerado um vocativo. O segmento 9b possui construção semelhante, verbo imperativo + sujeito/vocativo, distinguindo-se apenas pela ausência do adjunto adverbial de intensidade. Com isso, tem-se um paralelismo sinonímico que reforça a ordem para que o sujeito “se rejubile”.

Alegra-te grandemente, <i>filha de Sião</i> ,	9a
exulta , <i>filha de Israel</i>	9b

A construção de 9a e 9b com verbos imperativos na posição inicial e sinônimos criam a expectativa pelo anúncio do motivo do grande júbilo. Além disso, através do advérbio de apresentação הִנֵּה (v. 9c), o ouvinte-leitor é levado a manter sua atenção e seu foco no que virá na sequência. O motivo da alegria é o advento do rei, mas não um rei qualquer, pois pronome e preposição com sufixos possessivos indicam que o júbilo é oriundo da vinda do “teu rei para ti”. A centralidade dessa personagem, a ponto de ele se tornar o motivo do júbilo, é corroborada pela construção desse segmento como uma oração nominal complexa. A ênfase não está na forma verbal בִּוְרָא, mas em הִנֵּה. Tanto que primeiro serão apresentados atributos do rei (v. 9d-e) e depois como ele virá (v.9e-f).

Pode-se considerar v.9c-9f como um período composto por coordenação. A oração principal é o v. 9c. Já os v. 9d, v. 9e e v. 9f são orações coordenadas assindéticas com função descritiva em relação a oração anterior: v. 9c introduz a figura do rei; v. 9d caracteriza o rei; v. 9e caracteriza o rei e introduz sua montaria; v. 9f descreve a montaria. Essas orações com função descritiva são nominais, sendo que v. 9d e v. 9e possuem uma construção semelhante: um adjetivo na primeira posição e um particípio na segunda posição.

O ך no início do v. 10a indica a sequência narrativa e conecta os dois versículos dessa perícope. Atribuir esse valor ao ך torna o período formado pelo v.10a-10b subordinado ao que lhe antecede. Embora não haja necessariamente uma subordinação sintática, há uma subordinação semântica, pois ele adiciona uma informação ao período anterior. Desse modo, o ך inicial dá continuidade à narrativa entre o v. 9 e o v. 10. Ele também sugere uma progressão temporal e coloca em relação consecutiva a entronização do rei (v. 9c) com a ação de YHWH (v. 10a-10b).

Os segmentos 10a e 10b possuem uma construção semelhante: na primeira posição há uma forma verbal da raiz כרת com ך prefixado seguido do objeto direto (v. 10a) e do sujeito (v. 10b). No v. 10b, o ך inicial possui a função de adjunto adverbial de inclusão e reforça a ação o paralelismo sinonímico existente entre os v. 10a e 10b:

E então destruirei as carruagens de Efraim e os cavalos de Jerusalém,	10a
também será destruído o arco de guerra;	10b

Sintaticamente, estes segmentos distinguem-se pela voz verbal, enquanto no v. 10a está na voz ativa, o v. 10b está na voz passiva. Todavia, no v. 10b não há o agente da passiva, embora este possa ser identificado a partir do v. 10a. A ausência de um agente da passiva explícito deixa o foco na ação e no sujeito paciente (קָשַׁת מִלְחָמָה).

O v. 10c inicia-se com um ך com função de conjunção aditiva. Isso faz com que, sintaticamente, o v. 10 seja considerado um período composto por coordenação e, nesse contexto, o v. 10c é uma oração coordenada aditiva na qual se indica o desdobramento da destruição das armas de guerra promovida por YHWH. O sujeito não é explícito, mas, tendo em vista que Zc 9,9-10 é um discurso de YHWH, caso fosse Ele o sujeito, o verbo estaria na primeira pessoa do discurso, mas, no v. 10c, o verbo está na terceira pessoa masculina. Assim, o sujeito implícito tende a ser a figura masculina apresentada por YHWH no v. 9c: מִלְּךָ.

A forma verbal utilizada no v. 10c possui a raiz דבר e é bitransitiva. O objeto direto revela o tema do que será dito (שְׁלוֹם) e o objeto indireto, os destinatários da mensagem (גוֹיִם). A identificação do sujeito verbal do v. 10c é corroborada pelos v. 10d e v. 10e, nos

quais se apresenta a extensão do domínio do sujeito verbal, ou seja, a extensão de seu reino. O v. 10d liga-se de dois modos ao período anterior, através do ך inicial com função de conjunção aditiva e sufixo de terceira pessoa no primeiro termo do segmento. Tanto o v. 10d quanto o v. 10e são orações nominais com o verbo ser implícito, como permite o hebraico. Na tradução optou-se por manter o verbo no v. 10e implícito, construção típica na língua de destino. No v. 10d e v. 10e o sujeito é o mesmo (מֶלֶךְ), no primeiro de forma explícita, no segundo, implícita. Considerando os elementos elipsados no v. 10e, ver-se-á claramente o paralelismo sinonímico no qual a ênfase está no amplo domínio do rei.

Assim, pode-se considerar o texto de Zc 9,9-10 estruturado da seguinte forma:

<i>Exortação ao júbilo</i>	<i>Alegra-te grandemente, filha de Sião,</i>	9a
	<i>exulta, filha de Israel:</i>	9b
Motivo	eis que teu rei vem a ti	9c
Atributos do rei	justo e salvo é ele;	9d
	humilde e montado sobre um jumento,	9e
	sobre um jumentinho, filhote de jumentas.	9f
Ação de YHWH	E então destruirei as carruagens de Efraim e os cavalos de Jerusalém,	10a
	também será destruído o arco de guerra;	10b
<i>Missão do rei</i>	<i>Ele falará de paz para as nações,</i>	10c
	<i>seu domínio será de mar a mar,</i>	10d
	<i>e do rio até os confins da terra.</i>	10e

Kraus propõe que Zc 9,9-10 seja um oráculo de salvação. Sem prescindir deste sentido, Crüsemann, em seu estudo sobre os hinos na Bíblia Hebraica, notou a existência de gênero literário iniciado por uma forma verbal no imperativo tendo como destinatário uma personificação feminina (cidade, terra) seguida pelo motivo para o júbilo, o qual ele identificou como “chamado à alegria”. Crüsemann também chama atenção para o fato que os textos identificados com essa forma, em geral, constituem-se unidades literárias completas (Is 10,30; Jl 2,21-24). Assim, conforme o quadro anterior, percebe-se que Zc 9,9-10, embora

tenha os elementos para configurar-se como um oráculo de salvação, conforma-se ao gênero literário de “chamado à alegria”.¹

3. Comentário

3.1 Exortação ao júbilo (v. 9a-9b)

Os dois primeiros segmentos da perícopre começam com formas imperativas das raízes verbais גיל (v. 9a) e רוע (v. 9b). גיל possui raiz correlata, entre as línguas do Antigo Oriente Próximo, apenas no ugarítico e com a mesma denotação que a do hebraico: alegrar-se. Na Bíblia Hebraica há cerca de 53 ocorrências dessa raiz, utilizada majoritariamente no Saltério e na literatura profética. A alegria, denotada através da raiz גיל, pode referir-se tanto ao estado anímico quanto à manifestação exterior realizada publicamente em alguma celebração comunitária. Na maioria das vezes, o sujeito é o ser humano, mas em um contexto específico: de alguma forma, ele está diante de Deus ou em relação com Ele. Isso se deve ao fato de que esta alegria é, geralmente, uma reação jubilosa a uma intervenção salvífica de Deus (Sl 9,15). Corrobora a constatação de que essa alegria tem relação com Deus, a denúncia de Oseias (9,1), na qual se proíbe o “alegrar-se” em um culto idolátrico.²

A raiz רוע é atestada apenas no hebraico e seu sentido básico é “gritar”. Há cerca de 40 ocorrências dessa raiz e seu uso é diverso, desde “gritos de alegria” (Is 44,23) até “gritos de guerra” (Js 6,5). Já no Saltério encontram-se “gritos cúlticos” (Sl 47,2), normalmente em contextos no qual YHWH é aclamado como rei. Enquanto “grito de alegria”, depara-se com o uso da raiz רוע em prosopopeias nas quais os céus, as montanhas e as profundezas manifestam a alegria de testemunhar Deus salvando seu povo (Is 44,23). Também “gritos de alegria” expressam a saudação a um rei (1Sm 10,24).³

O sujeito dos imperativos nos dois primeiros segmentos é בַּת־צִיּוֹן (v. 9a) e בַּת יְרוּשָׁלַם (v. 9b). Ambas se referem a Jerusalém e empregam um uso comum no Antigo Oriente Próximo de designar as cidades como nomes femininos. Todavia, diferentemente de seu entorno, que

¹ CRÜSEMANN, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, p. 62-63.

² WESTERMANN, C., גיל, p. 591-596.

³ RINGGREN, רוע, p. 412-415.

relaciona a personificação da cidade com sua divindade protetora, em Israel há apenas a identificação da cidade, sem referência qualquer a outra divindade.⁴ Além disso, a forma típica da Bíblia Hebraica de referir-se à localidade como *נָצַח* pode ser uma forma de expressar o *status* de dependência que a cidade e, conseqüentemente, o povo tem de YHWH. Supondo que naquele contexto a personificação se refira a uma filha solteira, esta não poderia viver e agir independente de seu pai, assim como o povo de Deus não pode viver e construir um futuro aparte dEle.⁵

3.2 Motivo do júbilo (v. 9c)

A ordem para alegrar-se (v. 9ab), em um contexto no qual a esperança desvanece, cria a expectativa para o motivo deste ponto de inflexão: o advento do rei.⁶ Todavia, uma questão que se apresenta é acerca da identidade deste rei. Embora a caracterização do rei anunciado contribua para dirimir a questão, é possível, desde já, considerar as diferentes hipóteses apresentadas. Em geral, aceita-se que este anúncio esteja relacionado à esperança de um novo rei de linhagem davídica.

Todavia, ao longo da história, houve vozes dissonantes quanto à presença da expectativa do restabelecimento da dinastia davídica nessa perícopa.⁷ Entre eles, encontra-se Otzen.⁸ Este autor considera que o rei esperado, na verdade, era um rei já presente, Josias, e a partir dele inaugurar-se-ia um novo e bom tempo. Segundo o próprio autor, este texto pré-exílico teria sido inserido em um texto pós-exílico. Assim, ainda que Otzen estivesse correto, o contexto no qual tal texto foi utilizado representa uma esperança pós-exílica de restauração da monarquia.⁹

Desse modo, retoma-se a questão inicial: quem é o rei anunciado? Em Zc 9,9-10 há poucas informações acerca da identidade do rei. Para os habitantes de Jerusalém, não é um rei qualquer, mas é “teu rei”. Ao refutar hipóteses que sugeriam que o rei seria o próprio YHWH ou os remanescentes de Judá (aqueles que foram “salvos” do exílio), Lee ob-

⁴ SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, p. 663.

⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14*, p. 121.

⁶ KLEIN, G., *Zechariah*, pos. 397.

⁷ König, E., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 358; Kraeling, E. G. H. *The Historical Situation in Zech 9:1-10*, p. 30.

⁸ OTZEN, B., *Studien über Deuteriosacharja*, p. 117-118.

⁹ REDDITT, P. L., *Zechariah 9-14*, p. 46.

serva as pessoas do discurso: o anúncio é um discurso de YHWH (1ª pessoa), dirigido à filha de Sião (2ª pessoa) acerca de uma figura real (3ª pessoa). Portanto, o rei não pode ser YHWH (quem fala) nem o remanescente de Judá (a quem se dirige). Portanto, o rei é alguém que está por vir.¹⁰

3.3 Atributos do rei (v. 9d-9f)

O chamado à alegria (v. 9a-9b) atesta, de algum modo, que o hagiógrafo acreditava na iminente vinda do rei. Contudo, se o ouvinte-leitor desconhece a identidade deste, seus atributos (v. 9d-f) e sua função (v. 10c-e) são lugares comuns da ideologia real judaica. De forma clara e coesa, o perfil do rei vindouro foi apresentado: נוֹשֵׁעַ, צַדִּיק, וְיָגִי. Desde já é preciso ter em vista que, embora a descrição do rei esteja alinhada com a ideologia real judaica, estes atributos precisam ser lidos a partir do cadinho da queda de Israel e de Judá.¹¹

A raiz קִדַּץ é amplamente utilizada na Bíblia Hebraica, havendo cerca quinhentos e vinte ocorrências. Tão amplo quanto seu uso é seu significado, de modo que uma definição unívoca dessa raiz é difícil de ser proposta. Ela pode ser utilizada para constatar a legitimidade de um rei; para qualificar relações entre servos e seu senhor; para valorar o sujeito e seu comportamento na sociedade; e, no âmbito judicial, para qualificar o ato de julgar.¹² Entre os diferentes usos, prevalece um denominador comum, pois a raiz קִדַּץ sempre se refere a um contexto de relação, seja do sujeito consigo mesmo, com o outro ou com YHWH. “Portanto, a קִדַּץ manifesta a forma correta de se comportar no interior de uma relação bilateral; os substantivos abstratos construídos com essa raiz possuem componentes concretos, pois é no agir, humano ou divino, que o קִדַּץ se manifesta.”¹³

O segundo atributo do rei vindouro é o particípio passivo נוֹשֵׁעַ. Através desse passivo indica-se que o rei é “salvo” no processo de salvar os outros.¹⁴ Desse modo, o rei não se salva, mas é salvo por YHWH. Se se considera o contexto literário anterior, vê-se que a conquista nar-

¹⁰ LEE, S. Y., An Intertextual analysis of Zechariah 9-10, p. 93-96.

¹¹ SCHOTT, M., Sacharja 9-14, p. 74.

¹² KOCH, K., קִדַּץ, p. 645-648.

¹³ ARAÚJO, F. H., O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós, p. 70.

¹⁴ StUHLMUELLER, C., Rebuilding with Hope, pos. 150.

rada em Zc 9,1-8 faz com que salvação do rei implique a salvação do povo.¹⁵ Além disso, ser salvo por YHWH auxilia na compreensão do sentido de צַדִּיק no v. 9d. Nesse ínterim, sugere-se que, para o hagiógrafo, o rei é justo por se relacionar corretamente com YHWH. Assim, nesse contexto, espera-se que o rei seja piedoso. Isso permite perceber que o participio passivo (נוֹשֵׁעַ) está em relação direta com o próximo atributo (עָנִי), já que o rei foi salvo por ser justo e é justo na medida em que reconhece sua dependência de YHWH, o que torna manifesta a humildade do rei.

O sentido básico de עָנִי refere-se a um estado de diminuição de capacidade, força e valor de uma pessoa em uma situação de sofrimento oriunda de uma miséria atual ou permanente ou de uma doença, prisão ou alguma opressão. Com isso, pode ser traduzido como pobre, miserável, deplorável, infeliz e afins. Quando utilizada em sentido espiritual, pode conotar a súplica e a busca de refúgio em YHWH ou em sua cidade santa (Sl 34,7; Is 14,32). Quando YHWH dirige-se ao עָנִי, Ele tem pena dele (Is 49,13); escuta-o (Jo 34,28); não se esquece dele (Sl 74,19); não oculta seu rosto dele (Sl 22,25); salva (Sl 35,10), faz justiça (Jo 36,6) e ajuda-o (Sl 34,7). Essas ações de YHWH em relação ao עָנִי são deveres do rei. Desse modo, o motivo de alegria do povo é duplo, pois além da benevolência típica de YHWH, Ele envia um rei que tem como obrigação aquilo que YHWH oferece como dom.¹⁶

Não por acaso o primeiro atributo real mencionado é “צַדִּיק”: o “ser justo” é a chave hermenêutica para compreender os demais atributos. Assim, “נוֹשֵׁעַ” e “עָנִי” só podem ser compreendidos adequadamente a partir da perspectiva da relação que o rei tem com YHWH. Desse modo, entre os possíveis sentidos para “עָנִי” apresentados, vê-se que o sentido espiritual é o mais adequado para caracterizar o rei.¹⁷ Os atributos reais afastam qualquer espécie de triunfo sem YHWH. Por ser “salvo” e “humilde” o rei torna manifesto aquilo que também é válido para o povo: a total dependência de YHWH.¹⁸ Portanto, ao apresentar o rei como justo, necessitado de salvação e humilde, tem-se a descrição do típico orante dos salmos, retratando-o como modelo de piedade e, nesse contexto,

¹⁵ PETERSON, A. R., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 221.

¹⁶ MARTIN-ACHARD, R., ענה, p. 439-440.

¹⁷ REVENTLOW, H. G., Aggeo, Zaccaria, Malachia, p. 155.

¹⁸ BODA, M. J., Figuring the Future: The Prophets and Messiah, p. 60.

ecoando as palavras de Davi, visto que muitos salmos são atribuídos a ele.¹⁹ Além disso, pode-se reconhecer, caso a expectativa fosse de um rei forte e poderoso, uma exortação para adequar a expectativa do povo ao perfil do rei desejado por YHWH. Já que o vindouro rei de linhagem davídica não será forte e poderoso pelo que tem, mas por se submeter a YHWH: seu tesouro e suas armas é ser justo, salvo e humilde.

Na segunda parte do v. 9e, através de uma forma participial da raiz רכב, apresenta-se a montaria real: קָמֹר. Essa raiz verbal é utilizada para indicar pessoas montando sobre camelo (Gn 24,61); jumento (Ex 4,20); mula (2Sm 13,29) e cavalo (2Rs 18,23).²⁰ Tradicionalmente considera-se o jumento como símbolo da realeza. Tal concepção é colocada em questão por Schott, pois, para ele, é preciso considerar o desenvolvimento histórico das tradições e não apenas atribuir esse sentido a resquícios mais antigos da história do povo (Jz 5,10; 10,4).

A domesticação e profissionalização da técnica de montaria de cavalos ocorreu entre os séculos X e VIII a.C., o que tornou o jumento animal de tração, de carga e de montaria cotidiana. Isso levou a uma perda de prestígio cultural, tal como a iconografia do Antigo Oriente Próximo pode atestar: reis e príncipes montando cavalos e derrotados em combate sendo obrigados a viajar em jumentos como símbolo de humilhação ou metáfora de submissão. Desse modo, segundo Schott, o jumento em Zc 9,9 simboliza a impotência real e a dependência exclusiva da salvação divina.²¹

Outro aspecto importante nesta seção final do versículo 9 é o aposto explicativo (v. 9f) sobre o קָמֹר. Way chama a atenção para o uso incomum de três termos para referir-se a um jumento e cada um com alcance semântico próprio. Entre os termos utilizados no v. 9f, o mais utilizado na Bíblia Hebraica é 96) קָמֹר (vezes), seguido por 18) אָתוֹן (vezes) e 8) עֵיר (vezes).

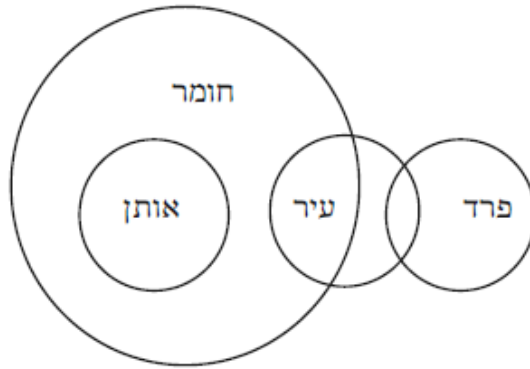
קָמֹר é o termo normalmente utilizado para “jumento” macho ou fêmea. Além disso, aparentemente, ele não inclui animais híbridos. Já o termo עֵיר é utilizado para referir-se a jumento macho ou a uma mula, ambos domesticados. Por fim, אָתוֹן designa uma fêmea de jumento e, conforme Gn 49,10-11, Jz 5,10 e 1Sm 9,3, pode estar associada à rea-

¹⁹ SCHOTT, M., Sacharja 9–14, p. 75.

²⁰ BODA, M. J., Zacarias, p. 218.

²¹ SCHOTT, M., Sacharja 9–14, p. 77-81.

leza. Em seu artigo, Way apresenta também o termo פָּרָד que designa apenas animais híbridos, as mulas. Ele propõe o seguinte diagrama para ilustrar a relação entre os termos apresentados:



Way propõe que a descrição da montaria real visa apresentar a pureza da montaria. Ele propõe que a melhor tradução para בָּרֶדְאֶתְנוּת seria “jumento puro-sangue”. Contudo, sobretudo no contexto de Zc 9, a descrição conserva o sentido de pureza do animal, não sendo necessário afastar-se da tradução “filhote de jumenta”. Com isso, ao apresentar um jumento puro-sangue, tem-se simbolizadas tanto a humildade quanto a legitimidade do rei. Pois, como propõe Schott, o jumento simboliza a impotência real. Todavia, o rei não monta um jumento qualquer, mas um puro-sangue, simbolizando a legitimidade de sua realeza. Além disso, ao não montar sobre um cavalo, afasta-se da elite guerreira, reforçando a missão do rei de anunciar a paz (v. 10c).²²

3.4 A ação de YHWH (v. 10ab)

A passagem do v. 9 para o v. 10 tem a mudança da pessoa do discurso, enquanto o v. 9 estava na terceira pessoa, o v. 10ab está na primeira pessoa e indica, com isso, que quem tomará a iniciativa e agirá primeiro é YHWH e não o rei que acabara de ser anunciado.²³ Todavia, a ação de YHWH chama a atenção, pois se se considera o contexto literário mais amplo, no qual se vê Israel ameaçado por inimigos, a ação de

²² WAY, K. C., Donkey domain, p. 105-114.

²³ BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 166.

YHWH parece ser, no mínimo, contraditória: ele desarma Israel e Judá (Efraim e Jerusalém).²⁴

Aliás, desarmar Efraim e Jerusalém não diz apenas algo acerca do rei, mas pode-se aqui antever a reunificação de Israel e Judá, ou pelo menos a cessação da hostilidade entre eles. Essa temática não é exclusiva de Zacarias, sendo encontrada também em outros livros proféticos: Ezequiel narra a reconciliação através da imagem de dois bastões com os nomes escritos de Judá e os filhos de Israel, de um lado, e de José, bastão de Efraim, de outro, tornando-se um único bastão (Ez 37,16-20); Jeremias apresenta a nova aliança sendo feita com a casa de Israel e com a casa de Judá (Jr 31,31); Isaías apresenta o fim da hostilidade entre Israel e Judá sob o governo da “raiz de Jessé” (Is 11,10-13).²⁵

Com isso, um dos meios para que a paz possa ser anunciada, na sequência, pelo rei, é o desarmamento que se dará não apenas pela recusa a se usar as armas, mas pela destruição delas, tal como a raiz verbal *כרת* significa.²⁶ A destruição das armas pode remontar à tradição pré-monárquica de YHWH como Deus guerreiro (é Ele quem batalha por Israel) e pode ser um meio de indicar que o poder e a força do rei são YHWH.²⁷ Contudo, talvez não seja forçoso deduzir que a destruição das armas também represente uma mudança no estado de ânimo do povo e de suas lideranças, pois quem é justo, salvo e humilde não possui um comportamento beligerante, pois caminha segundo as diretivas do Deus da paz.

3.5 A missão do rei (v. 10c-e)

A primeira missão do rei é estabelecer a paz, esse sentido somente é possível devido a construção do v. 10c pois, a raiz verbal *כרת*, associada a preposição *ל*, assume o sentido de promessa.²⁸ Assim, falar de paz pode ser compreendido como um ato de fala performativo, no qual dizer é fazer, ou seja, não se trata de um discurso sobre a paz, mas do estabelecimento da paz no novo tempo inaugurado com o advento do rei.

²⁴ GOLDINGAY, J.; SCALISE, P. J., *Minor Prophets II*, pos. 287.

²⁵ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1167.

²⁶ ZUBER, K. D., *Zacarias 9.9-10*, p. 1362.

²⁷ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1167; MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14*, p. 172.

²⁸ KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., *כרת*, p. 210.

Os destinatários e, conseqüentemente, beneficiários da paz não são apenas os israelitas e os judaítas, mas as nações. O rei, desprovido de armas, dirigir-se-á aos povos, muitos hostis a ele, não para cessar conflitos, mas prometendo-lhes שלום. Aqui se manifesta o caráter universal de seu reinado, tal como a extensão de seu domínio irá indicar (v.10d-10e).²⁹

A raiz שלם significa ficar ileso, conservar, restaurar, restituir, estar saudável e viver em paz. Percebe-se que, implicitamente, traz consigo o sentido de plenitude. Desse modo, a paz manifesta um estado pleno de ser e de bem-estar físico, emocional e espiritual.³⁰ A paz, portanto, em sua multifacetada semântica, expressa a autêntica prosperidade humana e, na literatura profética, é associada à destruição dos instrumentos de guerra (Is 2,2-4; 9,5-7; Mq 4,1-4).³¹ Essa vida plena referida pelo termo שלום é, para Westermann, a característica de uma comunidade saudável e, para ele, uma comunidade saudável é aquela que foi salva por YHWH. Com isso, שלום seria a forma de designar o sentido pleno do bem-estar oriundo da salvação oferecida por YHWH.³²

Gomez Pineda chama a atenção para a relação entre שלום e צדקה na Bíblia Hebraica, de modo que se pode dizer que não há paz sem justiça.³³ Isso se dá porque o bem-estar integral da comunidade só será atingido quando os seus membros, consigo mesmos, com os outros e com YHWH se relacionarem corretamente, tal como significa a raiz צדק. Viver segundo o conceito hebraico de צדקה ordena a sociedade segundo a vontade de YHWH e faz germinar e frutificar a שלום. Portanto, os atributos reais expressam uma condição *sine qua non* para que a paz anunciada seja consumada. Somente em meio a justos, salvos e humildes, pode-se edificar um mundo sem armas de guerra, no qual todos usufruam do שלום.

Por fim, o domínio do rei é descrito como “de mar a mar e do rio até os confins da terra” (v. 10d-10e). A expressão “de mar a mar” (v. 10d) pode ser compreendida a partir da cosmologia daquele período, que concebia a terra toda cercada por água. Assim, significa como de

²⁹ LEE, S. Y., An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10, p. 111-112.

³⁰ GÓMEZ PINEDA, L. A., Consecuencias prácticas de la שלום, p. 208-209.

³¹ CHESTER, A., The concept of peace in the Old Testament, p. 470-471.

³² WESTERMANN, C., Peace (shalom) in the Old Testament, p. 40-42.

³³ GÓMEZ PINEDA, L. A., Consecuencias prácticas de la שלום, p. 214-215.

um extremo ao outro e conota a universalidade do domínio do novo rei.³⁴ Klein sugere outra explicação para “de mar a mar” (v. 10d): essa expressão pode significar do Nilo ao Eufrates (cf. Gn 15,18) ou do mar Mediterrâneo ao mar Morto. Todavia, como ele mesmo conclui, o v. 10d-e não traz uma informação acerca das fronteiras geográficas do reinado, mas serve como um merismo ao descrever dois pontos extremos a fim de representar a totalidade da terra.³⁵

³⁴ REVENTLOW, H. G., *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, p. 156.

³⁵ KLEIN, G., *Zechariah*, pos. 402.

Capítulo V

Zc 9,11-17: a manifestação gloriosa do Senhor

Maria de Lourdes Corrêa Lima

1. Tradução

11a	Quanto a ti, pelo sangue de tua aliança, liberto teus prisioneiros da cisterna,
11b	na qual não há água.
12a	Voltai à fortaleza, ó prisioneiros da esperança!
12b	Hoje mesmo declaro:
12c	Em dobro te restituirei.
13a	Pois reteso para mim Judá,
13b	com arco armo Efraim.
13c	Suscitarei teus filhos, Sião, contra teus filhos, Javã;
13d	e te farei como espada de um valente.
14a	Então YHWH será visto sobre eles
14b	e sua seta sairá como raio.
14c	YHWH Elohim tocará o chofar
14d	e caminhará nas tormentas do sul.
15a	YHWH dos Exércitos os protegerá.
15b	Devorarão,
15c	submeterão pedras de funda,
15d	beberão,
15e	agitar-se-ão como pelo vinho
15f	e ficarão cheios como o aspersório, como cantos de um altar.
16a	YHWH seu Deus os salvará, naquele dia, como ovelhas de seu povo,
16b	pois, pedras de um diadema, refulgirão sobre sua terra.
17a	Pois que bens os seus!
17b	e que beleza a sua!
17c	O grão fará crescer os jovens
17d	e o mosto, as virgens.

2. Delimitação, unidade e estrutura

Apesar da variedade de suas afirmações, c. 9 apresenta um desenvolvimento coerente, uma vez que trata da restauração de Israel, com o juízo para as nações estrangeiras (vv. 1-8), à qual se segue o anúncio de um rei pacífico (vv. 9-10). Chega, assim, ao anúncio de retorno dos israelitas que aguardam libertação e da manifestação gloriosa do Senhor, uma lógica que integra num todo suas afirmações, na medida em que se inicia mencionando a restauração de Israel e se conclui referindo-se a seus habitantes (vv. 11-17).¹

De fato, os vv. 1-8, após mencionarem a aniquilação dos estrangeiros, afirmam a presença de YHWH junto a Judá, presença que garante sua libertação do jugo estrangeiro. Os vv. 9-10, continuando o mesmo tema, anunciam a vinda de uma nova autoridade para Jerusalém, a qual porá fim aos eventos bélicos e exercerá um domínio universal. Nos vv. 11-17, o discurso concentra-se na cidade de Jerusalém, metonímia para todo o povo de Judá, e sintetiza a ação de YHWH no estabelecimento de seu poder e sua manifestação contra os inimigos, em vista de salvar Israel. O uso da segunda pessoa feminina para o povo (v. 11a, como pronome pessoal; nos vv. 12c.13c, em forma de sufixo) e a menção de “Sião” (v. 13c) fazem um gancho com a “filha de Sião / de Jerusalém” (v. 9) e poderiam falar em favor de se considerar a unidade compreendendo também os vv. 9-10. Para a mesma visão apontaria o uso da partícula *וְ* no início do v. 11, que é um elemento de coesão em relação ao que precede. Todavia, há uma diferença significativa quanto ao alcance do anúncio: nos vv. 11-17, está presente uma perspectiva interna ao povo, mesmo se este é confrontado com Javã (v. 13c), enquanto nos vv. 9-10 a perspectiva é universal (v. 10). De outro lado, a restauração de Israel nos vv. 11-17 se dá pela libertação do cativo e pelo retorno à terra, através da intervenção de YHWH, diversa, portanto, da restauração mencionada nos vv. 1-8, que se refere somente ao domínio de povos vizinhos. Igualmente as imagens que ocorrem nos vv. 11-17 introduzem elementos de diferenciação entre estes e os versículos precedentes.²

¹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 87-88. 161-162.

² A sequência das formas verbais corrobora a distinção das perícopes. Pois, após vários segmentos em *weqatal* e *yiqtol* (v.10a-c), a frase inicial do v. 11, em *x-qatal*, serve para indicar um limite textual. O estudo de Del Barco conclui que as sentenças em *x-qatal* têm função semelhante às em *θ-qatal*, que, normalmente, marcam limites textuais (DEL BARCO, F.X.,

Estrutura

Distinguem-se no texto, com clareza, duas vozes que falam: nos vv. 11-13 fala YHWH; nos vv. 14-17 fala o profeta. Os referentes também se diferenciam: de “prisioneiros” (v. 11-12), Judá, Efraim, os filhos de Sião e os filhos de Javã (v. 13), passa-se a um genérico “eles” (vv. 14-16), que se distingue também da 2ª pessoa feminina utilizada nos versículos precedentes. Em seu início, a fala de Deus impede que ele seja mencionado explicitamente; aparece tão somente nas formas verbais de 1ª pessoa (vv. 11-13). Já nos vv. 14-17, é explícito o nome divino, que aparece quatro vezes: como “YHWH” (v. 14a.c), “YHWH dos exércitos” (v. 15a), “YHWH seu Deus” (v. 16a). YHWH é referido ainda, no v.14a, no sufixo pronominal de 3ª pessoa masculina singular. Uma vez que, nos vv. 14-17, a 3ª pessoa plural refere-se ao povo (identificado no v. 13 como Judá, Efraim, filhos de Sião), os sufixos pronominais no singular presentes no v. 17 provavelmente apontam para o mesmo referente do v. 14a, ou seja, YHWH.

Considerando quem fala no discurso, os referentes do mesmo e o modo de se referir a Deus, o texto se apresenta organizado em duas partes: vv. 1-13 e vv. 14-17. Mesmo se o v. 17 possa ser considerado conclusão do texto como um *todo*³ e, nesse sentido, distinguir-se dos vv. 14-16, pela coerência no uso do sufixo pronominal de 3ª pessoa do singular, que ocorre em 14b e 17, parece ser melhor considerá-lo dentro da segunda parte do texto e não o distinguir como uma seção à parte.

A primeira seção (vv. 11-13) se inicia com o anúncio de libertação de prisioneiros (v. 11ab), anúncio que rege toda essa primeira parte do texto. A partir do anúncio, justifica-se a exortação à volta (v. 12a), que abre novas perspectivas, transformando os “prisioneiros” do v. 11 em “prisioneiros da esperança” (v. 12a). Um segundo anúncio, em 12bc, serve como motivação para a exortação da linha anterior: Deus prepara uma recompensa para o povo. O יָּ que inicia o v. 13 dá uma dupla explicação de como isso se dará: Judá e Efraim serão guerreiros na mão de Deus (v. 13ab). Ligado a isso – e como consequência de o povo ser

Profecia y sintaxis, p. 230.228). Mesmo que o texto de Zacarias não se enquadre no pré-exílio, época a que se refere o estudo de Del Barco, pode-se esperar que não tenha havido uma mudança tal no uso do hebraico, no livro de Zacarias, que destoe fundamentalmente do hebraico pré-exílico.

³ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 174.

armado por Deus – é mencionada a ação do Senhor, que leva o povo a guerrear contra os gregos (v. 13c). Dando continuidade ao anúncio, o povo é comparado com uma arma de guerra (v. 13d).

A fala do profeta (vv. 14-17), que comenta o oráculo divino precedente, contém quatro declarações genéricas (vv. 14a.15a.16a.17ab) entremeadas com menções do agir de YHWH e suas consequências. O comentário do profeta se inicia com a primeira declaração: Deus será visto (v. 14a), seguida da menção de uma teofania (v. 14b-d). Após a segunda declaração – o Senhor protegerá o povo (v. 15a) –, é descrito o que o povo fará (v. 15b-e), concluindo-se com a indicação de como ficará. A frase do v. 15f é particularmente valorizada se considerada a sequência das formas verbais do versículo. Com efeito, surpreende a frase em *0-qatal* do v. 15e em meio a uma cadeia de *weqatal* (vv. 15a-d.f). A forma verbal parece ter aqui a função de antecedente de um ponto climático no versículo, pois fecha as ações do povo, as quais se distinguem da sentença do v. 15f, que, relatando o estado do povo, aparece como consequência das ações precedentes.

Vem então exposta a terceira declaração: YHWH salvará o povo (v. 16a). A menção da expressão *בַּיּוֹם הַהוּא* (“naquele dia”) neste segmento confirma o tom escatológico do texto. Já o v. 16b apresenta a consequência, para Israel, da salvação antes afirmada. Por fim, a quarta declaração genérica menciona os bens e a beleza de YHWH (v. 17ab). O uso do sufixo pronominal em 3ª pessoa singular, diferente do plural usado para o povo, de um lado, e o paralelismo das declarações genéricas anteriores (todas referidas a YHWH: vv. 14a.15a.16a), de outro, corroboram a leitura do v. 17 em referência a YHWH e não ao povo. Com um tom laudatório, o v. 17 fecha o texto.

Em termos de analogias, o v. 13 utiliza a metáfora do arco de guerra (v. 13a) e a comparação com a espada (v. 13d). A imagem do arco é completada no v. 14b, que menciona a “seta” (*חֵצֵי*), a qual é, pelo sufixo pronominal, relacionada a YHWH, transferindo, por conseguinte, para o Senhor, a imagem do arco de Judá/Efraim. A comparação desta imagem com o raio (*בָּרָק*) e a menção das tormentas (*סַעֲרוֹת*) no v. 14b.d, juntamente com o chofar (v. 14c), trazem à cena elementos teofânicos. De outro lado, após a referência a “seta”, continua o antropomorfismo, na medida em que o Senhor aparece como alguém que faz soar o chofar e que caminha em meio a tempestade (v. 14cd). Imagens retornam

também no v. 16, agora, porém, relacionadas ao povo: a imagem do rebanho e das pedras preciosas de um diadema. Comparações com o vinho como bebida embriagante e com o aspersório e cantos do altar ocorrem no v. 15ef.⁴

Há uma progressão nas declarações feitas sobre o agir do Senhor: parte-se de sua manifestação, menciona-se sua proteção (conexa à teofania em favor de Israel) para se chegar à salvação “naquele dia” e, finalmente, ao louvor devido a YHWH.

Em relação à primeira seção do texto (vv. 11-13), a segunda (vv. 14-17) explicita como Deus conduzirá a luta, mencionada no v. 13, dos filhos de Sião contra os filhos de Javã, com Judá e Efraim como seus instrumentos. Fica então fundamentado o anúncio inicial – a libertação dos prisioneiros – e seu retorno (vv. 11-12a) bem como o anúncio da restituição favorável que Deus prepara para Israel (v. 12c): a libertação, o retorno e a recompensa prometida por Deus conta com a ação dos filhos de Sião.

Em conclusão, assim se apresenta a estrutura do texto:

1ª seção: discurso de Deus, dirigido ao povo (vv. 11-13)

- anúncio de libertação de prisioneiros (v. 11ab)
- exortação ao retorno (v. 12a)
- motivação para o retorno: anúncio de recompensa (v. 12bc)
- explicação: Judá e Efraim serão guerreiros na mão de Deus (v. 13ab)
- finalidade: Deus levará o povo contra os gregos (v. 13cd)

2ª seção: comentário do profeta (vv. 14-17)

- *1ª declaração genérica:* a manifestação de YHWH (v. 14a)
 - teofania (v. 14b-d)
- *2ª declaração genérica:* YHWH protegerá o povo (v. 15a)
 - a força do agir de Deus no povo (v. 15b-f)
- *3ª declaração genérica:* YHWH salvará o povo (v. 16a)
 - explicação da salvação realizada por YHWH (v. 16b)
- *4ª declaração genérica:* louvor aos bens e à beleza de YHWH (v. 17ab)
 - conclusão (v. 17cd)

⁴ Neste, é usado recurso fonético de aliteração entre os termos *קִרְוָן* (aspersório) e *קִרְבָּן* (altar).

Com tal teor e dado o valor programático do anúncio de abertura – a libertação dos prisioneiros (v. 11a) –, o texto em seu conjunto se apresenta como um oráculo de salvação do tipo anúncio de salvação.⁵

3. Comentário exegético

3.1. O anúncio do Senhor: libertação e retorno (vv. 11-13)

O texto apoia toda a sua mensagem na palavra do Senhor que anuncia a libertação de pessoas que estão em situação de cativo. O verbo *piel* no *piel*, com o sentido de mandar embora, é utilizado, na Bíblia Hebraica, para a libertação de pessoas, de animais ou de algo que esteja em situação de aprisionamento.⁶ É usado inclusive no relato do êxodo (Ex 5,1-2). No texto de Zc 9,11, o sufixo de 2ª pessoa feminina singular do termo *prisioneiros*, que corresponde ao pronome pessoal de mesma pessoa do início do versículo e à menção de Sião no v. 13c, identifica-os com o povo de Israel, referido como Judá e Efraim no v. 13ab. A raiz *ligar, aprisionar*,⁷ é usada para os que foram aprisionados pelo rei de Babilônia (Is 14,17), os que foram levados para Babilônia após a queda de Jerusalém (Sl 107,10; Lm 3,34) ou ainda, em sentido metafórico, para os que estão no xeol (Jó 3,18). Como em Israel – e todo o Antigo Oriente Próximo – não se atesta a prática da prisão, da retirada da liberdade, como punição,⁸ a menção dos prisioneiros, aqui, coloca-se bem na situação do exílio babilônico, em que o povo não foi escravizado, mas, ao mesmo tempo, não possuía liberdade de locomoção para fora do local de exílio: era um povo dominado, desterrado e, com isso, socialmente inferior. Mesmo após o edito de Ciro, em 538 a.C., permaneceram muitos judeus na região de Babilônia, que, por uma ou outra razão, não voltaram para o território de Judá.⁹ A essas situações parece referir-se o texto.¹⁰

⁵ WESTERMANN, C., *The Way of Promise Through the Old Testament*, p. 203-209.

⁶ Por exemplo, em Gn 8,7-8.10.12; 42,4; 43,8; 49,21; Lv 14,7.53; Dt 15,12; Is 58,6; Jr 34,9.11.14. O sentido no *piel* é o de “soltar”, “deixar livre”, “fazer sair”. DELCOR, M.; Jenni, E., *שלח*, col. 1145.

⁷ FEINBERG, C.L., *שָׁרַר*, p. 102-104.

⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 140-141.

⁹ KLEIN, G.L., *Zacarias*, p. 305.

¹⁰ Diferentemente, Petersen considera que o texto se dirige aos que já estão na terra, sob o domínio persa, e que deveriam colaborar na reconstrução das muralhas de Jerusalém e

O local do cativeiro aparece, no v. 11, como uma cisterna (בור) sem água. É conhecido o costume de se colocar pessoas em cisternas como modo de aprisioná-las por um certo tempo (Is 24,22; Jr 37,15; 38,6). A utilização de tais recipientes para armazenar água, mantendo-a ali, traz para o texto a ideia de que os que ali são colocados não podem sair por si mesmos. Daí a necessidade de alguém que os liberte, os faça sair. O fato de estar sem água implica que não se está numa situação de morte; ilustra, sim, a ideia de aprisionamento e, conseqüentemente, a necessidade de libertação. Com isso, é imagem para o exílio ou para a situação penosa do povo sob o domínio persa.¹¹

Chama a atenção que os termos “prisioneiros” (Gn 39,20.22.24) e “cisterna”, bem como a expressão “sem água” (Gn 37,24),¹² ocorram na história de José do Egito. A relação com esta narrativa não é imediatamente clara: indicaria o ponto mais baixo da trajetória de José, ponto que precederia sua ascensão?¹³ Nesse caso, prepararia a salvação que será mencionada em Zc 9,16. De outra parte, Boda acentua outra dimensão da possível aproximação com Gênesis: a relação do povo de Judá (v. 13a) com Judá, filho de Jacó, proeminente no ciclo de José. É Judá que salva José da morte ao sugerir a seus irmãos que não o matassem, mas o vendessem (Gn 37,26-27); é ele que fala em nome de seus irmãos ao se deparar com José no Egito (Gn 43,3.8-9; 44,16,18-34). Nessa linha, como Judá vendeu José para a escravidão, agora teria papel especial na libertação dos prisioneiros no exílio.¹⁴

A base do agir de Deus é “o sangue de tua aliança” (דָּם־בְּרִיתֶךָ). Os termos “sangue” e “aliança” aparecem juntos ainda tão somente em Ex 24,3-8. A presença do sangue é um elemento importante no estabelecimento de uma aliança e está presente em seus rituais.¹⁵ A proximidade de nosso texto com Ex 24,3-8 e seu contexto imediato aparece ainda na presença do povo em ambos os textos, na menção do “ver” (ראה; Zc 9,14a; Ex 3,10), do comer e beber (Zc 9,15b.d; Ex 24,11), e das “ba-

povoar a cidade. Nesse caso, a “prisão” teria sentido metafórico (PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 61).

¹¹ KLEIN, G.L., *Zacarias*, p. 305.

¹² A expressão “sem água” (אין מים) ocorre, na Bíblia Hebraica, somente em Gn 37,24, Jr 38,6 e em Zc 9,11.

¹³ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 60-61.

¹⁴ BODA, M.J., *Zacarias*, p. 229.

¹⁵ WEINFELD, M., בְּרִית, col. 790-791.

cias” (מִזְרֵק), em Ex, do mesmo campo semântico de “aspersório” (מִזְרֵק), em Zc.¹⁶ A isso soma-se a menção do altar (מִזְבֵּחַ) em Zc 9,15f e em Ex 24,6. À frase “sangue da tua aliança”, de Zc 9, corresponde, em Ex 24,8, o “sangue da aliança que o Senhor fez convosco”. Dessa maneira, a expressão de Zc 9,11 coloca como fundamento para o agir divino a aliança uma vez estabelecida com o povo no Sinai. Celebrada com o povo já liberto da escravidão do Egito, agora é motivo de segurança para aqueles que se encontram aprisionados. A fidelidade de Deus, afirmada na aliança do Sinai, é garantia, também em tempos posteriores, de que o Senhor trará à sua terra os que estão no exílio.¹⁷

A exortação à volta, no v. 12a, dá continuidade ao anúncio de libertação e concretiza-o. O chamado é dirigido agora a um referente em 2ª pessoa do plural, que, embora diferente da 2ª pessoa do singular do v. 11, no contexto, todavia, diz respeito ao mesmo grupo. O verbo *וּשׁוּב*, ali utilizado, se tem o sentido espacial bem delimitado, é também frequentemente utilizado para a conversão.¹⁸ No contexto da época persa, o primeiro sentido parece ser aqui o primordial. Chama a atenção, todavia, que não é feita uma simples continuação do anúncio anterior, em forma indicativa (como seria “liberto ... e vós voltareis à fortaleza”), mas venha expressa, com a forma imperativa do verbo, uma exortação. Isso significa que a promessa feita no v. 11 deve encontrar uma correspondência por parte do povo. Dessa maneira, a dimensão espiritual, embora não claramente explícita, não precisa ser totalmente eliminada, tanto mais se é considerada a lembrança da aliança sinaítica no v. 11.

¹⁶ BODA, M.J., Zacarias, p. 231.

¹⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 139. Partindo de sua peculiar compreensão do termo *בְּרִית* como “determinação, compromisso”, E. Kutsch entende a expressão “sangue de tua aliança” como “sangue de teu compromisso” e, com isso, a relaciona, como o faz o Judaísmo pós-bíblico, a Gn 17,9-14, que apresenta a circuncisão como sinal de identidade do povo. Segundo o autor, em si o sufixo feminino no termo, no v. 11, poderia referir-se ao sangue (de animais sacrificados), no sentido de “teu compromisso de sangue”. Todavia, continua, preferível seria entendê-lo como referido ao termo *בְּרִית*, no sentido de “sangue do teu compromisso”. Conclui o autor que nem em Ex 24,3-8 nem em Zc 9,11 se trata de sangue da aliança, mas sim de “sangue do compromisso”: no Sinai, em relação aos mandamentos; em Zc 9,11, em relação à circuncisão, marcada pelo derramamento de sangue. Assim: KUTSCH, E., Das sog. “Bundesblut” in Ex XXIV 8 und Sach IX 11, p. 25-30. Seguimos aqui a compreensão de *בְּרִית*, no texto, como aliança, no sentido de um pacto entre duas partes, com compromissos mútuos (MENDENHALL, G.E.; HERION, G.A., Covenant, p. 1179).

¹⁸ GRAUPNER, A.; FABRY, H.-J., *וּשׁוּב* *šûb*, col. 1118-1176. Ainda o estudo clássico de HOLLADAY, W.L., The Root *Sûbh* in the Old Testament.

Não é identificado com precisão o local para o qual o povo deve retornar. O termo utilizado, **בְּצִרְוֹן**, é um *hápax legómenon* e deriva da raiz **בצר**, que tem o sentido de cortar, cercar,¹⁹ e é usada, no *qal*, em referência a uma cidade fortificada;²⁰ em Mq 2,12, é usado o substantivo **בְּצִרְהָה**, da mesma raiz, com o sentido de “lugar cercado, redil”. A partir desse uso, entende-se o termo, no texto em questão, como uma fortaleza ou uma cidade fortificada. O termo se adequa bem ao cenário da época persa,²¹ na qual foram estabelecidas fortalezas na região tradicional de Israel com a finalidade de frear as pretensões expansionistas gregas. Além disso, o estabelecimento de fortalezas daria ao império persa maior controle da região, evitando uma autonomia de Yehûd que pudesse levar à sua separação.²² Esd 7 e Ne 13 parecem corroborar o dado de que em Zc 9,12 o termo se referiria a Jerusalém, restaurada no século V; nessa época, Jerusalém estaria fortificada.²³ E isso tanto mais porque, em 12,5, os habitantes de Jerusalém são denominados de “força” ou “fortaleza” (**אַמְצָה**); mesmo que com vocábulos diversos, as passagens se interrelacionam pelo sentido. Simultaneamente, como o termo **בְּצִרְוֹן** pode indicar também um lugar para a guarda de ovelhas, seria possível considerá-lo como uma preparação tanto para o v. 16 como para os próximos capítulos do livro (c. 10 – 11), que se referem a ovelha(s) e pastore(es). De outra parte, o termo poderia ter sido escolhido por evocar foneticamente “Sião” (**צִיּוֹן**), mencionada em 9,9 e presente também no v. 13.²⁴

¹⁹ OSWALT, J.H., **בצר**, p. 205-206.

²⁰ BODA, M.J., Zacarias, p. 233, nota 218.

²¹ Sobre fortificações e propriedades na época persa, é útil o estudo de Kletter e Silverman. Os autores identificam resquícios de construções da época persa, em parte, como estruturas fortificadas que serviram a diversos escopos (sinalização, administração, apoio militar, guarnições e casernas). Em alguns casos poderiam ser consideradas fortalezas que serviriam como demonstração de poderio militar ou para armazenamento (KLETTER, R.; SILVERMAN, J.M., “Estates” or “forts” in Persian period Yehud?, p. 42–61).

²² MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 142-143. Segundo os autores, um dos motivos para a escolha do termo em vez de **מְבִצֵר** (“fortificação”) seria devido ao fato que este último indica mais propriamente cidades muradas ou muros de uma cidade (Nm 13,19; 32,17.26; Js 10,20), o que não se coadunaria com o tipo de fortalezas construídas pelos persas contra os gregos.

²³ BODA, M.J., Zacarias, p. 233.

²⁴ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 61; BODA, M.J., Zacarias, p. 233; MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 142.

Em virtude da perspectiva positiva que se abre com a exortação e a possibilidade real de retorno, os prisioneiros do v. 11, identificados com os exilados, são agora denominados “prisioneiros da esperança”.²⁵ Mesmo que os que retornam devam-se adaptar às novas estruturas sociais e políticas locais, é suposto que precisam também reforçar seus próprios aspectos religiosos.²⁶ Com isso, a “esperança” inclui a restauração plena da identidade do povo na própria terra. O tema da posse da terra evoca as promessas patriarcais.

A exortação à volta recebe forte motivação com a afirmação que segue: “Hoje mesmo declaro” (v. 12b). A expressão é enfática, pois o הַיּוֹם הַזֶּה (“hoje mesmo”) que a inicia reforça a esperança mencionada. E o particípio (הִיִּף *hifil*), intensificado pela expressão temporal, põe em relevo o momento presente. O anúncio é feito no presente, mas em vista de um futuro (o *yiqtol* da frase seguinte, v. 12c) e, assim, como que garante sua realização.

Tal anúncio dá continuidade à restauração anteriormente mencionada. A ideia de uma dupla restituição (v. 12c) aumenta a perspectiva salvífica.²⁷ Se a história de José é evocada já no início da perícopie, também aqui ela pode estar sendo aludida, uma vez que a ele, mesmo se não o primogênito, é destinada, em vista de seus dois filhos, Efraim e Manassés, uma herança maior do que a de seus irmãos (Gn 48,5).²⁸ Mais diretamente, porém, por trás de nosso texto parece estar o anúncio de Is 61,1-11: de fato, o profeta é enviado, dentre outras finalidades, para anunciar a libertação aos “prisioneiros” (אֲסוּרֵי יָרֵךְ) com uma dupla (מִשְׁנֵי־פָנָיִם) recompensa, termos que ocorrem tanto em Zc 9,11 como em Is 61,1.7. Se o texto de Is 61 tem relação com o ano jubilar (Lv 25,8-55),²⁹ a ideia de libertação após um longo período estaria sendo, aqui, evocada.

O v. 13 inicia a descrição de como se dará a ação de Deus anunciada no v. 12c. Deus agirá de quatro modos, conforme as ações marcadas

²⁵ Retorno do exílio e esperança estão unidos também, dentre outros textos, em Jr 31,17, o que demonstra a dimensão que adquiriu a volta à terra.

²⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 143.

²⁷ Nessa mesma linha, Jó recebe, ao final de seu drama, o dobro do que possuía no início (Jó 42,10). O termo pode significar o ordinal “segundo” ou ainda o “duplo” (Gn 43,15; Ex 16,5.22; Dt 15,18; Jr 16,18; 17,18) (ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 466; BODA, M.J., Zacarias, p. 234).

²⁸ BODA, M.J., Zacarias, p. 235.

²⁹ LIMA, M.L.C., O ano do jubileu, p. 96-99.

pelos quatro verbos do v. 13 (retesar, armar, suscitar, fazer). Mas sua ação se dará através de instrumentos: Judá, Efraim, os filhos de Sião (v. 13). Judá e Efraim são colocados como armas na mão de YHWH, para a execução de seu plano libertador, conforme indica o לְ (“para mim”) da primeira linha do versículo.

Por trás da referência a Judá e Efraim, entidades que representam o sul e o norte do território, está a imagem do arco de guerra. O verbo קָרַךְ, pouco frequente no sentido que tem aqui,³⁰ indica a ação de “pisar um extremo do arco para retesá-lo”; em geral, é acompanhado do termo חֲשִׁקָה,³¹ que, embora não mencionado junto com o verbo no v. 13a, ocorre imediatamente a seguir (v. 13b). Se Efraim é armado com o arco,³² mas Judá é “retesado”, este último poderia ser visto como arco na mão de Efraim.³³ Se tal leitura poderia dar azo à interpretação de uma supremacia de Efraim sobre Judá, haveria também a possibilidade de entender o texto a partir da concepção de Efraim como tribo particularmente potente (Dt 33,17; Gn 48,17-19) e como representante do Reino do Norte (Os 5,2-5; 6,4 *et passim*). No nosso texto, estaria sendo referida a totalidade do território de Israel, norte e sul, com a união dos dois num mesmo propósito guerreiro. Embora, na época persa, a denominação oficial da região não fosse a das tradições bíblicas, a menção das duas entidades, para os israelitas, relembraria uma longa história e, com isso, reafirmaria a identidade do povo e o auge de sua grandeza, na época davídico-salomônica. De outro lado, como, nos textos assírios, a expressão técnica traduzida por “armar” em Zc 9,13b é usada em relação ao rei,³⁴ é possível que aqui trouxesse em causa a ideia do governo

³⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 183. Alguns exemplos são 1Cr 5,18; Sl 7,13; 11,2; 37,14; Is 5,28; 21,15; Jr 51,3; Lm 2,4; 3,12.

³¹ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 183.

³² O uso do verbo מָלַךְ com o termo חֲשִׁקָה (“arco”), mesmo se incomum, é testemunhado em outros textos (2Rs 9,24: sentido de empunhar o arco) e parece tratar-se de uma construção de uso técnico, conforme testemunhado em textos assírios, com expressão cognata, referindo-se à preparação do arco para o lançamento da seta (MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 145-146). Paul encontra em expressões cognatas em textos acádicos a explicação para a construção gramatical do v. 13ab. A expressão *qašta mullû* equivaleria ao hebraico מָלַךְ חֲשִׁקָה. Em Zc 9,13, termo חֲשִׁקָה serviria a ambos os segmentos, como objeto dos dois verbos aí presentes (קָרַךְ e מָלַךְ) (PAUL, S.M., A Technical Expression from Archery in Zechariah IX 13a, p. 495-497).

³³ Boda prefere ver Judá como arco e Efraim como uma flecha colocada em suas mãos (BODA, M.J., Zacarias, p. 237).

³⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 145-146.

do rei mencionado em Zc 9,9-10, detalhando as ações que estariam ligadas a tal domínio. Dessa forma, se estabeleceria um paralelo entre a situação anunciada por Deus em Zc 9 e a força e poder de Israel nos tempos da monarquia sob Davi e Salomão.

O arco é frequentemente sinal de poder militar (Gn 21,20; Js 24,12; 1Sm 18,4; 2Sm 1,22; 1Rs 22,34). Muitas vezes empunhado por inimigos contra Israel (Jr 46,9; 50,14), aparece também como instrumento de punição de Israel por YHWH (Lm 2,4). Em Zc 9,13, contudo, ele é dirigido contra Javã, com Judá e Efraim como instrumentos de guerra na mão do Senhor. Apresenta-se, desse modo, uma significativa mudança de situação anunciada para o futuro do povo. Em selos e moedas do reino persa ocorrem representações dos reis empunhando arcos como sinal de seu *status* especial, seu poder político e militar.³⁵ Quando tais imagens se referiam a reis que acabaram de assumir o trono, indicavam a paz, a prosperidade e a estabilidade que então se estabeleceriam. Visto que também são representadas divindades com arcos, os reis eram, com isso, legitimados em seu poder, de modo a poderem exigir dos súditos total lealdade e, por conseguinte, agir contra os inimigos. Com isso, a metáfora de Zc 9,13, apresentando Deus como arqueiro, ganha novas conotações a partir do cenário persa: ele é vitorioso (v. 14), protege e salva seu povo (vv. 15-16), trazendo a Yehûd, no futuro, domínio sobre ameaças externas e, assim, paz e prosperidade.

Com nova nomenclatura aparecem Judá e Efraim a seguir: são os filhos de Sião. Agora, porém, ligados a outra comparação: a espada de um guerreiro (v. 13d). Todo o povo é suscitado por Deus contra os “filhos de Javã”.³⁶ O verbo עור com a preposição על pode indicar levantar ou incitar uma ação contra alguém.³⁷ Como é também usado para a ação de atirar lanças (2Sm 23,18; 1Cr 1,11) e para o estalar de um chicote (Is 10,26),³⁸ aqui poderia estar evocando outra arma. Desse modo, no

³⁵ Seguimos aqui BONFIGLIO, R.P., Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography, p. 509-510. 525-527.

³⁶ É possível entender o duplo uso do termo “filhos” como um modo de evocar o duplo “filha” (de Sião, de Jerusalém) de Zc 9,9, mesmo se aqui um dos termos é usado para um grupo estrangeiro. De outro lado, o termo בְּנֵי (“filhos”) poderia ter sido escolhido também como um jogo com אֲבָנִים (“pedras”), referência ao povo no v. 16b. Assim MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 147.

³⁷ Zc 13,7; MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 147; ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 552 (trata-se de עור II).

³⁸ BODA, M.J., Zacarias, p. 237.

conjunto do v. 13 teríamos várias armas: o arco e a flecha, a lança ou chicote e a espada. Armas de longo alcance e de enfrentamento corpo a corpo³⁹ e, portanto, complementares, demonstrando-se, desse modo, a grande capacidade bélica de que o povo será revestido enquanto operará em nome do Senhor, que suscita a guerra contra Javã.⁴⁰

A referência aos gregos⁴¹ não significa necessariamente que o texto se localiza na época grega, visto que o poder dos gregos era já considerável em meados do século V, sendo, inclusive, objeto de confronto por parte dos persas em suas tentativas de expansão. Os gregos detinham também grande poder econômico e militar ao menos desde o início do século VI.⁴² Entre 460 e 450, com a revolta dos sátrapas do Egito, os gregos viram aí uma oportunidade para controle de regiões dominadas pelos persas, de modo que eram vistos como ameaças, as quais poderiam também implicar instabilidade na região de Yehûd.⁴³ Sua influência poderia ser considerada perigosa, daí a oposição que lhe deveria ser feita por parte dos israelitas. Como Jl 4,6 menciona a venda aos jônios dos “filhos de Judá” e “filhos de Jerusalém”,⁴⁴ mesmo que em Zc não se fale de comércio é reiterada a periculosidade dos gregos e justificada sua visão como inimigos. Embora a ação dos judaítas corroborasse, nesse caso, os interesses persas, o texto de Zc, como tal, tem em vista a finalidade salvífica de Deus para com o seu povo.

3.2. O comentário do profeta: a manifestação salvífica do Senhor (vv. 14-17)

O v. 14 introduz linguagem teofânica. Inicia-se com a menção da aparição do Senhor, indicada com o verbo ראה no *nifal*, referindo-se, portanto, à experiência do povo⁴⁵. O “eles” deste segmento, que conti-

³⁹ BODA, M.J., Zacarias, p. 237.

⁴⁰ Também em Zc 13,7 é usado o mesmo verbo עור em relação a uma ação de YHWH, que conclama a “espada” para agir contra o pastor.

⁴¹ O nome “Javã” ocorre outras vezes na Bíblia Hebraica (Gn 10,2,4; 1Cr 1,5,7; Is 66,19; Ez 27,13,19; Dn 8,21; 10,20; 11,2; Jl 4,6) e indica os gregos.

⁴² PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 63.

⁴³ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 148.

⁴⁴ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 63. O autor aponta também o texto de Ez 27,13, que fala do comércio de escravos e objetos de bronze, por parte dos gregos, com a cidade de Tiro.

⁴⁵ A construção על + ראה é incomum na Bíblia Hebraica. Em Is 60,2 a preposição, nesta construção, tem o sentido de “sobre” (נִרְאָה עֲלֵיךָ כְבוֹדוֹ). Em Zc 9,14, o contexto bélico contra

nua nos seguintes, tem como referente os “filhos” de Sião (v. 13c), que, por sua vez, sintetizam Judá e Efraim mencionados precedentemente (v. 13ab)⁴⁶. Seguem-se três ações de Deus, sendo a primeira velada, por não trazer um verbo de ação com sujeito divino, mas sim uma oração que menciona a seta de YHWH (o que o pressupõe como agente: YHWH lança sua seta). Tais ações estão ligadas a três imagens: o Senhor como arqueiro (v. 14b); como aquele que toca o chofar (v. 14c); como aquele que caminha nas tormentas (v. 14d). A presença de Deus é, assim, alinhada à ideia de Deus guerreiro.

Por mencionar a “seta”, a primeira imagem liga-se à imagem do arco referida no v. 13. Arco e seta encontram-se ligados, nas concepções de povos do Antigo Oriente Próximo, a divindades;⁴⁷ de modo similar encontra-se aqui a imagem usada para YHWH (ainda, por exemplo: Nm 24,8; Dt 32,23.42; Sl 7,13-14). Se, no v. 13, Judá e Efraim são instrumentos do Senhor frente aos inimigos, o v. 14b reitera ser o povo de Israel instrumento de Deus na medida em que a seta lançada pelo arco é a seta do Senhor. A comparação com o raio conota o poder divino manifestado em fenômenos cósmicos, que servem como ilustração de sua grandiosidade. O fato de tratar-se de uma só seta, e não de muitas, sublinha a imponência da ação.⁴⁸

A segunda imagem, única no Antigo Testamento que apresenta YHWH tocando o chofar, continua a teofania, substituindo, em sua apresentação, o som do trovão.⁴⁹ São assim evidenciadas duas dimensões: a visual (no raio) e a sonora (no chofar / trovão). O chofar é usado em determinados momentos, em situação de culto (Lv 25,9; 1Rs 1,34; 2Rs 9,13; Jl 2,15; Sl 47,6 *et passim*) ou de guerra (Js 6,4-5.20; z 7,8.16; Os 5,8; 8,1 *et passim*). O fato de YHWH pessoalmente tocar o chofar, chamando para a batalha contra os gregos, mostra como toda a ação é

os “filhos de Javã”, expresso no v. 13, fala em favor de se ler aqui no mesmo sentido. Assim também MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 149.

⁴⁶ Com efeito, a 3ª pessoa do plural não se pode referir aos gregos, já que todo o v. 14, como os que o seguem, mostram a supremacia que Israel terá no confronto militar.

⁴⁷ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 666; PRITCHARD, J.B. (ed.), *The Ancient Near Eastern Pictures*, p. 486. 514. 531-532. 534. 536. De modo particular, imagens cósmicas utilizadas numa teofania encontram um paralelo nos mitos cananeus ligados a Baal (PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 64).

⁴⁸ Compare-se com a teofania de Hab 3, que, no v. 11, menciona o termo no plural (רִיבְוֹתַי, “tuas setas”).

⁴⁹ KLEIN, G.L., *Zacarias*, p. 308.

governada por ele, cabendo ao povo de Israel uma ação subordinada aos seus desígnios. O duplo nome do Senhor (יהוה אֱלֹהִים: YHWH Elohim) traz intensidade ao anúncio.⁵⁰

Como terceira imagem, aparece o Senhor (também com duplo nome, como no v. 14c) caminhando nas tormentas do sul. A imagem da “tormenta” (הַטְּרָף) não é frequente e ocorre 16 vezes na Bíblia Hebraica⁵¹. A direção “sul” refere-se ao Sinai, a Farã, Seir ou ainda Edom (Dt 33,2; Jz 5,5; Sl 68,9) e traz à tona tradições antigas⁵².

As três imagens deixam ressoar, em primeiro plano, a tradição ligada à teofania do Sinai (Ex 19,16.19; 20,18), que prepara a conclusão da aliança em Ex 24,3-8. A citação do sangue da aliança, em Zc 9,11a, vem assim complementada, de modo que a aliança entre YHWH e seu povo aparece como fator primordial para a ação de libertação dos “prisioneiros” e para a vitória sobre seus inimigos.

A segunda sentença declaratória (v. 15a) dá início a outra subseção na segunda parte do texto (vv. 14-17). À diferença do v. 14a, a ausência do ך no início da frase, juntamente com o epíteto de YHWH, coloca a afirmação do v. 15a em destaque: “O Senhor dos exércitos os protegerá”. Marca-se, assim, que Deus será vitorioso em seu agir em favor de Israel. A designação “dos exércitos” coaduna-se bem com o contexto guerreiro.

É usado aqui o verbo גָּן (proteger, defender)⁵³, pouco utilizado na Bíblia Hebraica, ocorrendo, além de no texto em questão, em Zc 12,8 e mais seis passagens.⁵⁴ Os termos גָּן e גִּנָּה, da mesma raiz, ao indicarem um jardim e, portanto, um lugar protegido e bem cuidado, dão, de modo plástico, a conotação do verbo. Da mesma raiz é o termo גִּנָּז (escudo), que igualmente ilustra o sentido da frase do v. 15a e se adequa bem

⁵⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 151.

⁵¹ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1001-1002 (הַטְּרָף). Ocorre, dentre outros textos, em 2Rs 2,1.11 (Elias é arrebatado numa tormenta), na visão de Ez 1,4 (tormenta ligada aqui ao norte), no início dos discursos divinos, no livro de Jó (Jó 38,1; 40,6). O termo aparentado, טָפַר, de mesmo significado, ocorre 8 vezes (Sl 55,9; 83,16; Jr 23,19; 25,32; 30,23; Am 1,14; Jn 1,4.12).

⁵² MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 152; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 64.

⁵³ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 163.

⁵⁴ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 330. Os textos são: 2Rs 19,34; 20,6; Is 31,5 [2 vezes]; 37,35; 38,6, sendo os textos de 2Rs paralelo aos textos de Is 37,35 e 38,6.

ao contexto bélico e às armas mencionadas precedentemente. Particularmente importantes, no contexto da perícopa, são os textos de Isaías (Is 31,5; 37,26; 38,6), em que o verbo é referido à proteção que Deus dá a Jerusalém.⁵⁵ A teofania, explicitada no v. 14, tem, desse modo, a finalidade de proteger Israel.

A partir de tal defesa, são descritos os efeitos do agir de Deus, contra os inimigos através das ações de Israel no futuro (*yiqtol* do v. 15b-e). Segundo os sinais massoréticos, as duas primeiras ações estão, unidas, na medida em que sobre a expressão אֲבָנֵי־קֶלֶעַ (pedras de funda, v. 15c) é colocado um *záqef qaton*, distinguindo-se, assim, das outras duas ações mencionadas a seguir (v. 15d-e). Considerando o contexto próximo, a primeira ação, “devorar” (אכל, v. 15b), pode ser uma construção elíptica para falar de destruição pelo fogo,⁵⁶ como ocorre em 9,4, ou de massacres numa batalha⁵⁷. O verbo כָּבַשׁ, por sua vez, possui o sentido de “pisar”, integrando, com isso, a conotação de “submeter”.⁵⁸ O verbo indica muitas vezes prepotência, numa relação de hostilidade e coerção (Nm 32,22.29; s 18,1; 2Sm 8,11; Est 7,8).⁵⁹ É, com isso, um verbo utilizado para expressar poder, incluindo situações de guerra.⁶⁰ De outro lado, é mencionada uma arma – as “pedras de funda” –, importante instrumento de guerra.⁶¹ No contexto, refere-se aos inimigos que serão dominados. Entende-se, portanto, que haja aqui uma sinédoque para os arremessadores de pedras: eles serão submetidos.⁶² O contexto bélico é, assim, explicitado.

Os dois segmentos v. 15d-e, de sua parte, interligam-se pela implícita referência a um líquido, sendo mencionado, no v. 15e, o vinho. Agitação referida a vinho evoca, com naturalidade, a embriaguez, mas, aqui, pode estar incluída a ideia de tumulto,⁶³ que se adequaria

⁵⁵ FREEDMAN, D.N.; O’CONNOR, P., מִגֵּן, col. 647.

⁵⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 153.

⁵⁷ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 65. Assim, por exemplo, Jr 46,10, que menciona a espada que devora e bebe sangue.

⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 350.

⁵⁹ OSWALT, J.N., כָּבַשׁ, p. 702.

⁶⁰ WAGNER, S., כָּבַשׁ, col. 58.

⁶¹ KLEIN, G.L., Zacarias, p. 310.

⁶² MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 153. O autor cita 2Sm 1,27 como um caso semelhante de sinédoque. De outro lado, aceita como possível a existência, originalmente, de um ׀ antes de אֲבָנֵי־קֶלֶעַ, que teria caído por haplografia (o ׀ ocorre também em no v. 15f); ou então explica a inexistência da partícula comparativa devido ao estilo poético.

⁶³ O verbo הִמְחֵהּ indica forte agitação e comoção; pode significar também fazer ruído, enfurecer-se, fazer tumulto (WEBER, C.P., הִמְחֵהּ, p. 361).

bem ao contexto de batalha. Nesse caso, o vinho serve como comparação. É conhecida a relação entre beber, embriagar-se e sangue no Antigo Testamento: em Dt 32,42, as flechas de YHWH ficam embriagadas de sangue; em Is 34,5-6, a espada fica inebriada; em Jr 46,10, a espada devora e bebe sangue; em Ez 39,17-19 igualmente se menciona o beber o sangue dos inimigos. Esclarece-se, assim, o sentido dos dois segmentos: dizem respeito à vitória num confronto militar. Simultaneamente, evoca-se o “sangue da aliança” mencionado na abertura do texto (v. 11a).

Fechando a descrição das ações que ilustram a proteção de Deus para com seu povo em meio a uma batalha, o verbo מָלַא, aqui em sentido intransitivo,⁶⁴ introduz, com duas comparações, o resultado, no próprio povo, das ações anteriores: “ficarão cheios como o aspersório, como cantos do altar”. São mencionados dois elementos cúlticos. O primeiro, מַזְרֵק, é um utensílio utilizado para a aspersão do povo (uma bacia)⁶⁵ e também um recipiente que recolhe o sangue de sacrifícios animais (Ex 27,3; 38,3; Nm 4,14). O segundo, מִזְבֵּחַ, indica um altar, de diversos tipos (para holocaustos, para incenso, por exemplo), sendo utilizado para o altar de Jerusalém (Ex 30,27; 39,28.30.38; 1Rs 7,48; Ez 9,2).⁶⁶ Os “cantos” aí mencionados (זָוִית) ocorrem ainda tão somente no Sl 144,12, onde indicam as colunas de uma construção; em Ex 27,2; 38,3, em contrapartida, ocorre o termo מִזְבֵּחַ, que deve significar o mesmo objeto de Zc 9,15 em referência ao altar.⁶⁷ Nova relação com o “sangue da aliança” do v. 11a parece estar sendo evocada aqui, na medida em que relembra a cerimônia de Ex 24,3-8, que refere o sangue dos animais recolhidos em bacias (בָּאִיִּם) e aspergido sobre o povo.

O v. 16 abre-se com uma nova declaração sobre a ação de YHWH, que funciona como ponto culminante em relação às declarações precedentes: a menção da teofania (v. 14a) e a segurança da proteção do Senhor (v. 15a) alcançam a declaração máxima na garantia de salvação (v. 16a). Novamente é evocada a aliança, na referência a YHWH como “seu Deus”. Todavia, à diferença dos versículos anteriores, fica explícita, aqui, a dimensão escatológica, que, embora só mencionada

⁶⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 426.

⁶⁵ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 416: Ex 27,3; 38,3; Nm 7,13; 1Rs 7,50; 2Rs 12,14; 25,15; Jr 52,18-19; 2Cr 4,11.

⁶⁶ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español, p. 415.

⁶⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 155.

neste ponto, dá o tom de toda a perícope. A expressão בְּיָוֶם הַהוּא, de fato, aponta para o futuro e, dado o teor do texto, desde o seu início, trata-se de um futuro garantido por Deus, numa perspectiva supereminente e que se estabelecerá definitivamente.⁶⁸ A salvação aí tematizada, obra de Deus, mesmo se através de agentes humanos, sintetiza todas as afirmações feitas no texto até este ponto e que dizem respeito à restauração do povo. Simultaneamente, tal afirmação põe em relevo a ação prévia de Deus em tudo o que a perícope reporta, na medida em que a forma *qatal* do v. 11a, que abre o texto, surge como antecedente das diversas frases em *yiqtol* e *weqatal* dos versículos seguintes.

A comparação do povo com um rebanho é comum no Antigo Testamento (2Sm 24,17; Jr 23,1-3; Ez 24,5; 36,37-38 *et passim*) e será importante nos capítulos subsequentes de Zacarias (Zc 10,2; 11,4.7.11.17; 13,7). Particularmente significativo, dentro do horizonte conceitual do v. 16a, é o texto de Ez 36,38, segundo qual o povo é como rebanho que habita cidades devastadas após sua reconstrução; indica-se, desse modo, o grande crescimento da população⁶⁹ e a situação de paz social que isso implica. Também em Zc 9,16a está suposta a concepção de YHWH como pastor de seu povo, de forma que é reafirmada a obra de Deus na salvação futura, realizada pela condução do povo por YHWH.⁷⁰

A frase explicativa que segue contém a metáfora das pedras preciosas, que interpreta a comparação com o rebanho. Trata-se de pedras colocadas num diadema, coroa ou turbante (אֲבִרְיִי־נֶזֶר), objetos usados por pessoas com especiais funções no povo, particularmente sacerdotes e reis.⁷¹ Colocadas sobre tais objetos, dão-lhes especial brilho. No texto, porém, tais pedrarias representam o povo todo. Esse sentido aparece também em Is 62,3, no qual o povo é uma coroa resplandecente na mão de YHWH; já em Ex 28,9-12; 28,15-21, as tribos de Israel são simbo-

⁶⁸ Sobre o conceito de escatologia nos escritos proféticos: LIMA, M.L.C., *Escatologia profética*, p. 61-70. A forma verbal *weqatal* corrobora a ideia de futuro com conotação de garantia de sua realização.

⁶⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 157. O autor entende a sequência dos termos (קָצְאוּ עַמּוֹ) em Zc 9,16a não como uma cadeia constructa, mas como uma frase nominal com o sentido: “como ovelhas (é) seu povo”.

⁷⁰ Bastante frequente é a apresentação de YHWH como pastor (Sl 77,20; 7,52; Ez 34,12 *et passim*) (PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 66).

⁷¹ Como o sacerdote (Ex 29,6; Lv 8,9) e o rei (2Sm 1,10; 2Rs 11,12; Sl 89,20). MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 158; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 66; SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 667.

lizadas por pedras preciosas colocadas na veste do sacerdote. É enfatizada, dessa maneira, a preciosidade e beleza daqueles que habitarão a “terra”. Referida com o termo $\eta\eta\eta\eta$, indica, com mais precisão, o território de Israel como terra de agricultura. Ao mesmo tempo, tendo o termo um sufixo pronominal, enfatiza-se a terra como dom de Deus ao povo – pois é a “sua terra” ($\eta\eta\eta\eta$), isto é, do Senhor.

Toda a apresentação do futuro escatológico culmina nas exclamações do v. 17. Uma vez que são usados aqui sufixos de 3ª pessoa masculina singular, sufixo que, na sequência dos vv. 14-16, se refere a YHWH, fica claro que as duas exclamações dizem respeito ao Senhor.⁷² Indiretamente louva-se a Deus, e por dois motivos. Primeiramente pelos bens que ele traz,⁷³ aqui expresso com a abundância dos campos (grão; mosto) e multiplicação da população (jovens; virgens, v. 17cd). De outra parte, por se apresentar como palavras finais de toda a perícope, o louvor aos bens inclui também a manifestação do Senhor (v. 14), a sua proteção (v. 15a), com a consequente dominação dos filhos de Javã (vv. 13.15b-f) e a salvação do povo (v. 16a), feitos que realizam a libertação anunciada no v. 11.

Em segundo lugar, louva-se sua beleza, manifestada na beleza do povo como pedras de um diadema habitando a terra do Senhor (v. 16b). Com isso, cumpre-se a promessa da restituição superabundante (v. 12bc), que permite ao povo ter a esperança de retornar (v. 12a).

⁷² Igualmente Sweeney refere as exclamações a Deus (SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 668). Por outro lado, há quem interprete o versículo em referência ao povo (MEYERS, C. L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 160-161). Já Petersen o entende em relação ao “dia” ou então ao povo em sentido coletivo (e por isso o sufixo singular) (PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 67).

⁷³ O substantivo $\eta\eta$ é usado em sentido bastante amplo: pode designar bens materiais (Gn 24,10; 45,18.20.23; Os 3,5), mas também é encontrado com sentido de bondade (Ex 33,19; Is 65,14; Sl 25,7) e beleza (Os 10,11): BOWLING, A., *tüb*, p. 566.

Capítulo VI

Zc 10,1-12: o juízo sobre os maus pastores e a conseqüente reunião e fortalecimento do povo

*Fábio da Silveira Siqueira
Wagner de Sousa Andrioni*

1. Tradução

1a	Pedi ¹ a YHWH chuva no tempo da chuva tardia.
1b	YHWH [é] quem faz os relâmpagos
1c	e a chuva abundante lhes dará;
1d	a cada ² um a erva do campo.
2a	Porque os <i>terafim</i> falam iniquidade,
2b	os adivinhos têm visões enganadoras
2c	e falam sonhos vazios; ³
2d	em vão consolam.
2e	Por isso, vagam como um rebanho,
2f	afligem-se,
2g	porque não há pastor.
3a	Contra os pastores acendeu-se minha ira
3b	e os bodes visitarei.
3c	Sim! Visita YHWH dos Exércitos o seu rebanho, a casa de Judá.
3d	Fará ⁴ deles como cavalo do seu esplendor na guerra.

¹ Petersen compreende, ao contrário do que faz a maioria dos exegetas, que aqui se trata de um *qatal* de 3ª pessoa masculina plural e não um imperativo. A partir dessa compreensão da forma verbal, ele traduz alguns segmentos do v. 1 e todo o v. 2 no eixo do passado. PETERSEN. D. L., Zechariah 9 – 14 and Malachi, p. 68-69.

² Para o sentido da expressão שִׁנְיָ ver KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 44.

³ Embora se tenha considerado o termo “adivinhos” de 2b como sendo o sujeito também de 2c, há outra possibilidade de tradução: “os sonhos falam mentira/o que é vazio”. Tal forma de se traduzir o texto teria a vantagem de conservar o paralelismo entre os três segmentos; a que se adotou nesse trabalho, todavia, segue tanto a acentuação massorética que parece conectar o termo “sonhos” ao termo “vazio”, quanto a indicação de alguns autores: ALONSO SCHOKEL, A., Dicionário Bíblico Português-Hebraico, p. 222-223; McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1176-1177.

⁴ Essa raiz verbal pode ser traduzida como “pôr, colocar, depositar, erigir” etc. Contudo,

4a	Dele [sairá] uma pedra angular;
4b	dele, uma estaca;
4c	dele, um arco de guerra;
4d	dele sairá todo comandante, ao mesmo tempo.
5a	Serão como valentes que pisam na lama das ruas na guerra
5b	e combaterão,
5c	porque YHWH [estará] com eles.
5d	Mas se envergonharão os que montam cavalos.
6a	Fortalecerei a casa de Judá
6b	e a casa de José salvarei;
6c	e os farei voltar,
6d	porque tenho compaixão deles.
6e	Serão
6f	como se não os tivesse rejeitado,
6g	pois eu sou YHWH seu Deus,
6h	e lhes responderei.
7a	Será Efraim como um valente
7b	e se alegrará o coração dele como pelo vinho.
7c	Seus filhos verão
7d	e se alegrarão;
7e	se rejubilará o coração deles em YHWH.
8a	Assobiarei para eles
8b	e os reunirei,
8c	pois os terei libertado.
8d	Serão muitos,
8e	assim como eram muitos.
9a	Eu os sementarei entre os povos
9b	e nas terras longínquas se lembrarão de mim.
9c	Viverão com seus filhos
9d	e voltarão.
10a	Eu os farei voltar da terra do Egito
10b	e da Assíria os reunirei.

deve-se observar o modo como ela se relaciona com os complementos. Algumas vezes ela pode significar “fazer de X, Y”, como é o caso aqui. ALONSO SCHOKEL, A., Dicionário Bíblico Português-Hebraico, p. 639.

10c	E para a terra de Galaad e do Líbano os trarei,
10d	mas não será suficiente para eles.
11a	Atravessará ⁵ pelo mar de angústia,
11b	golpeará, no mar, as ondas,
11c	e secar-se-ão todas as profundezas do Nilo.
11d	Será derrubado o orgulho da Assíria
11e	e o cetro do Egito desaparecerá.
12a	Fortalecê-los-ei em YHWH,
12b	e em seu nome caminharão,
12c	oráculo de YHWH.

Notas à tradução

V. 1a: O uso da preposição ׀ se dá em virtude do verbo que, com o sentido de pedir, costuma ser utilizado unindo-se tal preposição à pessoa a quem se pede algo.⁶

V. 2b: O termo יִקְרֹץ pode desempenhar a função de substantivo, adjetivo ou advérbio.⁷ Caso se optasse por traduzir a raiz יִקְרֹץ “ver”, poder-se-ia traduzir יִקְרֹץ por “mentira”, ficando a expressão “veem mentiras”. Como se traduziu o verbo da frase por “ter visão”, parece que “enganadoras” soa melhor, tratando יִקְרֹץ como um adjetivo que concordaria com o plural “visões” suposto pela raiz verbal.

V. 2: Nota-se neste versículo uma sucessão de formas verbais em *qatal* e *yiqtol*: 2a: *qatal*; 2b: *qatal*; 2c: *yiqtol*; 2d: *yiqtol*; 2e: *qatal*; 2f: *yiqtol*. Todas as sentenças foram traduzidas pelo presente do indicativo com base no que afirma Niccacci. Para este autor, o *yiqtol* é uma forma “omnitemporal”, quando utilizado na poesia bíblica. Ele dá vários exemplos de como os pares *yiqtol* e *qatal* aparecem na poesia com o mesmo valor temporal (Os 5,5; Sl 38,12; Sl 93,3).⁸ Nos diversos segmentos do v. 2 não parece haver uma variação temporal, pois o texto parece ser uma descrição da situação do povo.

⁵ Compreende-se, aqui, que YHWH seja o sujeito oculto dessa oração. A raiz עבר no *qal*, com sentido de “passar, atravessar” é utilizada no livro do Êxodo tendo YHWH como sujeito: Ex 12,12.23. McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1185. Note-se que, nos versículos anteriores, o povo vem sempre referido no plural.

⁶ ALONSO SCHÖKEL, A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 652.

⁷ ALONSO SCHÖKEL, A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 692.

⁸ NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 174-175.

V. 2c: O termo אִשָּׁן significa “nulidade, nada, vazio, engano” e só ocorre, na Bíblia Hebraica, no singular. Contudo, assume sentido plural em algumas passagens, como em Ez 13,9.

V. 3a: Ainda que a raiz הרה signifique, em primeiro lugar, “encolerizar-se”, é possível também traduzi-la por “acender-se”, quando está unida ao termo “ira”.⁹

V. 3b: O verbo פקד pode ser regido pela preposição על (Jr 51,47). Contudo, esta não aparece na tradução em virtude da regência do verbo visitar em português.¹⁰

V. 3c: A partícula כִּי poderia ser compreendida, neste segmento, com sentido “asseverativo”. Depois da fala de YHWH em 3a e 3b afirmando que “visitará” o seu povo, o texto volta a falar de YHWH em terceira pessoa, e o profeta parece asseverar que a promessa de YHWH é segura: *Sim! De fato!*¹¹

V. 4a: Supõe-se um zeugma nos segmentos 4a.4b e 4c em relação ao verbo אָצַף.

V. 7a: O verbo está no plural, mas o sentido é singular. O plural em hebraico se justifica pela referência a uma coletividade.

V. 8c: É proposta como possibilidade a tradução pelo futuro do presente do indicativo composto porque, em português, semanticamente ele significa uma ação que será realizada no futuro antes de outra ação. Parece que a ideia aqui não é que a libertação já aconteceu, o que seria bem indicado pelo pretérito. O que se transmite é a ideia de uma libertação futura em vista da reunião do povo por YHWH; por isso a libertação indicada com *qatal* e a reunião com *yiqtol*. Note-se a tradução proposta por McComiskey¹²: *for I shall have redeemed them...* Segundo ele, a escolha pelo futuro do pretérito em inglês se deu para preservar a ideia expressa pelo *qatal*, de uma ação completa, ocorrida, no entanto, no futuro, que é o âmbito temporal sugerido pelas outras formas verbais presentes no contexto da frase.

⁹ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 351.

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL, A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 545; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 2, p. 957.

¹¹ ALONSO SCHÖKEL, A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 312.

¹² MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1183.

V. 9c: A tradução de כִּי como sendo a preposição “com” é também proposta por alguns comentadores do livro de Zacarias.¹³

V. 10d: Há quem sugira a inserção de um objeto direto para o verbo אָצַק (ainda que o coloque entre parêntesis);¹⁴ McComiskey afirma que aqui há uma elipse e que deve ser preenchida com a expressão “enough room”, como aliás faz a Vulgata “*et non invenietur eis locus*”.¹⁵ Contudo, Koehler e Baumgartner oferecem outra possibilidade de tradução, que suprime a necessidade da inserção de um objeto. Sua proposta de tradução para o segmento, seguida neste trabalho, é a seguinte: “*it is sufficient / not sufficient for*”.¹⁶

V. 11a: Em nenhuma das duas ocorrências, 11a e 11b, o termo “mar” forma uma cadeia constructa. McComiskey afirma: “This construction defines the sea more properly as affliction and excludes several senses that the construct relationship may convey. We should not, for example, regard the affliction as vast as the sea. Rather, he will pass through the sea – that is, affliction – or pass through affliction as through the sea.”¹⁷ Sentido: Atravessará através do mar, [isto é, da] angústia. Bathélemy sugere a seguinte tradução que foi parcialmente seguida na tradução apresentada neste trabalho: “Und wenn sie in Angst durchs Meer gehen”.¹⁸

2. Delimitação, unidade e estrutura

Há amplo consenso entre os comentadores acerca da delimitação de Zc 10. Isso advém de marcadores usuais de início e de fim para um discurso, comprovado pela fácil distinção do contexto literário anterior e posterior.¹⁹

¹³ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1182; WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 173.

¹⁴ WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 173.

¹⁵ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1184-1185.

¹⁶ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 620.

¹⁷ Em tradução: “Essa construção define o mar mais propriamente como aflição e exclui vários sentidos que a cadeia constructa pode transmitir. Não devemos, por exemplo, considerar a aflição tão vasta quanto o mar. Em vez disso, ele atravessará o mar — isto é, a aflição — ou atravessará a aflição como se fosse o mar.” McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1185.

¹⁸ Em tradução: “e quando atravessam o mar com medo.” BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, p. 986.

¹⁹ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1176; SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 668; WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 174.

A perícopese inicia com a forma verbal *שְׁאַלְוּ*, imperativo da raiz *שאל*. Trata-se de uma ordem direta para todo o povo e, ainda que se usem, no início do capítulo 10, expressões ligadas às manifestações meteorológicas, essas diferem das que se encontram em Zc 9. À guisa de exemplo, cita-se o termo algumas vezes traduzido como “tempestade” em Zc 9,14 – *סְעָרָה*. Em Zc 10, os termos e expressões imediatamente citados são “chuva” (*מָטָר*); “chuva tardia” (*מִלְקוֹשׁ*); “relâmpagos” (*קִדְוִיִּים*) e “chuva abundante” (*מִטְרֵי-נֶשֶׁם*) – nunca o termo *סְעָרָה*. Também não se trata da imagem de YHWH que vem na tempestade, como a encontrada em Zc 9, mas sim uma ordem para que se reconheça que é Ele o doador da chuva e da abundância dos campos.

No último segmento da perícopese, v.12c, aparece a fórmula do mensageiro, o que marca com clareza o fim de todo o oráculo contido nos vv.1–12 do capítulo 10. O primeiro versículo do capítulo 11 inicia-se com outro imperativo, *פָּתַח*, da raiz verbal *פתח*. Além disso, há uma mudança temática: Zc 11 abre-se com uma perspectiva de juízo sobre o Líbano. Tal país é citado em Zc 10,10, mas a mensagem é outra: trata-se da entrada de Israel nesse país que, todavia, não será suficiente para eles. O texto parece, pois, chegar ao seu repouso natural em Zc 10,12.

A coerência e coesão do texto aparecem tanto do ponto de vista temático quanto linguístico. Do ponto de vista temático, o texto se abre com uma ordem para que se reconheça em YHWH o autêntico doador da chuva e da abundância dos campos e que o povo coloque nele, e não nos falsos adivinhos, a sua confiança. Logo em seguida, destaca-se que a culpa pelo fato de o povo colocar no que é vazio a sua esperança está sobre os pastores, contra os quais o profeta anuncia o juízo. O juízo consiste na “visita” de YHWH. Uma mesma raiz verbal – a raiz “visitar” – é utilizada tanto para indicar a “visita” de juízo de YHWH contra os maus pastores, quanto sua “visita” salvífica, fazendo seu povo retornar, reunindo-os e fazendo-os crescer. Tendo crescido, serão espalhados inclusive no meio das terras de seus antigos inimigos, que serão derrotados. Mesmo esses novos locais onde o povo for “semeado” não será suficiente para eles. Percebe-se, assim, um encadeamento nas diversas partes do texto.

Do ponto de vista linguístico, há termos que se repetem e fazem gancho entre os diversos momentos do falar profético. Um exemplo é o termo “pastor”, presente no final do v. 2 e no início do v. 3. Outro, já

citado acima, é o verbo “visitar” (פָּקַד), que serve tanto para proclamar o juízo contra os maus pastores quanto para anunciar a visita salvífica de YHWH. Também dá unidade ao texto o tipo de vocabulário encontrado em cada uma de suas partes: as indicações de fenômenos climáticos nos vv. 1-2; o linguajar bélico nos vv. 3-5; os termos utilizados para indicar tanto a compaixão de YHWH quanto o fortalecimento do povo nos vv. 6-7; a sequência – libertar, reunir, fazer crescer, semear – nos vv. 8-10. Por fim, a raiz גבר é retomada no v. 12, fazendo a ligação do conjunto dos versículos, tanto daqueles onde ela aparece no substantivo “guerreiro/valente” (vv. 5-8), quanto onde aparece como verbo (vv. 6.12). Sua retomada é importante, porque o fortalecimento do povo é um tema central neste capítulo, pois será isso que YHWH fará quando da sua visita: punirá os maus pastores e fortalecerá a casa de Judá e a casa de José (Efraim).

Estrutura

O texto começa com uma oração verbal (1a) contendo o imperativo da raiz אָשׁא, seguida por duas orações nominas (1b; 1d) e uma oração nominal complexa (1c). O v. 1 é marcado por termos e expressões ligados ao campo semântico da natureza e, particularmente, fenômenos de ordem meteorológica: chuva (מָטָר); chuva tardia (מִלְקוֹשׁ); relâmpagos (עֲרִיזִים); chuva abundante (וּמְטַר-גָּשָׁם); erva do campo (עֵשֶׂב בַּשָּׂדֶה). Como a raiz אָשׁא é utilizado também em contextos mânticos²⁰ (Ez 21,26; Os 4,12), parece verossímil afirmar que o v. 1 se conecta ao v. 2, introduzindo o capítulo. O uso da partícula כִּי com valor causal em 2a é mais um elemento que serve para corroborar tal informação.

Em 2a são feitas quatro afirmações: os *terafim* falam mentira (2a); os adivinhos têm visões enganadoras (2b); os adivinhos proclamam sonhos vazios (2c); consolam em vão (2d). As quatro afirmações formam um conjunto de oração nominas complexas, possuindo verbo finito, mas tendo substantivos como elementos que se destacam na frase, aparecendo logo depois dos conectivos ou em posição 1. Os segmentos 2a e 2b possuem formas verbais em *qatal*, enquanto em 2c e 2d aparece o *yiqtol*. A mudança da forma verbal aqui, como já indicado na tradução, não parece indicar mudança na perspectiva temporal, mas pode fazer

²⁰ GERLEMAN, G., אָשׁא, p. 1060.

parte do estilo da poesia hebraica. Note-se que, nos segmentos em *yiqtol*, as formas verbais aparecem como último elemento da frase, o que não acontece nos segmentos em *qatal*.

O vocabulário de 2a-2d é predominantemente ligado ao campo semântico dos fenômenos mânticos: *terafim* (תְּרָפִים); adivinhos (הַקְּוֹמִים); sonhos [que trazem premonições] (חֲלֹמוֹת); ter visão (חִזָּה); falar [com sentido de predizer] (דָּבַר).²¹ Enquanto os segmentos 2a-2c fazem afirmações sobre a falsidade dos fenômenos mânticos por meio da utilização de termos como “mentira/iniquidade” (אָוֶן), “mentira/engano/enganador” (רֶשָׁע); “vazio/engano” (אֶשֶׁן), em 2d uma última afirmação parece referir-se ao conjunto do que veio referido antes, classificando tudo como הַבָּל. Deve-se notar, ainda, como o conjunto 2a-2c é emoldurado pela raiz דָּבַר *piel* que aparece tanto no início como no fim desse conjunto de segmentos.

Com duas orações verbais e uma oração nominal encerra-se o v. 2. Este se conecta com o que veio antes por meio da expressão עַל־כֵּן (que possui valor explicativo) e, com o que vem depois, por meio do vocabulário empregado. A situação do povo diante de previsões mentirosas vem descrita por meio da imagem pastoril, que, começando em 2e, segue até 3c. Tal imagem vem expressa através dos termos “rebanho” (צֹאן) e “pastor” (רֹעֶה). A situação do povo, por sua vez, vem expressa pelas raízes dos verbos “vagar” (נָסַע) e “afligir-se” (עָנָה II). Enquanto as orações verbais 2e,2f descrevem a aflição do povo, a oração nominal de 2g explica o porquê de terem chegado a tal situação.

O v. 3 conecta-se com o v. 2 através dos termos “rebanho” (צֹאן) e “pastor” (רֹעֶה), mas apresenta uma perspectiva diferente: a ira de YHWH contra os pastores. Em 3a e 3b, duas orações nominais complexas em primeira pessoa apresentam a fala de YHWH contra os pastores. Assim como no v. 2, aqui aparece um par de orações em *qatal* e *yiqtol*; contudo, a perspectiva temporal muda de 3a para 3b. O uso do *yiqtol* em 3b prepara a perspectiva futura que vai ser aberta, sobretudo, a partir de 3d, com o uso do *weqatal* em um conjunto de orações com tom preditivo. Em 3d aparece, pela primeira vez, a forma *weqatal* em Zc 10, a qual será predominante no texto deste ponto em diante, marcando o tom preditivo da mensagem.

²¹ Note-se o uso da raiz sugerindo o sentido de “predizer” em 1Rs 14,2; 2Rs 1,17.

A partir do v. 4 apresenta-se a ação salvífica de YHWH, cujo primeiro momento é a vitória na guerra que será travada. Nos vv. 4-5, o vocabulário é marcado por termos bélicos: “cavalo” (1d.5d: סוס); “guerra” (3d.4c.5a: מלחמה); “comandante” (4d: נוגש); “valentes/guerreiros” (5a: גבורים); “combater” (5b: להם); “montar cavalos” (5d: סוס + רכב). Como se pode perceber, ainda que tal vocabulário predomine nos vv. 4-5, alguns termos são retomados do v. 1 e do v. 3. Depois da afirmação de 3d, onde há uma comparação entre o povo (pois subentende-se que a referência é à casa de Judá mencionada em 3c) e o “cavalo de esplendor” de YHWH, três orações nominais seguidas e uma oração verbal formam o v. 4. A raiz “sair” (צא) de 4d parece reger também os segmentos anteriores.²² O uso do sufixo de terceira pessoa masculina singular na expressão מִמֶּנּוּ parece indicar que YHWH é a origem dos elementos mencionados: “pedra angular” (4a); “estaca” (4b) e “arco de guerra” (4c). Também seria possível pensar na casa de Judá, uma vez que o termo “casa” também é masculino em hebraico e poderia ser o termo anterior suposto pelos sufixos utilizados. Contudo, quando o profeta inicia sua fala em 3d, ele se refere à casa de Judá no plural (יְשׁוּרָי אֹרְתָם), o que parece corroborar que a origem dos elementos citados no v. 4 é o próprio YHWH.

A perspectiva futura do discurso continua no v. 5, que se inicia com o *weqatal* do verbo היה. O plural indica que a referência ainda é à casa de Judá, mencionada em 3c e retomada como objeto direto do verbo שים em 3d, sempre no plural. Depois de dois segmentos em *weqatal*, segue-se uma oração nominal com o verbo “ser” subentendido e introduzida pela partícula כִּי, aqui com valor explicativo. Esse segmento apresenta a razão pela qual a casa de Judá se tornará forte e capaz de combater: YHWH [estará] com eles. O versículo é encerrado por outro *weqatal* que serve de contraponto a 5c: os que “montam cavalos” envergonhar-se-ão. Deste ponto em diante, o uso da partícula כִּי com valor explicativo parece ter valor estruturante, aparecendo em 5c, 6d, 6g e 8c, sendo que, nas últimas três ocorrências, aparece em contextos onde YHWH fala em primeira pessoa.

No v. 6 é YHWH quem fala, de novo, em primeira pessoa, como já ocorrera em 3a.3b. Intercalam-se as formas *weqatal* e *yiqtol*, com duas

²² McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1179.

ocorrências do *qatal*. A ênfase nas ações está nos segmentos 6a, 6c, 6e e 6f, sendo as três primeiras orações em *weqatal* e a última em *yiqtol*. O *yiqtol* de 6b parece justificar-se pelo fato de se querer enfatizar, neste segmento, a expressão “casa de José”, objeto também da salvação enviada por YHWH. Os segmentos 6a e 6b apresentam-se na forma de um quiasmo:

6a	וְגִבַּרְתִּי	A	6b	וְאֶת־בֵּית יוֹסֵף	B'
6a	אֶת־בֵּית יְהוּדָה	B	6b	אוֹשִׁיעַ	A'

Nos primeiros três segmentos do v. 6 são descritas três ações de YHWH: “fortalecer” a casa de Judá; “salvar” a casa de José; “fazê-los voltar”. O segmento 6d explica, como em 5c, o que motiva YHWH a realizar sua ação salvífica. Aqui o *qatal* quebra a perspectiva futura, porque a compaixão de YHWH é apresentada como uma realidade atual. Com outro *weqatal*, o segmento 6e retoma a perspectiva futura do conjunto do versículo, introduzindo o tema da reversão do juízo de YHWH. O versículo termina com duas afirmações: YHWH é o Deus de Israel, o que é corroborado pelo uso enfático do pronome pessoal no início da frase; ele responderá ao povo. O uso de ענה supõe um clamor da parte do povo, o que não está explicitado em Zc 10. Os verbos “fortalecer” (6a: גבר); “salvar” (6b: ישע); “fazer voltar/voltar” (6c: שׁוּב/hiphil/*qal*) supõem uma situação difícil da qual a casa de Judá e a casa de José sairão vitoriosas. Esse versículo também se conecta com os versículos seguintes, pois tanto o verbo “fortalecer” (12a), quanto “voltar/fazer voltar” (9d.10a) reaparecerão mais adiante. Destaca-se o uso de sufixos a partir deste versículo, quer unidos aos verbos quer aos substantivos.

Enquanto o v. 6 é marcado por verbos que põem em destaque a compaixão de YHWH – fortalecer; salvar; ter compaixão; responder – e é o próprio YHWH que fala em primeira pessoa. No v. 7 descreve-se o futuro salvífico numa cadeira verbal de *weqatal/yiqtol* e YHWH é referido em terceira pessoa (7e). O povo não é mais referido como casa de Judá ou como casa de José, mas como Efraim. Predomina no v. 7 o vocabulário da alegria: “alegrar-se” (7b.7d: שמח); “rejubilar-se” (7e: גיל). O uso de comparações marca o início deste versículo: Efraim será “como um valente”; o coração deles se alegrará “como pelo vinho”. A primeira comparação já fora feita em 5a: “Serão como valentes...”. O

termo “valente” (גִּבּוֹר) retoma tanto 5a quanto, também, a raiz do verbo “fortalecer” de 6a (גבר) e reaparecerá no final do texto em 12a. A repetição do termo “coração” também marca este versículo, indicando o aspecto interior e sendo usado tanto em 7b como em 7e. Se, por um lado, destaca-se no v. 7 o tema da alegria, por outro apresenta-se a fonte de tal alegria através do uso da expressão בִּיהוּה que ocorre em 7e e em 12a.

Do v. 8 até o v. 11 o texto volta a apresentar a fala de YHWH em primeira pessoa. Do ponto de vista sintático, os vv. 8-9 formam um conjunto de nove segmentos, onde oito são compostos por orações verbais. A oração nominal complexa de 9b parece justificar-se pelo uso do recurso estilístico do quiasmo, já ocorrido em 6a.6b:

9a	וְאָזְרַעַם	A	9b	וּבְמַרְסָקִים	B'
9a	בְּעַמִּים	B	9b	יִזְכְּרוּנִי	A'

O v. 8 destaca o tema da reunião e da multiplicação povo. O *qatal* de 8c, traduzido pelo futuro do presente do indicativo composto, indica a libertação futura que YHWH operará, mas que antecederá à reunião do povo. Outro *qatal* aparece em 8e, mas com uma finalidade diferente: estabelecer uma comparação da situação futura com a situação positiva vivida pela casa de Judá e pela casa de José no passado. Note-se a assonância produzida pelo uso do verbo רבה, intercalando-se o *weqatal* de 8d com o *qatal* de 8e. O tema da reunião do povo continua pelo v. 9, mas introduzindo uma nuance particular, pois em 9a aparece o verbo “semear” (זרע), indicando certo aspecto positivo da dispersão de Israel entre os povos. Esta nuance e o uso do verbo שוב em 9d, preparam o que vem dito nos vv. 10-11, onde são mencionados locais específicos: Egito, Assíria, Galaad e Líbano.

As raízes שוב e קבץ (8b) são retomados logo no início do v. 10. Os vv. 10 e 11 formam uma longa cadeia verbal com orientação futura. Ao *weqatal* de 10a, seguem-se três segmentos em *yiqtol*. A mudança verbal fica esclarecida tanto pelo desejo de se criar um quiasmo nos segmentos 10a.10b e 11d.11e, como já ocorrera no início dos vv. 6 e 9, quanto para dar ênfase a uma expressão específica, como ocorre em 10c. Em 10d fica patente que a mudança para o *yiqtol* se dá em virtude do uso enfático da partícula negativa colocada no início do segmento, o que impede o uso de *weqatal* que se esperaria no início dessa frase.

Os quiasmos sinalizados no parágrafo acima, os quais emolduram os vv. 10-11, podem ser vistos na tabela abaixo:

10a	וְהִשְׁיבוּתֵימִים	A	10b	וּמְאַשׁוּר	B'
10a	מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	B	10b	אֶתְקַבְּצֵם	A'
11d	וְעָבַר	A	11e	וְהָקָה	B'
11d	בְּיָם צָרָה	B	11e	בְּיָם גְּלִים	A'

Enquanto uma situação positiva para o povo de Deus é apresentada com os verbos “voltar” (שוב) e “reunir” (קבץ) no início do v. 10, a derrota dos inimigos é enfatizada no final do v. 11 com verbos como “ser derrubado/cair” (ירד) e “desaparecer” (סור). Do ponto de vista estilístico, pode-se destacar, ainda, o uso dos sufixos de terceira pessoa plural em 10b.10c e 10d, que produzem uma marcada assonância nestes segmentos. Ao final do conjunto, em 11d.11e, a assonância é produzida pela colocação dos termos אשור e יסור no final das frases.

No v. 12 YHWH volta a ser referido em terceira pessoa, num outro quiasmo que abre o versículo:

12a	וְגִבַּרְתִּים	A	12b	וּבְשֵׁמוֹ	B'
12a	בִּיהוָה	B	12b	יְתַהַלְכוּ	A'

O uso da raiz do verbo “fortalecer” (נסע) em 12a remete à fala de YHWH em 6a. A expressão “caminhar” (הלך) em nome de YHWH soa como uma reversão do “vagar” (נסע) de 2e, consequência das previsões vazias denunciadas em 2a.2b e 2c. O capítulo é concluído com a fórmula do mensageiro.

Em síntese:

vv. 1-2: Introdução – Ordem para pedir a YHWH a chuva e a inutilidade das previsões vazias

1: Ordem para pedir a YHWH a chuva

1a: A ordem em si

1b-1d: YHWH como dominador da natureza

2: Inutilidade das previsões vazias

2a-2c: Fenômenos mânticos falsos

2a: A “mentira” dos *terafim*

2b: As “visões enganadoras” dos adivinhos

2c: Os “sonhos vazios” dos adivinhos

2d: Inútil consolação de tais fenômenos

2e-2f: A triste situação do povo

2g: *Motivo de tal situação – falta de pastores* - כִּי

vv. 3-11: O juízo de YHWH contra os maus pastores, sua visita à casa de Judá e à casa de José e consequente ação salvífica

3: *O juízo contra os maus pastores e a visita de YHWH à casa de Judá*

3a-3b: A visita de YHWH aos pastores – Fala de YHWH

3c-3d: YHWH visita seu rebanho, a casa de Judá – Fala do profeta

3a: Anúncio da visita de YHWH

3d: O povo como “cavalo do esplendor” de YHWH na “guerra” – *comparação*

4-11: *Ação salvífica de YHWH*

4-5: A vitória na guerra (Fala do profeta)

4: O que sairá de YHWH

4a: Pedra angular

4b: Estaca

4c: Arco de guerra

4d: Todo comandante

5: Como será o povo

5a-5b: Serão como valentes – *comparação* – e combaterão

5c: *Motivo da vitória - YHWH estará com o povo* - כִּי

v. 6-7: A volta do povo (casa de Judá, casa de José e Efraim) – Fala de YHWH em primeira pessoa

6: A volta da casa de Judá e da casa de José

6a-6b: Fortalecimento e salvação para o povo

6c: A volta – primeira aparição do verbo שׁוּב

6d: *Motivo da volta - A paixão de YHWH* - כִּי

- 6e-6f: A reversão da situação passada (da dispersão)
6g: *Motivo da reversão - Afirmação da Aliança entre YHWH e o povo* -
- 6h: YHWH ouve o clamor do povo e lhes responderá
- v. 7: A alegria de Efraim – volta-se a falar de YHWH em 3ª pessoa
7a: O fortalecimento de Efraim
7b-7e: A alegria pelo retorno
- vv. 8-11: A reunião do povo e o juízo sobre os inimigos (Retorna a fala de YHWH em primeira pessoa, nos vv. 8-10)
8: A reunião e a multiplicação do povo
8a-8b: A reunião do povo
8c: *Motivo pelo qual o povo será reunido – YHWH os terá libertado* - יְ
- 8d.8e: A multiplicação do povo (10d)
9: O povo como semente
9a-9b: O povo é semeado entre os povos
9c-9d: Nova afirmação da volta
10: A libertação do povo de mãos inimigas, o retorno à terra e sua multiplicação
10a-10b: A libertação do povo de mãos egípcias e assírias
10c: A entrada em Galaad e no Líbano
10d: Nova afirmação da multiplicação do povo (8d.8e)
11: A travessia do mar e a derrota dos inimigos – Fala do profeta
11a-11c: A travessia do mar
11d.11e: O fim do julgo inimigo (Assíria/Egito)
- v. 12 – Conclusão da perícopes - Nova fala do profeta – YHWH é referenciado em terceira pessoa
12a: O fortalecimento do povo – 6a (Não se menciona mais casa de Judá, José ou Efraim)
12b: Reversão da situação descrita em 2e (não mais *vagam*, mas *caminham* em nome de Deus)
12c: Fórmula do mensageiro

Embora haja elementos de juízo em Zc 10, não se pode negar a predominância de elementos que apontam para a salvação de Israel. Em virtude disso, parece preferível classificá-lo, como o faz Westermann, como um “duplo anúncio”: salvação para Israel, mas também juízo divino tanto contra os maus pastores (v. 3), quanto para outros inimigos não nomeados na profecia (v. 5 – os que montam cavalos) ou expressamente nomeados, ainda que se questione o real sentido dessas expressões (v. 10ab: Egito e Assíria; v. 11de: Assíria e Egito).²³

3. Comentário

3.1. Introdução (vv. 1-2)

O oráculo inicia com a raiz לָאֵשׁ. Normalmente compreende-se que aqui está o imperativo plural do termo, ainda que Petersen o compreenda como a 3ª pessoa do plural do *qatal*.²⁴ Tal modo de compreender a forma verbal transformaria o v. 1 já em acusação ou na motivação da acusação contra o povo, que parece estar expressa no v. 2. Considera-se aqui, no entanto, com um bom número de estudiosos, que se trata do imperativo.²⁵

A raiz לָאֵשׁ possui diversos usos na Bíblia Hebraica. Basicamente, significa “pedir” ou “perguntar” e costuma ser utilizada para introduzir uma pergunta direta ou indireta. Com o sentido específico de “pedir”, pode designar tanto a súplica humilde (Sl 105,40), quanto a exigência de uma resposta rápida (Mq 7,3). É utilizada em contextos mânticos para indicar o pedido que alguém faz por um oráculo (1Sm 10,22) ou a solicitação de um sinal que indique a vontade divina (Is 7,11). Tal raiz não é usada só quando a consulta se dirige a YHWH, mas também pode indicar o recurso a outras fontes divinatórias: uma árvore (Os 4,12); os mortos (1Cr 10,13); os *terafim* (Ez 21,23).²⁶ Ainda que em sua tradução Petersen considere que o v. 1 não seja uma ordem, mas a descrição de uma ação passada, ele afirma que o uso da raiz לָאֵשׁ no v. 1, com a conseqüente descrição de processos mânticos condenáveis no

²³ WESTERMANN, C., *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, p. 206.

²⁴ PETERSEN, D. L., *Zechariah 9-14*, p. 68-69.

²⁵ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1176; MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9 – 14*, p. 179.

²⁶ GERLEMAN, G., לָאֵשׁ, p. 1058-1060.

v. 2, aponta para um contexto em que o povo, atravessando um período de dificuldade, procurou práticas divinatórias impróprias, as quais são condenadas no v. 2.²⁷

Em 1a, para designar a “chuva”, são usadas duas palavras: מָטָר e מְלִקוֹשׁ. A primeira é mais recorrente na Bíblia Hebraica e pode vir associada a outros termos. Dt 11,14 afirma que, se o povo for obediente a Deus, Ele lhes dará a chuva (מָטָר), tanto as primeiras chuvas (יֹרְדָה), quanto as chuvas tardias (מְלִקוֹשׁ). מְלִקוֹשׁ indica, pois, a chuva primaveril, tão necessária quanto as primeiras chuvas para que os campos sejam fecundados.²⁸

Os textos de Ugarit falam da ligação de Baal com a chuva. Isso explicaria por que os profetas criticam aqueles que procuram a chuva/água fora de YHWH (Os 2,7) e proclamam a necessidade de se reconhecer tanto a chuva de outono quanto a de primavera como dons de Deus (Jl 2,23; Jr 10,13); bem como a privação da mesma como sendo parte do juízo divino (Ag 1,10).²⁹ Tal reconhecimento de YHWH como Senhor que governa as forças da natureza predomina em todo o v. 1, tendo em vista que ele é proclamado como aquele que faz os relâmpagos (1b), que dá a chuva abundante (v. 2) e a erva do campo.

A expressão עֵשֶׂב בְּשָׂדֵהּ faz eco a alguns textos da Bíblia Hebraica (Gn 2,5; 3,18), mas recorda sobretudo Dt 11,14-15, onde, em tom de promessa, YHWH garante que dará ao povo tanto a chuva (as primeiras e as serôdias) quanto a “erva do campo” (עֵשֶׂב בְּשָׂדֵהּ). A condição fundamental para isso é, contudo, a obediência aos mandamentos (Dt 11,8). A chuva prometida por YHWH em 1c é a “chuva abundante”, o que vem indicado pelo uso do termo מָטָר associado a מְטָר־גְּשָׁמִים.³⁰ A expressão de 1b - עֵשֶׂב תְּזִיזִים - é única em toda a Bíblia Hebraica, e o termo “relâmpago” (תְּזִיזִים) aparece somente em Zc 10,1 e em Jó 28,26; 38,25, sempre com a mesma ideia de fundo: YHWH é dominador do cosmos.³¹ Willi-Plein afirma que o pedido pela chuva pode ir além do interesse agrícola, ainda que esse seja afirmado em 1d. Segundo sua análise, as chuvas tardias tornam o tráfego nas estradas mais difícil,

²⁷ PETERSEN, D. L., Zechariah 9-14, p. 71.

²⁸ PETERSEN, D. L., Zechariah 9-14, p. 71.

²⁹ ZOBEL, H.-J., מָטָר, p. 260-261.

³⁰ ZOBEL, H.-J., מָטָר, p. 251.

³¹ Segundo Willi-Plein, Zc 10 parece descrever YHWH como Senhor da natureza concorrendo, nesse sentido, com Ba'al. WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 177.

justamente na primavera, época em que, graças ao clima mais ameno, os exércitos poderiam marchar melhor. O pedido pela chuva seria, pois, também, um pedido pelo adiamento de uma campanha militar. Segundo o parecer da referida autora, essa interpretação parece encaixar-se bem no contexto de Zc 10.³²

O v. 2 abre-se com a crítica aos falsos fenômenos mânticos (2a-2c) nos quais o povo de Israel tem posto sua confiança. A conjunção ׀, utilizada com valor explicativo, introduz o motivo pelo qual se deve confiar somente na intervenção de YHWH. Em primeiro lugar, condena-se o recurso aos *terafim*. O termo é utilizado no Antigo Testamento em diferentes contextos. Em Os 3,4 e em Jz 17-18, ele é mencionado junto com o efod e parece ser um objeto utilizado para se obter uma resposta a uma consulta feita à divindade.³³ Em outros contextos, o termo parece referir-se a deuses domésticos ou a alguma forma de culto dos antepassados (Gn 31,19).³⁴ O uso de tais objetos é veementemente vetado depois da reforma josiânica (2Rs 23,24). Em Zc 10,2a seu uso não é somente condenado, mas demonstra-se sua inutilidade, pois o que eles falam é ׀. Tal termo pode ser traduzido como “iniquidade”, “mentira”, “desgraça”, “calamidade”. O termo qualifica negativamente uma ação, assinalando-a como sendo portadora de um grave perigo, como algo que não é seguro ou válido.³⁵ O que está sendo qualificado, em 2a, é a informação que é trazida ao povo por meio dos *terafim*. Tal

³² “Entgegen dem ersten Eindruck dürfte hier doch nicht ein landwirtschaftliches Interesse im Vordergrund stehen, so wichtig dieses auch für die Lebenszusammenhänge des alttestamentlichen Israel ist. (...) Die z. T. heftigen Regengüsse weichen Naturstraßen und Wege auf und behindern den Verkehr. Armeen ziehen im Frühling aus; Feldzüge werden in trockener Jahreszeit unternommen. Die Bitte um Spätregen konnte also über das Anliegen eines fruchtbaren Jahres hinaus auch eine Bitte um Verschiebung (bzw. Aktuelles Unmöglichwerden) eines militärischen Auszugs sein. Ein solcher Aspekt würde in den großen Kontext von Kap. 10 passen.”

Em tradução: “Ao contrário da primeira impressão, aqui provavelmente não está em primeiro plano um interesse agrícola, por mais importante que este seja para os contextos de vida do Israel do Antigo Testamento. (...) As fortes chuvas, em parte intensas, amolecem estradas naturais e caminhos, dificultando o tráfego. Exércitos saem em campanha na primavera; expedições militares são realizadas na estação seca. Assim, o pedido por chuvas tardias poderia, além do desejo por um ano fértil, também representar um pedido por adiamento (ou pela impossibilidade atual) de uma investida militar. Tal aspecto se encaixaria bem no contexto mais amplo do capítulo 10.” WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 177-178.

³³ WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 177; WOLFF, H. W., Hosea, p. 62.

³⁴ GIUNTOLI, F., Genesis 12 – 50, p. 180.

³⁵ KNIERIM, K., ׀, p. 145.

não é somente falso, mas também porta grande perigo – o perigo da segurança em ídolos falsos que pode levar Israel à ruína.

A menção dos *terafim* causa estranheza a alguns autores, que, por isso, afirmam que talvez o profeta pudesse estar se referindo a esses procedimentos apenas em sentido metafórico. É o caso de Elliger, por exemplo, que afirma que o texto está em consonância com Zc 13,2-6, onde os “adivinhos” representam os falsos profetas e os “*terafim*”, os ídolos em todas as nuances da era helenística.³⁶ Elliger busca responder assim aos que sugeririam que o texto teria traços da época pré-exílica em virtude da menção dos *terafim*. Boda acredita que, melhor do que procurar datar tal referência ou buscar nela o que ele chama de “arcaísmo consciente”, é perceber que Zacarias está reaplicando o ensinamento profético tradicional: ele estaria demonstrando, por meio da condenação dos *terafim* e dos adivinhos, que YHWH deve ser buscado como o único guia seguro para o povo, aquele que tem poder de suprir todas as suas necessidades.³⁷

Em 2b e 2c condena-se os fenômenos mânticos da visão e dos sonhos. As visões são entregues ao povo através dos “adivinhos”. Derivado da raiz ׁׁק – adivinhar, vaticinar, predizer –, o termo ׁׁק ocorre 9x na Bíblia Hebraica.³⁸ Ainda que, em algumas passagens, os adivinhos pareçam estar entre aqueles que oferecem apoio ao povo (Is 3,2),³⁹ em outros textos há forte condenação tanto dos adivinhos em si, quanto da prática em geral da adivinhação (Dt 18,10.14). Outras vezes, os profetas afirmam que Deus privará os adivinhos de um correto vaticínio e ficarão, junto com os videntes, sem resposta da parte dele (Mq 3,11). O texto de Mq 3,7 é bastante emblemático, tendo em vista que ele menciona os profetas entre os líderes do povo, mas classifica o fenômeno mântico que os identifica não como “profecia” (נבואה), mas como “adivinhação” (ׁׁק). É comum que os adivinhos sejam mencionados juntamente com outras figuras, como os profetas ou sonhadores (Jr 27,9). Linguisticamente próximo do texto de Zc 10,2abc é o texto de Jr 29,8:

³⁶ ELLIGER, K., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 155.

³⁷ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., Bringing out the Treasure, p. 64

³⁸ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1264.

³⁹ O Profeta menciona o pão, a água, o herói, o homem de guerra, o juiz, o profeta, o adivinho (ׁׁק) e o ancião.

Zc 10,2abc	Jr 29,8
	Porque assim diz YHWH dos Exércitos, o Deus de Israel:
Porque os <i>terafim</i> falam iniquidade,	“Não vos deixeis enganar pelos vossos <i>profetas</i>
	que estão entre vós,
os <i>adivinhos</i> têm visões enganadoras	nem pelos vossos <i>adivinhos</i> ;
e falam <i>sonhos</i> vazios.	e não escuteis os vossos <i>sonhos</i> ,
	que vós sonhais.

Em Zc, em lugar dos profetas são mencionados os *terafim* e, em seguida, fala-se dos adivinhos e dos sonhos. Como já foi mencionado na tradução, o v. 2c pode ser traduzido de duas formas. Pode-se compreender que os adivinhos de 2b são os que falam/anunciam “sonhos” mentirosos. Contudo, se se quiser entender o termo “sonhos” de 2c como sujeito da oração, sua leitura poderia ser esclarecida por Jr 29,8d. Segundo Jr 29,8d, os sonhos vêm do próprio povo: *os sonhos que vós sonhais*. Tratar-se-ia, pois, de sonhos enganadores que o próprio tem e que afasta sua confiança de YHWH.

O motivo para duvidar dos fenômenos mânticos elencados é o mesmo em Zc 10,2 e em Jr 29,8-9: eles falam mentira (רָשָׁע). O termo רָשָׁע vem aplicado em Zc 10,2b às visões: visões de mentira; mentirosas; enganadoras. Provindo da raiz רָשָׁע o termo indica basicamente o “engano” ou a “deslealdade”. Em sentido teológico, passou a ser empregado com relação a práticas estranhas à fé javista, qualificando-se tanto o que provém dos ídolos como os próprios ídolos como “mentira, engano, vazio” (Is 44,20; Jr 10,14; 13,25).

Paralelo a רָשָׁע e com sentido aproximado está o termo רָשָׁע (רָשָׁע), apresentado no texto com artigo definido: “a mentira, o engano”.⁴⁰ Em textos proféticos, o termo é geralmente utilizado para designar os fe-

⁴⁰ Tendo em vista que, na tradução, considerou-se “adivinhos” de 2b como sujeito oculto em 2c, o termo רָשָׁע foi considerado com valor adjetivo, qualificando o termo “sonhos” (sonhos vazios). Tal uso adjetivo do termo, junto com substantivos no plural, é atestado em outros textos da Bíblia Hebraica, como o Sl 31,7 onde ocorre a expressão הַבְּלִיָּוִת. ALONSO-SCHÖKEL, A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 659.

nômenos que devem ser rejeitados.⁴¹ A tríade שָׁקַר , אָוֶן e אֶן־שׁוֹן caracteriza, pois, os fenômenos nos quais o povo tem colocado sua confiança. A inutilidade de tais formas de se buscar uma orientação vem ainda corroborada em 2d com a enfática afirmação: *em vão consolam*. O termo הֶבֶל , muito recorrente no Eclesiastes (38 vezes), pode ser traduzido como “sopro, vento, suspiro, vazio”. O sentido metafórico é de “efemeridade, fugacidade”. Fora do Ecl, encontra-se tanto o sentido de vento, sopro, fumaça (Is 57,13, onde o termo é colocado em paralelo com רֵיח , vento), quanto o sentido de efemeridade (Sl 144,4), coisa inútil ou vã (Is 30,7), uma “mentira”, algo “vazio” (Sl 62,10; Dt 32,21). Se tais fontes trazem alguma consolação para o povo, Zacarias é taxativo em afirmar que tal é como “fumaça que sobe”, completamente inútil.⁴²

O texto de Jr 29,8-9 poderia, pois, ajudar a aclarar Zc 10,1-2: tal como outrora a confiança colocada no que era “vazio” e em “falsas promessas” levou o povo à ruína/exílio, o mesmo pode dar-se agora se o povo não seguir a ordem do profeta: “Pedi a YHWH!” (Zc 10,1a). Parece claro, pois, que se trata de um imperativo, mas justifica-se também o motivo pelo qual o profeta começa com esta ordem, antes mesmo de elencar o seu porquê: é necessário e urgente dirigir-se a YHWH, o único portador de salvação, como se perceberá no decorrer do restante do oráculo.

Ainda no v. 2, o profeta põe-se a descrever o estado do povo (עַל־כֵּן) ao colocar sua confiança no que é vazio. Dois verbos caracterizam tal estado: “vagar” (נָסַע) como um rebanho e “afligir-se” (נָסַע). נָסַע é um verbo de movimento cujo sentido é “partir, levantar acampamento, viajar, vagar”.⁴³ Note-se que o vagar do povo é identificado com o vagar de um rebanho, mas este rebanho experimenta a aflição, designada em 2f pela raiz עָנָה . Os léxicos registram dois sentidos para עָנָה – עָנָה I “responder” e עָנָה II “estar aflito”. Derivam desta raiz os termos עָנִי (pobre) e עֲנָי (aflição, pena). O sentido pode ser econômico-social ou existencial.⁴⁴ Tanto o motivo da aflição quanto o sentido de vagar como um rebanho são esclarecidos em 2f: a ausência de um

⁴¹ REITERER, F., אָוֶן , p. 452.

⁴² ALBERTZ, R., הֶבֶל , p. 659-661.

⁴³ KADDARI, M. Z.; RINGGREN, H., נָסַע , p. 461-464.

⁴⁴ ALONSO-SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 508-509.

pastor faz com que o caminhar do povo não tenha um rumo correto. Tal situação pode levá-los à perdição, como já ocorrera antes, quando eram guiados por maus pastores. A expressão “vagar/partir como um rebanho” (וַיִּסַּע כְּצֹאן עִמּוֹ) também aparece no Sl 78,52, mas ali o sentido é positivo, pois supõe-se o pastoreio de YHWH. A ação salvífica de YHWH, que será descrita na continuação do oráculo, é, pois, uma forma de designar que o povo passará da ruína à salvação, porque YHWH assumirá a função de pastoreá-lo, ainda que para isso tenha que suscitar quem os guie em segurança (v. 4).

3.2. O juízo de YHWH contra os maus pastores e sua ação salvífica (vv. 3-11.12)

Como visto acima, a parte central do oráculo está nos vv. 3-11, que trazem tanto o juízo de YHWH contra os maus pastores (v. 3) quanto a proclamação de sua visita à casa de Judá e à casa de José e consequente ação salvífica (vv. 4-11). Em 3ab aparece uma fala de YHWH a respeito dos pastores e, em seguida, em 3cd, uma fala do profeta a respeito do povo. É justamente o uso do termo “pastores” que conecta o que vem a partir do v. 3 ao início da perícopie.

Três termos contidos em 3a e 3b demonstram a perspectiva de juízo contra os maus pastores: “encolerizar-se/acender-se”⁴⁵ (חָרָה); “ira” (אָרָה); “visitar” (פָּקַד). Ainda nesses dois segmentos, nota-se o paralelismo entre os termos “pastores” (3a) e “bodes” (3b), este último sendo utilizado também em outros lugares na Bíblia Hebraica para indicar aqueles que estão à frente do povo (Is 14,9). O aspecto de juízo da raiz פָּקַד é indicado pelo uso da preposição עַל unida ao objeto em 3b pelo *maqef*. Note-se que tal preposição não introduz o objeto da raiz פָּקַד em 3c, onde a mesma tem conotação positiva e o objeto da visita é povo, chamado de “seu rebanho”, ou seja, “rebanho de YHWH”. Distinguem-se, pois, duas visitas de YHWH: uma de juízo, contra os pastores, e outra salvífica, relacionada ao povo.

O segmento 3c volta a falar de YHWH em terceira pessoa e, o uso da partícula וַי com tom asseverativo/enfático para introduzir a frase, oferece segurança ao leitor/ouvinte do oráculo de que YHWH virá e

⁴⁵ Este último sentido é previsto, como já mencionado acima, quando o verbo aparece unido ao termo “ira”.

visitará (ou está prestes a visitar - *qatal*) o seu povo, a casa de Judá.⁴⁶ Novamente aparece o termo “rebanho”, ou melhor, a expressão “seu rebanho”. O sufixo já indica que a situação do povo se faz automaticamente nova com a visita de YHWH, pois deixam de ser um “rebanho que vaga” sem pastor (2efg), para tornar-se o “rebanho de YHWH”. O termo traduzido por “rebanho” é רֶבֶד e não o termo רֶבֶד do v. 2. Ambos podem ser usados metaforicamente para referir-se ao povo e aparecem em paralelo em Mq 2,12 e no Sl 78,52, textos em tom positivo e que trazem imagens de restauração. Particularmente significativo é o Sl 78,52 e a recordação do êxodo.

O v. 3 termina com a súbita transformação do povo: deixa de ser rebanho que vaga e torna-se “cavalo do esplendor” de YHWH na “guerra”. A conclusão deste versículo introduz a linguagem bélica que permeará os versículos seguintes (vv. 4-5). Meyers chama atenção para o imaginário que se desenvolverá a partir deste ponto. Enquanto em Zc 9 é YHWH quem acampa (v. 8) e empunha o arco (v. 14), ou seja, aparece ele mesmo como um guerreiro, em Zc 10 o povo é seu instrumento na batalha, seu agente na restauração final prometida.⁴⁷

A partir do v. 4 apresenta-se o desenrolar futuro da ação salvífica de YHWH, já prenunciada no paralelismo ocorrido no v. 3, que contrapunha a visita de YHWH aos pastores e sua visita ao povo. Esta grande seção que vai do v. 4 ao v. 11 pode ser subdividida em três partes: a vitória na guerra, anunciada nos vv. 4-5; a volta do povo: vv. 6-7; a reunião/multiplicação do povo e o juízo definitivo contra os inimigos: vv. 8-11.

Ainda que o povo apareça como instrumento de YHWH na batalha, a ênfase é posta novamente sobre o próprio YHWH tanto no v. 4 quanto no v. 5. No v. 4, tal ênfase é demonstrada pelo uso repetido da expressão מְנַחֵם no início de todos os segmentos.⁴⁸ Ele, YHWH, é o ponto de partida do qual sairá: uma pedra angular; uma estaca; o arco

⁴⁶ McComiskey reconhece o valor asseverativo ou enfático da partícula וְ neste segmento e afirma: “וְ (for) does not introduce direct causality, informing the reader as to why Yahweh will attend to the Leaders; rather we learn that he will come to the aid of his people.” Em tradução: “וְ (porque) não introduz causalidade direta, informando ao leitor por que Yahweh atenderá aos líderes; em vez disso, ficamos sabendo que ele virá em auxílio de seu povo.” MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1179.

⁴⁷ MEYERS, E. M., *Zechariah 9 – 14*, p. 234.

⁴⁸ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the Treasure*, p. 84: reconhece que a expressão pode ser ambígua, deixando dúvida se se refere a Deus ou ao povo. Mas ele afirma que o contexto deixa entrever que Deus é a fonte de saírem as realidades elencadas.

de guerra e todo comandante. O primeiro termo, 4) פִּנָּה), é utilizado no Antigo Testamento para referir-se tanto a líderes israelitas (1Sm 14,18) quanto a líderes estrangeiros (Is 19,13). Chama atenção o uso do termo no Sl 118,22, relido mais tarde em chave messiânica.⁴⁹ Tal uso pode ter sido o motivo pelo qual o Targum reinterpreta Zc 10,4, traduzindo פִּנָּה por “rei” e יְהוָה por “Messias” (יְהוָה).⁵⁰ מְגִינָה מְלִכִּיָּה מְגִינָה מְשִׁיחִיָּה), “estaca”, pode designar a estaca que segura a tenda (Ex 27,19) ou pode ser usado metaforicamente para transmitir a ideia de segurança (Esd 9,8). Em Is 22,23 o termo designa Eliacim, colocado como um “pai para os filhos de Jerusalém” (Is 22,21). Segundo Boda, o uso das expressões “pedra angular” e “estaca” (v. 4ab), vocabulário ligado ao campo das edificações, tem por finalidade não somente evocar a ideia de um líder a ser suscitado por YHWH, mas também manifestar e clarificar sua função: reedificar a cidade e fixar suas “estacas”.⁵¹

Das imagens de construção evocadas em 4a e 4b, passa-se ao imaginário bélico: “arco de guerra” (4c) e “comandante” (4d). Ambos os termos fazem pensar numa referência simbólica para a liderança, sendo que a expressão “todo comandante” parece evocar uma coletividade. O v. 4 anuncia, pois, o surgimento, a partir de YHWH, de um novo chefe e de líderes que guiarão o povo na batalha que será travada.

O imaginário amplia-se no v. 5, onde o verbo refere-se, como em 3d, à casa de Judá, que parece indicar, no texto, o povo no seu conjunto. Note-se como a figura do povo vai se transformando positivamente no decorrer do oráculo. Pela falta de pastores, ele é comparado primeiro a um rebanho que vaga (v. 2e). Com a visita de YHWH, ele se torna “cavalos do seu esplendor na guerra” (v. 3d). Tendo à sua frente líderes que são estabelecidos pelo próprio YHWH, porque “saem dele” (v. 4), ele se torna como “valentes” (כְּגִבֹרִים). A raiz גָּבַר, “fortalecer”, aparecerá ao longo da perícopes em 6a, 7a e 12a, sempre em referência ao povo. O verbo לָחַם, “combater”, aparecerá em Zc 14, tanto em referência a YHWH, que combaterá pelo povo (14,3), quanto em relação a Judá (14,14).

O segmento 5c assemelha-se, em sua estrutura, a 2c. Em 2c, o פִּי com valor explicativo introduz o motivo pelo qual o povo vaga como

⁴⁹ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the Treasure*, p. 79-80.

⁵⁰ https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Zechariah.10?lang=bi, consultado em 26 de agosto de 2025, às 08:41.

⁵¹ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the Treasure*, p. 81.

um rebanho – “porque não tem pastor”. Agora, em 5c, a mesma partícula introduz o motivo pelo qual eles têm força para combater – “porque YHWH estará com eles”. Essa expressão, que aparece também em outros textos da Bíblia Hebraica, é garantia de vitória diante de um grande desafio, é a “promessa de sua presença”.⁵² Ela indica que a pessoa comissionada por YHWH está normalmente aquém da missão recebida, mas a exercerá com maestria, porque será YHWH que agirá por meio de quem ele está enviando (Ex 3,12; Jz 6,12; 1Cr 22,11). Contraposta à sorte da casa de Judá, será a sorte dos seus inimigos, aqui identificados como “aqueles que montam cavalos”. Os vv. 4 e 5 apresentam tanto o surgimento de um chefe e de líderes que marcharão à frente do povo, quanto reforçam a ideia, presente desde o início do capítulo, de que é em YHWH que eles devem colocar sua confiança. A menção dos que montam cavalos no final do v. 5 recorda o Sl 20,8, onde o salmista fala em nome do povo, afirmando que confia não em carros e cavalos, mas no nome do Senhor. Esses que montam cavalos não são identificados. Aliás, em toda a profecia não se identifica diretamente o inimigo a ser combatido, a não ser no final quando se menciona a Assíria e o Egito, mas o sentido de tal menção será comentado mais adiante.

Os vv. 6-7 apresentam a volta do povo, falando primeiro da volta em si (v. 6) e, depois, da alegria pelo retorno (v. 7). No v. 6, o povo é designado como casa de Judá e casa de José, uma forma de integrar de novo as duas entidades políticas que outrora formavam o povo da Aliança. Os segmentos 6a e 6b formam um quiasmo: destaca-se em 6a o “fortalecimento” (גבר) da casa de Judá e, em 6b, a ênfase está na referência à casa de José, sendo o verbo “salvar” colocado em terceira posição. O *hifil* do verbo שׁוּב em 6d reforça que a ação é sempre de YHWH: será Ele que “fará voltar” o povo. O motivo é introduzido em 6d pela partícula כִּי, seguida da raiz רָחַם, traduzida normalmente como “ter compaixão, ter misericórdia”. O termo e suas derivações designam não somente o “ter misericórdia”, mas conectam-se com a parte do corpo onde, na perspectiva bíblica, esse sentimento tem sua “sede”: o seio materno, as entranhas.⁵³ Ainda que o povo se afaste de YHWH vagando por falsos caminhos e indo atrás de visões ilusórias (v. 2), Ele o fará voltar, motivado pelo que tem de mais íntimo – sua misericórdia.

⁵² DOZEMAN, T. B., *Exodus*, p. 131.

⁵³ StOEBE, H. J., רָחַם, p. 957.

Numa estrutura bastante simétrica, o v. 6 anuncia não somente a volta do povo, mas apresenta nos segmentos 6e.6f como que uma reversão da situação passada. A raiz נזן (rejeitar) de 6f aparece nos Salmos sempre nos lábios do orante. Diante de situações de fracasso, o salmista fala da rejeição que o povo ou o indivíduo sofreram da parte de YHWH (Sl 60,3). Contudo, movido pela confiança no amor de Deus, o mesmo salmista suplica que a rejeição não dure para sempre (Sl 44,24). Segundo o livro das Lamentações, Deus pode “rejeitar” o seu povo, como sinal do seu juízo (Lm 2,7). Todavia, a rejeição não durará para sempre (Lm 3,31-32). A raiz é rara nos profetas, sendo pronunciada por YHWH em referência à rejeição ao culto do Norte (Os 8,3). Seu uso em Zacarias aproxima-se mais ao sentido que ela adquire em Lamentações e, particularmente, nos Salmos. Outra vez, a ação de YHWH é “justificada” com uma afirmação fortemente enraizada na teologia contida em outros livros da Bíblia Hebraica. Deus reverterá a situação do povo porque “Ele é” YHWH seu Deus e lhes responderá. Em 6g a fórmula de Aliança não é senão uma outra forma de apresentar a compaixão divina, porque, mesmo diante da infidelidade do povo, YHWH mantém-se fiel. É interessante notar o uso da raiz ענה I em 6h, com sentido de “responder”. Tal uso dá força retórica ao texto, tendo em vista que uma raiz semelhante (ענה II) aparece em 2f para indicar o estado de aflição do povo. A aflição de quem está perdido é dissipada pela força de uma voz que mostra a direção a seguir, que responde ao pedido confiante por auxílio (v. 1).

O final desta subseção é dominado pelo tema da alegria. Já desapareceram as imagens bélicas e, ao tema do fortalecimento do povo, une-se o vocabulário da alegria e do júbilo: שמ (7a.7d); ליל (7e). Destaca-se, ainda, a união com o Norte, pela menção da casa de Efraim. A alegria produzida pelo vinho (v. 7b) ou a ideia de beber vinho numa situação positiva, depois da ação salvífica de YHWH, é um tema que aparece em outros lugares na Bíblia Hebraica. Em Am 9,14, por exemplo, fala-se do beber vinho associado à reconstrução das cidades e à mudança de sorte do povo. Que o vinho alegra o coração do homem, é tema encontrado também nos Salmos (Sl 104,15). A alegria não estará somente sobre o povo, mas se estenderá também para os filhos, o que dá um alcance mais am-

plo à profecia e parece acrescentar a ideia de estabilidade à situação nova que se descortinará. O v. 7 termina com o tetragrama sagrado: o júbilo do coração do povo será “em YHWH”. Se a interioridade divina vem indicada pela raiz רחם de 6d, e esta é “compaixão”, a interioridade do povo vem indicada pelo termo “coração” (לב) em 7e, e nesta estará o júbilo, fruto da experiência de salvação.

A voz direta de YHWH no v.8a retorna agora na terceira parte do poema. A raiz שרק aparece iniciando o discurso em primeira pessoa. A forma verbal אֶשְׂרֹקָה, derivada da raiz שרק, denota fazer um som com a boca e pode significar “espantar” (1Rs 9,8; Jr 19,8; 49,17; 50,13), convocar (Is 5,26; 7,18), expressar desprezo (Lm 2,15) ou afugentar (Jó 27,23). O ato de assobiar tem relação com a ideia de “convocar”, e é o que se encaixa melhor neste contexto.⁵⁴ Entretanto, o verbo quase sempre é usado em relação ao juízo severo de YHWH sobre uma cidade, nação ou templo, tanto relacionado ao povo de Israel (1Rs 9,8; Jr 19,8) quanto a uma nação estrangeira (Jr 49,17; 50,13; Ez 27,36).⁵⁵ Utilizando uma ideia que também é atestada no profeta Isaías (Is 5,26; 7,18), o profeta prevê o chamado de YHWH para aqueles na diáspora. Tal noção de convocação do povo na diáspora é atestada em outros textos proféticos exílicos e pós-exílicos (Is 51,9–11; Zc 2,10).⁵⁶ A escolha da raiz שרק para iniciar uma série de expressões que retomam a imagem pastoril e anunciam em primeira pessoa as intenções restauradoras de Deus é incomum e dramática. Das vinte atestações deste verbo, todas, exceto esta, têm um significado negativo ou irrisório.⁵⁷

A imagem do pastor envolvida no assobio para pastorear os animais, portanto, continua a mesma que já aparece antes nos vv. 2–3. O povo exilado de YHWH é como um rebanho perdido sem pastor, pois buscam a Deus por meio de adivinhos que falam falsamente e não diretamente. A imagem do pastor aparece novamente no versículo 3a, mas envolve uma mudança substancial, pois é bastante negativa, se não pejorativa. Neste contexto a figura dos pastores são o objeto da ira de Deus. O uso positivo dessa imagem retorna no versículo 3b e novamente neste versículo. Usar um verbo que normalmente tem uma conotação

⁵⁴ O’CONNELL, R. H., שרק, p. 251.

⁵⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9–14, p. 213.

⁵⁶ PETERSEN, D. L., Zechariah 9–14 and Malachi, p. 75-76.

⁵⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 213.

tão fortemente negativa ajuda a chamar a atenção para as ações de Deus e, em suas alusões à ironia que o assobio pode representar, dá uma coloração irônica à palavra. Ao tomar uma palavra familiar e usá-la em seu sentido mais incomum, embora talvez mais antigo, o autor exibe um estilo literário que pode ser típico de profecia pós-exílica em geral, na medida em que a profecia tardia está plenamente ciente da existência de uma literatura protocanônica e autoritativa.⁵⁸

A raiz קָבַץ , “reunir”, no v.8b, no *piel*, é semelhante à palavra anterior “assobiar”, ao invocar imagens pastoris. É frequentemente usada para Deus como aquele que “reúne” o rebanho (Mq 2,12; 4,6; Sf 3,19–20; Jr 31,10; Is 54,7; 56,8). Esse verbo é usado muitas vezes em relação a rebanhos dispersos (Is 13,14; 40,11; Jr 23,3; Mq 4,6; Na 3,18) e aqui representaria o passo que vem após o assobio. Ao mesmo tempo, esse verbo é o mais comum para a reversão do exílio, quando a comunidade é reunida a partir das nações por YHWH (Dt 30,3–4; Is 11,12; 43,5; Jr 23,3; 29,14; Ez 11,17; Zc 10,10).⁵⁹ A partícula כִּי , em 8c, estabelece a base para a reunião do povo, isto é, por que YHWH os libertou. A forma verbal פָּדִיתִים demonstra a ação estabelecida desta forma perfectiva e estabelece a esfera na qual as formas *yiqtol* precedentes, אֶקְבֹּצֶם e אֶשְׁרֶקֶה , se tornam realidade e operam. Esta forma verbal não apenas reflete a resolução de YHWH de reivindicar a propriedade de seu povo, mas também abrange as ações pelas quais ele executa essa resolução. Como a atividade de YHWH em favor de seu povo ainda é futura, a tradução “os terei libertado” reflete o aspecto temporal deste verbo no contexto, bem como seu aspecto completo.⁶⁰

A raiz פָּדָה na Bíblia Hebraica aparece principalmente em *qal* e, em menor quantidade, no *nifal*.⁶¹ O alcance do significado de פָּדָה (libertar) é amplo. Na legislação levítica (Lv 27,27), inclui a recompra por meio de uma troca de algum tipo, geralmente monetária. A troca de propriedade também pode ocorrer pela força (Dt 9,26). Frequentemente, porém, o sentido é “entregar” sem implicação de qualquer tipo de troca. É provável que o sentido de propriedade nunca esteja longe de qualquer

⁵⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 214.

⁵⁹ BODA, M. J., Zacarias, p. 289.

⁶⁰ MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1183.

⁶¹ STAMM, J. J., Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento, p. 496: no Sl 49,8 deve-se ler *nifal* em vez de *qal*; no *hifil* somente Ex 21,8 em Nm 18,15; em Nm 16,17 o *hifil* é proposto em vez de *qal*; *hofal* somente em Lv 19,20.

ocorrência desta palavra. Aqui, פדה parece conotar mais do que simples libertação, o que שרק e קבץ implicam; em vez disso, פדה fornece a base para essa libertação. A palavra, então, deve refletir o sentido de que Deus redime ou liberta o povo porque ele é seu.⁶²

A raiz רבה no v.8d e v.8e pode significar tornar-se numeroso, aumentar, multiplicar (1Sm 14,30; 1Rs 5,10), aumentar em conhecimento (Dn 12,4). Diversas palavras dão a ideia de multiplicação na Bíblia Hebraica, uma delas predominantemente é a raiz רבה.⁶³ Descrições de grande crescimento do povo estão ligadas na Bíblia Hebraica a duas tradições-chaves, isto é, Israel sob a escravidão no Egito (Gn 47,27; Ex 1,7–20) e Israel na fronteira da terra prometida (Dt 1,10). Ambas as tradições são de fundamental importância para a esperança retratada em todo o contexto de Zc 10,8–12.⁶⁴ Interessante também é o hebraísmo formado pelo jogo de palavras na construção: וְרַבּוֹ כְּמוֹ רַבּוֹ, onde o autor, ao que parece, de forma intencional relaciona o mesmo verbo para construir essa sentença. O resultado da ação salvífica é um povo abrangente, numeroso, uma promessa que se baseia, também, na breve referência de Efraim (Zc 10,7).

No v. 9 o texto continua com o discurso em primeira pessoa, mas passa a considerações retrospectivas que explicam como YHWH poderia libertar Israel. Foi Ele quem os expulsou em primeiro lugar e, portanto, tem o direito de agir novamente.

Tendo abordado esse ponto sobre os papéis passados e futuros da divindade, o autor considera a resposta do povo, ou seja, eles se “lembrarão” da divindade. A noção de “lembrar” é complexa e aqui envolve não apenas lembrar em algum sentido cognitivo, mas também responder com base em certo conhecimento recolhido. Neste caso, o ato de lembrar é descrito nos versículos que seguem. O povo, isto é, mais particularmente, os filhos daqueles que foram levados para o exílio, agora retornarão à terra.⁶⁵

A ação de YHWH no início do v. 9 sinaliza a terceira das descrições de YHWH, no que diz respeito à salvação dos que foram dispersos entre as nações por ocasião do exílio. A raiz זרע, que abre o v. 9a, significa

⁶² MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1183.

⁶³ HILL, A. E., רבה, p. 1034.

⁶⁴ BODA, M. J., *Zacarias*, p. 290-291.

⁶⁵ PETERSEN, D. L., *Zechariah 9–14 and Malachi*, p. 76.

“plantar, semear, espalhar sementes”, e é muito próxima da raiz זרה, que significa “peneirar, espalhar”, e é usada em Zc 2,2 e 2,42 para se referir ao exílio de Judá entre as nações. No entanto, mesmo que os verbos זרע e זרעו sejam exemplos de terminologia agrícola usada metaforicamente, referem-se a procedimentos agrários distintos, com aplicabilidade discreta ao conceito de exílio. O verbo recebe o sufixo de terceira pessoa do plural, em referência ao povo exilado entre as nações. Essa ideia se repete nos vv. 6 a 12, ou seja, os verbos recebem esse sufixo, e diversas vezes os substantivos têm o sufixo de terceira pessoa do plural.⁶⁶

A raiz זרה, utilizada na primeira parte do livro do profeta Zacarias e em outros profetas (Ez 5,2.10.12; 6,8) em referência ao exílio, significa “joeirar”, isto é, lançar para cima ou “espalhar” o grão para separar o trigo do joio. O grão que cai no chão fica lá, esperando para ser colhido, assim como os judeus dispersos. Bem diferente é o sentido da raiz זרע, que envolve a ideia de que a semente distribuída pelo processo de semeadura criará raízes onde cair, ou seja, será plantada e crescerá (Ag 1,6). O uso de זרע, portanto, é apropriado para descrever a dispersão da casa de Judá e da casa de José, sendo as duas entidades políticas que formavam o povo da Aliança no passado. Eles não foram simplesmente dispersos; foram semeados e, portanto, cresceram nos lugares para os quais deportados. A metáfora do plantio é apropriada à consciência do profeta quanto à longa duração do exílio. A imagem do plantio também contrasta com a imagem da dispersão.⁶⁷

A expressão בְּעַמִּים trata da localização da comunidade exilada, cujo caráter foi exposto no v. 2. Os exilados foram semeados “entre os povos”. O plural de עַם indica a multiplicidade de lugares para os quais os exilados haviam sido dispersos. No v. 9b o substantivo מְרִחֵק faz possivelmente referência a Jr 31,10, talvez por uma tendência mais ampla, ou pode conter influência pela linguagem de Jr 51,50, em que a mesma frase é usada no chamado de Jeremias aos exilados para fugir da Babilônia punida.⁶⁸ A raiz זכר, que pode significar lembrar, refletir sobre, recordar, assim como seus derivados, tem papel crucial na Bíblia Hebraica. No âmbito humano, as palavras encerram reflexão, sobretudo acerca do passado. Reflexão que pode levar tanto ao remorso quanto

⁶⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 214.

⁶⁷ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 214.

⁶⁸ BODA, M. J., Zacarias, p. 293.

ao alívio, ou à valorização e ao compromisso mais ativos. Da parte de Deus, a lembrança tem relação com seu cuidado e intervenção, em graça ou em juízo.⁶⁹

Nesse contexto, lembrar é mais do que exercício cognitivo; antes, envolve as afeições religiosas da comunidade.⁷⁰ Em Dt 8,18–20 é possível perceber que lembrar e seu oposto, esquecer, são termos pactuals que significam fidelidade e infidelidade (Jz 8,34; Sl 22,28). Dessa forma, esquecer YHWH significa muito mais do que apenas esquecer dos grandes feitos dele em favor da nação, embora isso faça parte, mas, antes, significa abandonar YHWH e servir a outros deuses. O caráter pactual de lembrar explica com Deus pode ser descrito como lembrando-se de sua aliança (Lv 26,45; Dt 9,27; Jr 14,21).⁷¹

O destino final do povo que Deus está chamando, reunindo e redimindo (Zc 10,7) é o retorno à terra natal. O verbo שׁוּב, encontrado aqui no *qal*, no *hifil* no v. 6, e abaixo no v.10, é um verbo clássico para expressar a restauração ou o retorno dos exilados. A terceira pessoa do plural aqui não se refere necessariamente apenas aos filhos dos exilados. A perspectiva do profeta se estende por longos períodos de tempo. Portanto, todos os exilados, isto é, os pais e seus filhos, provavelmente, devem retornar. Além disso, o v.10 certamente descreve o retorno de toda a comunidade exilada no Egito e na Assíria.⁷²

Há também uma referência consistente ao movimento físico, com dois usos do verbo שׁוּב (Zc 10,9) e בּוֹא (Zc 10,10). Este é um lembrete importante de que a sementeira entre as nações não é permanente e resultará em uma colheita. O solo da sementeira é identificado em Zc 10,9 mais precisamente como lugares distantes. O substantivo usado aqui para lugares distantes é frequentemente utilizado em mensagens proféticas que falam de um desastre iminente, seja na Babilônia (Is 13,5; 46,11) ou em Israel/Judá (Is 10,3; Jr 4,16; 5,15). Pode-se referir ao local de onde vêm as mercadorias importadas (Jr 6,20; Pr 31,14) ou mesmo as boas novas (Pr 25,25). Em Jr 31,10, refere-se àquele local distante onde Israel foi disperso no exílio e de onde eles seriam reunidos (Jr 8,19), outra conexão fundamental com a visão de restauração em Jr 31.⁷³

⁶⁹ ALLEN, L. C., זכר, p. 1073.

⁷⁰ PETERSEN, D. L., Zechariah 9–14 and Malachi, p. 76.

⁷¹ BODA, M. J., Zacarias, p. 292-293.

⁷² MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 219.

⁷³ BODA, M. J., Zacarias, p. 293.

Ainda com um discurso em primeira pessoa, no v.10 o autor enfatiza o escopo verdadeiramente internacional da atividade de YHWH. Enquanto Dt 10 previa um retorno da Babilônia para Israel, Zc 10 se refere ao exílio entre “as nações” e, com isso, refere-se não apenas a múltiplas entidades nacionais na Mesopotâmia, como Babilônia, Assíria e Pérsia, mas a uma nação do outro lado do Antigo Oriente Próximo, isto é, o Egito. Esta história não apenas é precisa, mas também enfatiza a extensão da capacidade de YHWH de agir em nome daqueles que o veneram.⁷⁴

Tendo especificado o processo de redenção e o efeito que ele terá sobre o povo disperso, YHWH agora especifica os lugares de onde o povo será recuperado e os lugares nos quais os colocará. Essa mudança para a especificidade geográfica é marcada pela repetição do *hifil* de ψ \aleph , uma raiz que ocorre três vezes em Zc 10,6-12 e, portanto, significa com alguma intensidade o conceito de retorno. O sufixo da terceira pessoa do plural no verbo, aqui, como repetidamente nesta seção em referência a Efraim, aumenta a atenção dada às tribos do norte.⁷⁵

A localização desses lugares distantes é identificada em Zc 10,10ab como Egito e Assíria. Como observado em Zc 10,8, Is 7,18 fornece o contexto para o uso que YHWH fez do Egito e da Assíria para disciplinar Israel. Quando o reino do norte encontrou seu fim, essas eram as duas maiores potências mundiais competindo pelo controle do Levante, com uma localizada ao sul e a outra ao norte (Is 19,23-25). Essa competição entre a Assíria e o Egito permaneceria no início do século VII, com o reino de Judá funcionando como um estado-tampão entre as duas superpotências. Essa situação continuaria no período babilônico, à medida que o controle sobre Judá alternava entre os babilônios e os egípcios, até que Babilônia finalmente conquistou todo o Levante no início do século VI. A Assíria e o Egito se entrelaçam na tradição profética, com o exílio dos israelitas pela Assíria frequentemente ligado à escravização dos israelitas pelo Egito (Is 10,24; 11,16; 52,4). Mq 7,12 usa essas duas nações como simbolismo para a disseminação de exilados pelo mundo, e várias passagens proféticas listam a Assíria e o Egito como os principais locais de comunidades judaicas exiladas (Is 11,11; 27,13; Os 7,11; 11,5.11).⁷⁶

⁷⁴ PETERSEN, D. L., Zechariah 9–14 and Malachi, p. 76.

⁷⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 219.

⁷⁶ BODA, M. J., Zacarias, p. 294.

A raiz רָבַק, que pode significar “reunir, juntar”, é a mesma usada antes, no v. 8. Aqui utilizada também no *piel*, faz parte do vocabulário bíblico que descreve a restauração do povo disperso por YHWH, frequentemente representado em sentido figurado como os rebanhos de Deus. O lugar de onde o povo é reunido nem sempre é indicado, mas, neste caso, como em muitas outras passagens, a fonte dos exilados reunidos é especificada. Normalmente, o lugar de onde o povo é levado é toda a dispersão, ou seja, de todos os lugares/nações para onde foram espalhados.⁷⁷ Esta passagem é, portanto, incomum ao especificar um país ou países individualmente, visto que Egito e Assíria deveriam, na verdade, ser considerados um par, com a ação de ambos os verbos afetando os exilados em ambos os lugares.⁷⁸

Deus não traz o povo de volta a Israel, mas a Galaad e ao Líbano, como indica o segmento 10c, que se opõe ao Egito e à Assíria. Essas localidades provavelmente não são uma metonímia para Israel, pois é duvidoso que a hegemonia israelita tenha-se estendido para o Líbano ou para a cordilheira do Líbano, e Galaad estava localizada a leste do Jordão. Os termos devem ser entendidos metaforicamente. Tanto o Líbano quanto Galaad eram conhecidos por sua fertilidade (Ct 4,15; Is 29,17; Jr 22,6; Ez 31,16; Na 1,4), e Galaad fornecia pastagens abundantes para os rebanhos (1Cr 6,80; Ct 4,1; 6,5; Mq 7,14).

Embora a imagem das ovelhas esteja presente neste discurso, essas duas localidades não representam a rica provisão que Deus preparou para o seu rebanho, pois, enquanto Galaad é associada a rebanhos (Nm 32,1) e é uma metáfora para a provisão de Deus para as suas ovelhas (Mq 7,14), o Líbano não tem tais associações. É associado à terra prometida (Dt 1,7; 11,24; Js 1,4), mas Galaad não, tornando difícil supor que o escritor pretenda uma extensão idealizada da terra que Deus prometeu ao seu povo. Existe apenas um ponto em comum entre Galaad e o Líbano, isto é, ambos são metáforas para a “restauração”, o tempo em que as bênçãos da nova aliança se tornaram realidade. O Líbano é uma metáfora para a Sião restaurada (Is 60,13), e Is 35,10 fala do tempo em que os resgatados do Senhor retornarão a Sião. Galaad

⁷⁷ Is 11,12; Jr 23,3; 31,8; 32,37; Ez 11,17; 37,21; Sl 106,47; Ne 1,9.

⁷⁸ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., *Zechariah 9–14*, p. 222.

é uma metáfora para a provisão do Rei-Pastor para o seu rebanho (Jr 50,19-20; Mq 7,14).⁷⁹

A raiz בוא, ainda no segmento 10c, é um dos verbos mais frequentemente usados na Bíblia Hebraica, representa o movimento direcionado a um objetivo específico no espaço e no tempo. No *qal* “vir” e no *hifil* “trazer”, como aqui, faz parte do vocabulário estereotipado usado para a vinda ou o transporte do povo para a terra que ele deve possuir. Devido à sua proeminência na literatura deuteronomista em referência à ocupação israelita da Terra Prometida, é natural que apareça na literatura das fontes exílicas e pós-exílicas em referência à segunda entrada na terra natal, ou seja, a restauração ou retorno do exílio (Ne 1,9; Ez 36,24; Jr 31,8). Assim como os outros que tratam da repatriação do povo exilado nessa perícope, o sufixo da terceira pessoa do plural do verbo serve para enfatizar o papel de todo o povo como objeto dos atos redentores de Deus.⁸⁰

É possível perceber, de acordo com o segmento 10d, que o território não terá espaço suficiente para o grande número de pessoas que retornarão à terra, o que retoma a ideia do v. 8d e v. 8e. O sujeito da raiz מצא no *nifal* não é estipulado, sendo um sujeito singular, enquanto a terra de Galaad e o Líbano constituiriam um plural. Pode ser, então, que esse sujeito singular não especificado seja a terra, que foi deixada implícita nas promessas de YHWH de trazer o povo de volta do exílio nos vv. 9-10a. Em ambos os casos, Zc 10,6-12 está concentrado no exagerado crescimento demográfico, expresso nos vv. 7-10. Curiosamente, a expressão “não lhes será suficiente” é encontrada na Bíblia Hebraica apenas em Js 17,16, nos lábios dos membros das tribos de José, ou seja, Efraim e Manassés, enquanto reclamam com Josué a falta de espaço para eles, devido aos cananeus nas regiões dos vales. Possivelmente, essa alusão intertextual sugere algumas das realidades e desafios geopolíticos do período persa.⁸¹

O v.11 mantém a perspectiva futura da profecia com uma sequência de *weqatal* que se inicia no segmento 11a e vai até o segmento 11d, e o discurso agora deixa de ser em primeira pessoa. YHWH é mencionado em terceira pessoa, sendo possível perceber a voz do profeta

⁷⁹ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1184-1185.

⁸⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., *Zechariah 9–14*, p. 224.

⁸¹ BODA, M. J., *Zacarias*, p. 296.

descrevendo as ações de YHWH e os impactos delas sobre os inimigos de todo o povo de Israel.

O uso impessoal da raiz עבר (atravessar) em 11a costuma suscitar dúvidas. De quem o profeta estaria falando: do povo ou de YHWH? Parece que o sujeito é YHWH e que o profeta estaria se valendo do imaginário do êxodo. Assim como outrora Deus fez soprar o vento que abriu o mar, agora Ele fará mais: atravessará o mar à frente do seu povo, guiando-o como um pastor infinitamente maior e mais potente que Moisés. Quanto à expressão “de angústia”, McComiskey afirma que “The point of this metaphor is not that Yahweh suffers affliction, but that he breasts its billows to bring affliction to an end”.⁸²

A raiz עבר é comum à maioria das línguas semíticas. Como verbo, é usada para descrever o movimento de pessoas (Gn 18,5) ou de objetos inanimados (Nm 6,5) ou do próprio tempo (1Cr 29,30). Também é utilizada para designar movimento de um lugar para o outro. Há também vários substantivos derivados de עבר que indicam passagem ou travessia pelas águas (2Sm 19,18). Da mesma forma é utilizada para descrever a travessia do Jordão por Israel para alcançar a terra prometida, especialmente em Deuteronômio (Dt 3,18.21.25.27).⁸³

O substantivo יָם, ainda no segmento 11a, geralmente se refere a grandes extensões de água que chamaríamos de mares ou lagos, tais como o Mediterrâneo, o Mar da Galileia ou o Mar Morto. No entanto, também pode significar rios extensos, como o Nilo, como em Is 19,5, um oráculo contra o Egito que também antecipa a secagem das águas do Nilo, e o Eufrates, como no oráculo de Jeremias contra a Babilônia, no qual YHWH promete secar o mar daquela região (Jr 51,36). A combinação de יָם com יַרְדֵּן é exclusiva desta passagem. A referência metafórica desta frase pode ser às vidas restritas dos exilados no Egito ou na Mesopotâmia. Seja qual for a nuance de “mar de angústia”, parece correto deduzir que esta frase descreve o inimigo, ou forças hostis, que YHWH deve combater para libertar os israelitas dispersos.⁸⁴

O segmento 11b inicia-se uma flexão da raiz בכה, a qual ocorre 504 na Bíblia Hebraica, sendo apenas uma vez no *nifal* (2Sm 11,15)

⁸² Em tradução: “O objetivo dessa metáfora não é dizer que Yahweh sofre aflições, mas que ele enfrenta suas ondas para pôr fim à aflição.” McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1185.

⁸³ HARMAN, A. M., עבר, p. 315-318.

⁸⁴ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., *Zechariah 9–14*, p. 225.

e duas no *pual* (Ex 9,31–32), sendo a maioria das ocorrências no *hifil*, como nesse caso do segmento 11b. Ela pode significar “ser espancado, ser golpeado, ser abatido ou arruinado”, variando entre bater e matar. É usada em relação a uma pessoa que espanca outra (Ex 2,11), a uma bofetada (Sl 3,7) e a matar (Js 10,26; 2Sm 2,23). De grande importância é o uso da raiz tendo YHWH como sujeito.⁸⁵ O Egito, por exemplo, como um todo foi objeto do ataque de YHWH, devido ao fato de YHWH desejar resgatar o seu povo e levá-lo à terra prometida de Canaã (Ex 3,20; 12,12). E no contexto do Dêutero Zacarias não é diferente: o Egito, assim como a Assíria, são as nações que sofrerão as consequências dos ataques de YHWH em favor de seu povo.

A imagem das águas מַיִם בְּיַם é possível que se refira aos rios tanto do Egito como da Mesopotâmia, isto é, os inimigos, sejam míticos ou políticos, em seu auge. Assim retratados, o fato de eles estarem secando, como sugere o próximo segmento 11c, torna-se ainda mais dramático e ainda mais eficaz em atestar o poder salvador de Deus. O fato de o “mar” se referir a rios aqui é corroborado pelo fato de que em Jr 51,42 a destruição da Babilônia é retratada como a elevação do “mar” e suas “ondas” sobre a cidade ímpia.

Tanto aqui como no segmento anterior, um substantivo um tanto anômalo após “mar” descreve alguma característica do “mar”. A primeira identifica o mar como restritivo e, portanto, hostil, enquanto a segunda retrata o movimento ondulante e serpentino das ondas, evocando os movimentos sinuosos da serpente marinha. Os referentes históricos e míticos da imagem marítima são, assim, reunidos nessas duas frases.⁸⁶

O terceiro segmento, 11c, é uma espécie de ponte/transição entre a descrição das ações de YHWH nos dois primeiros segmentos e a descrição do efeito dessas ações sobre as nações nas duas linhas finais. Esta terceira linha continua a imagem das águas do êxodo enquanto descreve o primeiro efeito das ações de YHWH contra as águas. O מצולות (abismo) é usado em conexão com o mar⁸⁷ e, como aqui, com o corpo de água associado ao Egito e/ou ao êxodo (Ex 15,5; Ne 9,11). Embora seja possível que a palavra para Nilo seja usada aqui em seu sentido

⁸⁵ VAN DAM, C., נכה, p. 105-106.

⁸⁶ MEYERS, C. L.; MEYERS E. M., Zechariah 9–14, p. 226.

⁸⁷ Jn 2,4; Jó 41,23; Sl 68,23; 69,3.16; 88,7; 107,24; Mq 7,19

mais geral de “rio” (Is 33,21; Dn 12,5-7; Jó 28,10), os temas egípcios ao longo deste versículo sugerem que o futuro julgamento divino sobre o Egito não se limitará ao Mar Vermelho, mas também envolverá a seca do rio, que parece possível ser uma menção ao Nilo. A seca do Nilo é uma ameaça constante no material profético (Is 19,5-8; Ez 30,12) e na ostentação imperial (2Rs 19,23–24; Is 37,24–25). Como o Egito dependia inteiramente do Nilo para sua vida e economia, a ameaça de seca era extremamente séria.⁸⁸

Ao retratar o poder de YHWH sobre as águas, o profeta se baseia em uma longa história de imagens em Israel e no Antigo Oriente Próximo. Por exemplo, na cosmogonia babilônica, a ascensão de Marduk está relacionada à sua capacidade de derrotar sua mãe Tiamat, criando assim as águas de cima e de baixo. O mito de Baal em Ugarit destaca a batalha de Baal com Yam. Na Bíblia Hebraica, o relato da criação em Gênesis 1 revela que o abismo existe antes da formação do cosmos. Os relatos bíblicos do resgate de Israel no Mar Vermelho destacam a vitória de YHWH sobre as forças do caos ligadas à água.⁸⁹

Os dois últimos segmentos que seguem, 11d e 11e, confirmam a derrocada tanto da Assíria como do Egito. Embora seja compreensível que o profeta se refira à Assíria e ao Egito como os locais de onde os exilados retornariam, não está claro por que a Assíria e o Egito são o foco dessa punição divina. Zc 10,11 surgiu em um período muito posterior, muito depois de a hegemonia assíria ter sido quebrada pelos babilônios e a hegemonia egípcia pelos persas. Pode ser que se refira aos assírios e egípcios que continuaram a desempenhar um papel na dura-doura tradição imperial que havia causado o declínio das casas de Judá e José. Não importava que os persas estivessem agora no comando; as autoridades locais continuavam a exercer controle sobre os assuntos políticos e pessoais dos judeus que viviam nessas regiões. No entanto, também pode ser que a Assíria e o Egito sejam menções para os atuais poderes imperiais, e que o texto de Zc 10,11 se baseie especialmente na visão para a restauração do povo contida em Isaías 11, onde há referência a uma reunião do norte e do sul (Is 11,12), identificados como Efraim e Judá (Is 11,13), que trabalham juntos na batalha contra as nações (Is 11,14), e onde YHWH atinge o Egito. YHWH cumprirá essa

⁸⁸ BODA, M. J., Zacarias, p. 297-298.

⁸⁹ PETERSEN, D. L., Zechariah 9–14 and Malachi, p. 78.

promessa de Isaías e, à luz das conexões com Ex 12, o fará de uma forma que lembra a fuga do Egito.⁹⁰

Os vv.10–11 juntos parecem formar um quiasmo, resultando em uma sensação de plenitude ou realização. Eles podem ser diagramados assim:

- (A) Retorno do Egito
 (B) Retorno da Assíria
 (C) Retorno a Galaad e ao Líbano
 (D) Passagem pelo Mar
 (D) Ondas Derrubadas
 (C) Rio Secou
 (B) Orgulho da Assíria Abatido
 (A) Cetro do Egito parte

O padrão é elaborado pelas sentenças que descrevem o evento do êxodo. A descrição, tanto no livro do Êxodo quanto aqui, segundo Redditt, no entanto, carregam conotações de uma batalha entre YHWH e o mar, um tema da mitologia babilônica, e a salvação/libertação de Israel do Egito sugerem o tema de uma passagem pelo canal do parto.⁹¹

O versículo final continua com a voz do profeta, que fala em nome de YHWH, como indica a expressão “oráculo de YHWH”. O profeta, entretanto, fala em primeira pessoa. Assim como YHWH prometeu fortalecer Judá em Zc 10,6, com o uso do verbo גבר, que provavelmente faz referência a Judá como “herói militar”, como ocorre em Zc 10,5, aqui em Zc 10,12, Efraim recebe a promessa de fortalecimento militar usando a raiz גבר, como uma referência a Efraim como um “herói militar” conforme Zc 10,7.⁹² Embora seja o profeta quem faz essa promessa, fica claro que YHWH é a fonte desse fortalecimento. A raiz הלך, aqui em *hitpael*, se refere ao movimento por uma região e, à luz do vocabulário marcial e das imagens nesta seção, provavelmente se refere a movimentos militares, especialmente à medida em que o povo recupera o controle de sua própria terra. Ao contrário de Zc 9,13-15, em Zc 10,12 eles apenas marcham, sugerindo que estão envolvidos em uma operação de consolidação da principal vitória de YHWH sobre seus

⁹⁰ BODA, M. J., Zacarias, p. 299-300.

⁹¹ REDDITT, P. L., Zechariah 9–14, p. 69.

⁹² WAKELY, R., גבר, p. 781-790.

inimigos. Mesmo essa operação de consolidação, no entanto, encontra sua fonte em YHWH.⁹³

Esta seção profética é concluída com a fórmula do mensageiro: "oráculo de YHWH". Comparado a Zacarias 1–8, Zacarias 9–10 apresenta escassez de fórmulas proféticas. Neste caso, o uso de tal fórmula funciona como uma recordação de que tanto o discurso de YHWH quanto o do profeta são declarações divinas. Aqui o profeta não diz que ele fortalecerá seu povo "em si mesmo", mas "em YHWH", permitindo que esse nome reverenciado ressoe nos ouvidos do povo, lembrando-o de todos os atributos que ele contém (Ex 3,14-15).⁹⁴

⁹³ MERRILL, E. H., יְהוָה, p. 1006-1009.

⁹⁴ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1186.

Capítulo VII

Zc 11,1-17: O profeta-pastor e as lideranças inúteis do rebanho de YHWH

*Claudio Márcio Pinheiro Martins
Doaldo Ferreira Belem*

1. Tradução

1a	Abre, ó Líbano, tuas portas!
1b	Para que ¹ o fogo devore os teus cedros ² !
2a	Geme, cipreste,
2b	porque caiu um cedro;
2c	(porquanto ³ poderosos foram devastados!)
2d	Gemei, carvalhos de Basã,
2e	porque foi derribada uma floresta inacessível ⁴ !

¹ De acordo com A. Niccacci (The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 94-95), o *we-yiqtol*, quando precedido de imperativo, tem o sentido de finalidade ou propósito. Também WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. P., Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico, p. 650.

² Embora *רִיבֹן* tradicionalmente seja traduzido como “cedro” (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 75), segundo William L. Holladay (Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento, p. 36) “*Cedrus Libani Barrel* não possui troncos longos o suficiente para construção, de maneira que é mais provável que seja o pinheiro/abeto”. Entretanto, segundo Larry L. Walker (רִיבֹן, p. 497) o termo hebraico talvez “seja genérico e se refira a diversos tipos de árvores perenes”, podendo assim incluir “o famoso cedro do Líbano”. Por isso opta-se por manter a tradução “cedro”, entendendo que ela permite uma denominação simbólica ao Líbano, alvo da profecia aqui.

³ A partícula *כִּי*, apesar de ser relativa, não pode ser traduzida como “do qual” referindo-se ao cedro (como faz REDDITT, P.L., Zechariah 9 – 14, p. 75), mas “afirmando que o cedro caiu, na medida em que todas as árvores poderosas da floresta foram destruídas” (McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 1188), sendo adequado compreender como uma cláusula causal e assim ser traduzida como “porquanto” (CLINES, D.J.A., רִיבֹן, p. 432).

⁴ Enquanto o *ketiv* entende como um *qatul* da raiz *בצר*, ou seja, um passivo, fornecendo a tradução “floresta do fortificado”, o *qere* vocaliza como o substantivo *קִצִיר* (vindima), dando a tradução “floresta da vindima”, uma associação um tanto obscura (McCOMISKEY, T.E., The Minor Prophets, p. 1188). Segundo David A. Clines (בצר I, p. 247) tanto o *ketiv* quanto o *qere* trazem alternativas de um passivo da raiz *בצר* I, no sentido de “inacessível”, e Thomas E. McComiskey (The Minor Prophets, p. 1188) concorda com essa tradução, mostrando como a forma *qatul* representa um passivo que funciona adjetivamente em po-

3a	Som do gemido dos pastores,
3b	pois devastado está o esplendor deles!
3c	Som do rugido de leõezinhos,
3d	pois devastado está o orgulho do Jordão!
4a	Assim diz YHWH, meu Deus:
4b	“Apascenta as ovelhas [para] a matança ⁵ !
5a	Cujos ⁶ compradores as matam
5b	e não são culpabilizados!
5c	E seus mercadores dizem ⁷ :
5d	‘Bendito [seja] YHWH:
5e	que eu enriqueça!’
5f	Mas seus pastores não se apiedam delas!
6a	Pois não me apiedarei mais dos habitantes da terra,
6b	(oráculo de YHWH)!
6c	E eis que eu farei cair cada homem na mão de seu próximo
6d	[e farei cair] na mão de seu rei;
6e	e arrasarão a terra
6f	e não livrarei de suas mãos!”
7a	Apascentei as ovelhas [para] a matança
7b	(de fato, as humildes ⁸ [dentre] as ovelhas);

sição atributiva (FRANCISCO, E.F., *Léxico do Antigo Testamento Interlinear – Hebraico-Português*, p. 92).

⁵ Embora o termo מַטְחָה seja um substantivo, “matança”, proporcionando a tradução literal da expressão צֹאן הַמַּטְחָה como “ovelhas da matança”, este substantivo pode ser compreendido como o equivalente a um *nifal* infinitivo de propósito (MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14*, p. 252), pelo que se optou pela tradução “ovelhas para a matança”, o mesmo nas versões antigas como a Septuaginta e a Vulgata.

⁶ Aqui a partícula אֲשֶׁר, ao contrário do v. 2c, não constitui uma cláusula causal, pela ausência do sufixo objeto em מַטְחָה; pelo contexto é mais adequado compreender como uma referência a צֹאן no v. 4b e assim traduzir-se “cujos compradores as matam” (McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1191-1192).

⁷ O uso singular de אִמְרָה parece inconsistente com o plural וַיִּמְכְּרוּהָ; entretanto, deve-se compreender o uso distributivo, mantendo a tradução de todo o segmento no plural – fenômeno que se repetirá entre וַיִּשְׁמְרוּהָ e וַיִּתְמַלּוּ no v. 5f (McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1192).

⁸ Sobre a expressão לְכֹהֵן עֲנִיִּים encontram-se grandes questões de crítica textual: a Septuaginta traz a variante εις την Χαναανίτιν (“na [terra de] Canaã”) – sugerida pela Bíblia Hebraica Stuttgartensis como *Vorlage*. Nesse caso, o texto massorético refletiria uma divisão accidental de לְכֹהֵן עֲנִיִּים. A Vulgata e o Targum entenderiam apenas como כֹּהֵן עֲנִיִּים, “assim os pobres” – uma divisão alternativa. A Peshitta traz uma variante bem diferente: “devido à assembleia das ovelhas”. Embora a Bíblia Hebraica Quinta entenda a variante da Septuaginta como preferível, Thomas E. McComiskey analisa a dificuldade em explicar a presença de הַצֹּאן no texto masso-

7c	e peguei para mim dois cajados:
7d	a um chamei “Graciosidade”,
7e	e ao outro chamei “União”.
7f	Apascentei as ovelhas,
8a	e eliminei três pastores num mês;
8b	então, impacientei-me com elas,
8c	e elas também me repugnaram.
9a	Então [eu] disse:
9b	“não vos apascentarei;
9c	a que está para morrer, que morra;
9d	e a que está para ser desgarrada ⁹ , que seja desgarrada!
9e	E as restantes, que comam cada uma a carne de sua próxima!”
10a	Tomei o meu cajado: “Graciosidade”,
10b	o quebrei
10c	para anular a minha aliança
10d	que fizera com todos os povos.
11a	Foi anulada naquele dia;
11b	assim, souberam as aflitas [dentre] as ovelhas, as que me observavam,
11c	que esta é a palavra de YHWH.
12a	Eu disse para eles:
12b	Se [é] bom aos vossos olhos,
12c	pagai ¹⁰ o meu salário;
12d	mas se não, cessai!
12e	Pesaram o meu salário: trinta [moedas] de prata!
13a	YHWH disse para mim:

rético. Melhor seria a proposta dada pelo Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, entendendo כַּנְיָ כְּנִיָּאִים como “mercadores das ovelhas”. Entretanto, ainda que a presença não usual de כַּן explique as diferentes tentativas de compreensão por parte tanto da Septuaginta quanto da Peshitta, o texto massorético mantém a conexão lógica entre “as ovelhas [para] a matança” e “as humildes [dentre] as ovelhas”; e a própria Bíblia Hebraica Quinta reconhece que a omissão do correspondente אֲנִי na Septuaginta indicaria uma não compressão das palavras anteriores. Portanto, a variante da Septuaginta teria sido resultado da leitura de כַּן כְּנִיָּאִים como uma única palavra (McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1194).

⁹ Se no *hifil* a tradução adequada é “eliminar” por se referir aos pastores, no *nifal*, por se referir às ovelhas, a tradução adequada é “desgarrar”.

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 644.

13b	“Lança-o ao tesouro ¹¹ ,
13c	o excelente preço com que fui avaliado por eles!”
13d	Tomei trinta moedas de prata
13e	e lancei-as na casa de YHWH, para o tesouro.
14a	Quebrei o meu cajado, o segundo: “União”,
14b	para anular a fraternidade entre Judá e Israel.
15a	YHWH disse para mim:
15b	“Toma, ainda para ti, um utensílio de pastor insensato.
16a	Pois eis que eu levanto um pastor na terra:
16b	da desgarrada não cuidará,
16c	a jovem, não buscará,
16d	e da ferida não curará,
16e	a que está sadia não sustentará.
16f	Porém, a carne da gorda devorará
16g	e os cascos dela arrancará.
17a	Ai do pastor imprestável, que abandona o rebanho!
17b	Uma espada sobre o seu braço e sobre o seu olho direito!
17c	O seu braço certamente secará,
17d	e o seu olho direito certamente escurecerá!”

2. Delimitação, unidade e estrutura

Todo o conjunto de Zc 9 – 14 pode ser dividido em duas seções marcadas pelo uso de זָרַח em 9,1 e 12,1. Cada uma dessas duas seções (capítulos 9 – 11 e 12 – 14) é dominada por um estilo literário particular (histórico/escatológico), tom profético (positivo/negativo) e projeção sociológica (Judá-Efraim/Judá-Jerusalém), exibido no material oracular principal em 9,1-17; 10,4-12 na primeira seção e 12,1 – 13,6; 14,1-21 na segunda. Ao longo dessas seções oraculares contrastantes, há uma série de unidades proféticas negativas menores que compartilham imagens de rebanho de pastores e expressões imperativas (10,1-3; 11,1-3; 11,17; 13,7-9).¹²

¹¹ Variante de זָרַח que significa tesouro ou arca (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 273).

¹² BODA, M.J., Reading Zechariah 9–14 with the Law and the Prophets, p. 993.

Enquanto Zc 10,1-12 relata a insatisfação de YHWH com os pastores e os planos para restaurar o povo de Israel, Zc 11,1-17 relata o processo pelo qual a velha liderança corrupta será substituída por uma figura muito mais ameaçadora. A referência introdutória ao נָשִׂיךְ ou “pronunciamento”, em Zc 12,1, marca os capítulos 12 – 14 como uma unidade inteiramente nova após os capítulos 9 – 11.¹³ Zc 11,1-17 então muda para os planos de YHWH de remover os “pastores” ou os líderes que falharam em exercer o governo adequado sobre o povo e substituí-los por um “pastor” que não mostrará compaixão,¹⁴ enquanto o conjunto de Zc 13,7-9 foca no julgamento efetuado por YHWH contra um pastor.¹⁵

Muitos intérpretes associam Zc 11,1-3 ao material anterior (Zc 10,1-12) por causa do interesse comum na ira de YHWH contra os pastores do povo (10,3). Assim, Anthony Petterson mostra como Zc 10,1 – 11,3 é uma unidade com sua própria integridade, começando com um chamado à oração (10,1-2), seguido por uma série de julgamentos proféticos e discursos de salvação (10,3-12) e concluindo-se com um chamado ao lamento na forma de um “cântico de provocação” dirigido a reis estrangeiros (11,1-3). Paul Redditt mostra como há uma grande quebra na composição geral, que aparece não depois de Zc 10,12, mas após Zc 11,3, porque (1) o texto massorético tem um marcador no final de 11,3 indicando o fim de uma unidade; (2) as formas poéticas dos versos anteriores cessam enquanto uma narrativa começa; (3) uma nova fórmula mensageira começa em 11,4; e (4) o tema muda drasticamente de uma promessa de restauração para uma parábola sobre a destruição da harmonia e da unidade, simbolizando a anulação de um relacionamento entre Judá e Israel (11,14), bem como as nações (11,10). Todas as quatro observações estão corretas, mas (1) a quebra no assunto entre Zacarias 9 – 10 e Zacarias 11 é imensa e (2) os vv. 1-3 incluem motivos encontrados em Zc 11,4-17 também – a saber, o do pastor. Parece melhor, conseqüentemente, ver Zc 11,1-3 como uma “ponte”, uma “transição” especialmente criada para combinar Zc 9 – 10 com 11,4-17. Desta forma, os mandamentos introdutórios de Zc 11,1-3, que pedem luto pela morte dos pastores, e a seguinte apresentação do profeta dos oráculos de YHWH sobre a remoção dos pastores indicam

¹³ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 676.

¹⁴ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 675.

¹⁵ LIMA, J.M.F.; BELEM, D.F., *Julgamento de YHWH contra um pastor*, p. 1-15.

que Zc 11,1-17 forma uma unidade coerente.¹⁶ O texto massorético põe uma *setumá* no v. 3 e depois no v. 17, delineando duas seções de um texto unitário tematicamente.

Em considerações adicionais, o conjunto de Zc 9 – 14 dá uma guinada dramática com Zc 11,1. O otimismo básico de Zc 9 – 10 dá lugar imediatamente à antecipação da destruição pelo fogo (v. 1), ao lamento (vv. 2-3ab) e ao rugido dos leões (v. 3cd). O que se segue a esses versículos é uma virada para a prosa no v. 4, que é aliviada apenas por 11,17 e 13,7-9 no restante de Zc 9 – 14. Além disso, os versículos levam diretamente à longa parte central do capítulo 11 (vv. 4-16), uma releitura, segundo Paul L. Redditt, pessimista do futuro otimista retratado em Ez 37,15-23. Nesta releitura, o que é “revertido” nesses versículos é a esperança de Ezequiel pelo favor de Deus e pela reunião de Judá e Efraim (Ez 37,15-23) sob um governante davídico (Ez 37,24-28). Assim, essa ponte redacional nos vv. 1-3 reúne as esperanças encontradas em Zc 9 – 10 e as declara nulas. Então, aguarda ansiosamente Zc 11,4-16, que não apenas os declara infundados, mas explica o porquê.¹⁷

Estrutura

O profeta dirige diretamente a palavra ao Líbano (1a), ao Cipreste (2a) e aos Carvalhos de Basã (2d). No versículo 3, o profeta faz referência, em terceira pessoa, aos pastores (3a) e aos leõezinhos (3c). Desta forma, a voz do profeta está nos versículos 1 a 3.

¹⁶ PETERSON, A.R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 229; REDDITT, P.L., Zechariah 9–14, p. 78; SWEENEY, M.A., The Twelve Prophets, p. 676. A disputa surge porque, segundo Matthew Seufert (Zechariah 11: Allusions and the Messiah, p. 225), a unidade está “intimamente relacionada ao seu entorno”; por isso, “evidências para qualquer posição podem ser apresentadas, uma vez que esses versículos contêm palavras de ordem que as conectam com as seções anterior e seguinte”. A interpretação de Zc 11,1-3 via Jr 25 também a conecta com o que precede e segue.

¹⁷ REDDITT, P.L., Zechariah 9–14, p. 77-79. Kyle Dunham (Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds, p. 4) propõe que Zc 11 serve como o pivô de uma estrutura literária quiástica em Zc 9–14, concentrando a atenção na ira de YHWH e no julgamento dos líderes apóstatas da nação devido à sua idolatria, abdicação da supervisão piedosa e rejeição do legítimo pastor de YHWH. Além disso, como o ponto crucial literário entre a primeira (capítulos 9–10) e a segunda parte (capítulos 12–14), Zc 11 concede pistas decisivas de que o contexto mais amplo de Zacarias 9–14 fornece um esboço do futuro programa messiânico para a salvação de Israel no *éschaton*.

Há uma divisão natural nos versículos 1 a 3: os versículos 1 e 2 tratam dos efeitos devastadores do fogo nas árvores, ou seja, no reino vegetal, e o versículo 3 em relação aos pastores e aos leõezinhos, no reino animal.

Os versículos 1 a 2 caracterizam-se pelo uso de verbos no modo imperativo, todos em cláusulas verbais, com o verbo na posição zero ou inicial da cláusula (1a, 2a, 2d): פָּתַח -1a, הִלֵּל -2a, הִלִּילוּ -2d. Todas estas cláusulas são seguidas por cláusulas subordinadas que têm o sentido de finalidade (1b) e explicação (2b, 2c, 2e). Em 1b, o *w^eyiqtol*, após o imperativo 1) וְתֹאכַל אֵשׁ בְּאֲרָזֶיךָ), tem o sentido de finalidade ou propósito.

Os versículos 2 e 3 descrevem os efeitos das chamas, pois estas afetaram as árvores (vv.1-2), os pastores (3ab) e os leõezinhos (3cd).

A raiz ילל ocorre 2 vezes no versículo 2 em forma verbal (2a e 2d) e uma vez em 3a, através do substantivo em *status constructus* ילֵל, ocorrências seguidas por cláusulas subordinadas iniciadas pela partícula conjuntiva כִּי mais verbo no *qatal* seguido de substantivo (*p-qatal-x*: 2b, 2e, 3b, 3d), todas com sentido explicativo. Em 2c, a cláusula inicia-se com a partícula relativa אֲשֶׁר e segue o esquema *p-x-qatal*. Tais cláusulas fornecem o motivo ou explicação para os gemidos. Os lamentos em forma de gemidos nos versículos 2 e 3 são o resultado da ação do fogo em 1a-b.

A tabela a seguir traz uma síntese do exposto:

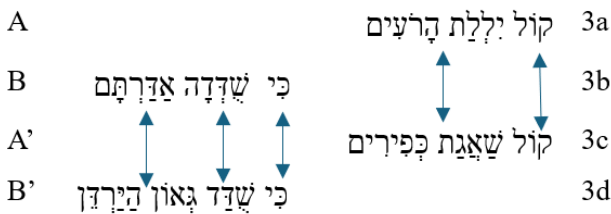
1a	פָּתַח לְבָנוֹן דְּלִתְיָהּ	0 imperativo	Ordem ao Líbano
1b	וְתֹאכַל אֵשׁ בְּאֲרָזֶיךָ	<i>w^eyiqtol x</i>	Finalidade de 1a
2a	הִלֵּל בְּרוֹשׁ	0 imperativo	Ordem ao Cipreste
2b	כִּי־נִפְלְ אֲרָז	<i>p qatal x</i>	Explicação de 2a
2c	אֲשֶׁר אֲדָרִים שִׁדְדוּ	<i>p x qatal</i>	Explicação de 2b
2d	הִלִּילוּ אֲלוֹנֵי בָשָׁן	0 imperativo	Ordem aos carvalhos de Basã
2e	כִּי יָרַד יַעַר הַבְּצוּר	<i>p qatal x</i>	Explicação de 2d
3a	קוֹל יִלְלַת הָרָעִים	O.N.	Gemido dos pastores
3b	כִּי שִׁדְדָה אֲדָרְתָם	<i>p qatal x</i>	Explicação de 3a
3c	קוֹל שִׁאֲגַת כְּפִירִים	O.N.	Rugido
3d	כִּי שִׁדְדוּ גְאוֹן הַיַּרְדֵּן	<i>p qatal x</i>	Explicação de 3c

Desta forma, verifica-se que o versículo 2 possui um paralelismo do tipo ABCA'B', com 2c no centro da estrutura, conforme o esquema a seguir:



O versículo 3 caracteriza-se por orações nominais (3a e 3c) e nominais complexas (*p-qatal-x*: 3b e 3d). Ao invés de imperativos em posição inicial nas cláusulas, como ocorre em 1a, 2a e 2d, não há verbos em 3a e 3c.

Há dupla ocorrência do substantivo קול, em 3a e 3c e da raiz שדד, em 3b e 3d. De forma semelhante, também a conjunção כִּי ocorre em 3b e 3d. O gemido dos pastores (3a) corresponde ao rugido dos leõezinhos (3d). Há, assim, um paralelismo do tipo ABA'B' entre 3ab e 3cd:



3a	Som de gemido dos pastores
3b	Motivo / explicação
3c	Som de rugido dos leõezinhos
3d	Motivo / explicação

Os versículos 1 a 3, que são uma transição para os versículos 4 a 17, podem ser estruturados assim:

- I – Gemidos no reino vegetal
 - 1 – Ordem ao Líbano e propósito (1ab)
 - 2 – Ordem ao Cipreste e explicação (2abc)
- 2 – Gemidos no reino animal
 - 1 – Gemido dos pastores e explicação (3ab)
 - 2 – Rugido dos leõezinhos (3cd)

Uma nova seção inicia-se em 4a por meio da fórmula do mensageiro: פֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי. A fórmula indica que YHWH fará uso da fala a partir de 4b, que se inicia com verbo no modo imperativo em primeira posição (0-imperativo). YHWH ordena ao profeta que este apascente o rebanho. As cláusulas 5a-f descrevem as ações e ditos dos compradores (5a-b), vendedores (5cde) e dos pastores das ovelhas (5f). Como resultado, YHWH não mais terá piedade dos habitantes da terra:

Fórmula do mensageiro	4a	פֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי
YHWH ordena ao profeta a apascentar as ovelhas	4b	רְעֵה אֶת־צֹאן הַהֲרָגָה
Ações dos compradores das ovelhas	5a	אֲשֶׁר קָנִיתָו יִהְיֶהוּ
	5b	וְלֹא יֵאָשְׁמוּ
Ditos dos vendedores das ovelhas	5c	וּמְכַרְיָהוּ יֵאָמַר
	5d	כָּרוּךְ יְהוָה
	5e	וְאֵשֶׁר
Ações dos pastores	5f	וְרַעֲיָהֶם לֹא יִחְמֹל עָלֵיהֶם:
Reação de YHWH	6a	כִּי לֹא אֶחְמֹל עוֹד עַל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ

O lexema ָּ ocorre três vezes no versículo 6: em 6c, 6d e 6f. Nestes, YHWH é o sujeito do verbo em 6c, onde ameaça entregar os homens nas mãos do próximo, em 6d (de forma implícita) e em 6f, em que ameaça não livrar tais homens. Já em 6e, o sujeito está em terceira pessoa comum plural, ou seja, os homens a quem YHWH entregará os

habitantes da terra. O uso do *weqatal*, em 6e, indica que a ameaça (וּכְתַתּוּ אֶת־הָאָרֶץ) ocorrerá em futuro certo, e a cláusula 6f é uma ação simultânea a 6e: וְלֹא אֶצִּיל מִיָּדָם. YHWH age positivamente nas cláusulas 6cd, e negativamente em 6f. A ação humana está em 6e.

Desta forma, o versículo 6 está estruturado concentricamente, do tipo ABA':

	Introdução	6b	נְאֻם־יְהוָה
A	Ação de YHWH (positiva)	6c	וְהָיָה מִמָּצִיא אֶת־הָאָדָם אִישׁ בְּיַד־רֵעֵהוּ
		6d	וּבְיַד מַלְכוֹ
B	Ação dos homens	6e	וּכְתַתּוּ אֶת־הָאָרֶץ
A'	Ação de YHWH (negativa)	6f	וְלֹא אֶצִּיל מִיָּדָם

Em 7a, há o relato da resposta positiva do profeta à ordem de YHWH (4b), por meio do verbo em *wayyiqtol* em primeira posição na cláusula. A raiz *רעה* ocorre 10 vezes em Zc 11,1-17.¹⁸ Em 7b o profeta especifica o tipo de ovelhas que ele apascentou.

O relato prossegue em 7c, através do uso do segundo *wayyiqtol*, também na primeira posição da cláusula, que enfatiza a ação do profeta de tomar dois cajados, denominados em 7d-e, cláusulas paralelas entre si, conectadas pela conjunção *waw*:

Ação de tomar os cajados	7c	וְאָקַח־לִי שְׁנֵי מַקְלוֹת	<i>Wayyiqtol x</i> Sujeito: profeta
Designação do nome do primeiro cajado	7d	לְאֶחָד קָרָאתִי נָעָם	<i>x qatal</i> Sujeito: profeta
Designação do nome do segundo cajado	7e	וּלְאֶחָד קָרָאתִי הַבָּקִים	<i>w x qatal</i> Sujeito: profeta

¹⁸ A raiz *רעה* ocorre em 11,3.4.5.7(2x).8.9.15.16 e 17.

Há uma cadeia de verbos em *wayyiqtol* de 7f a 8b. São ações sucessivas do profeta, interrompidas em 8c, que trata da reação das ovelhas a 7f – 8b. Em 8b-c iniciou-se uma mudança no ânimo do profeta em relação ao rebanho e este foi recíproco ao profeta.

o do profeta em relação ao rebanho e este foi recíproco ao profeta.

Ação: apascentar o rebanho	7f	וְאָרְעָה אֶת־הַצֹּאֵן	<i>Wayyiqtol x</i> Sujeito: o profeta
Ação: eliminar pastores	8a	וְאָכַחַד אֶת־שְׁלֹשֶׁת הָרָעִים בְּיַרְחֵ אֶחָד	<i>Wayyiqtol x</i> Sujeito: o profeta
Ação: tornar-se impaciente com as ovelhas	8b	וַתִּקְצַר נַפְשִׁי בָהֶם	<i>Wayyiqtol x</i> Sujeito: o profeta
Reação das ovelhas: rejeição do pastor	8c	וְגַם־נַפְשָׁם בְּחִלָּה בִּי	Interrupção da cadeia de <i>wayyiqtol</i> Sujeito: as ovelhas

As ações do profeta, a partir de 9a, são completamente desfavoráveis ao rebanho. O verbo no *wayyiqtol* (וְאָמַר) introduz o discurso direto do profeta para as ovelhas, que faz referência a elas em segunda pessoa do plural. Ao contrário do que havia dito em 7a e 7f, o profeta já não vai mais apascentar as ovelhas em 9b.

7a	Disposição positiva	וְאָרְעָה אֶת־צֹאֵן הַהֶרְגָּה
7f	Disposição positiva	וְאָרְעָה אֶת־הַצֹּאֵן
9b	Disposição negativa	לֹא אֶרְעָה אֶתְכֶם

As duas cláusulas seguintes, 9c e 9d, estão em paralelismo membro a membro. Em ambas, há a repetição das raízes verbais מוּת, em 9c, e כָּחַד, em 9d. Além disso, 9c, 9d e 9e seguem o padrão formal: participio seguido de jussivo. As ovelhas que não forem mortas ou eliminadas (9cd) irão devorar-se entre si (9e).

Consequências do não apascentamento das ovelhas:

Particípio + jussivo	9c	<p style="text-align: center;">תָּמוּת הַמָּתָה</p> <p style="text-align: center;">↑ ↑</p> <p style="text-align: center;">↓ ↓</p>
Particípio + jussivo	9d	<p style="text-align: center;">וְהִנְכַחְדָּת תִּכְחַד</p> <p style="text-align: center;">↑ ↑</p> <p style="text-align: center;">↓ ↓</p>
Particípio + jussivo	9e	<p style="text-align: center;">וְהִנְשֹׂאָרוֹת תֹּאכְלֶנָּה</p> <p style="text-align: center;">אִשָּׁה אֶת־בֶּשֶׂר רְעוּתָהּ</p>

A cláusula 10a dá início a uma nova cadeia de verbos em *wayyiqtol*: 10a e 10b, com interrupção em 10c, para explicar a finalidade do ato simbólico de quebrar o cajado. A cadeia de *wayyiqtol* é retomada em 11a-b, interrompida por 11c, cláusula com função de objeto direto de 11b. Outro *wayyiqtol*, em 12a, introduz um discurso direto do profeta para aqueles que o contrataram, que se estende até 12c. As cláusulas condicionais 12b e 12c são relativas ao pagamento do salário do profeta. Em 12d, o *wayyiqtol* relata a ação dos contratantes à palavra do profeta. YHWH dirige-se ao profeta em 13ab, ao ordenar que o salário dele seja lançado ao tesouro.

Um segundo ato simbólico é narrado em 14a: o verbo no *wayyiqtol* enfatiza a ação do profeta de quebrar o segundo cajado, e a cláusula 14b explica o propósito: anular a fraternidade entre Judá e Israel.

Os versículos 10 a 14 estão dispostos de forma concêntrica, do tipo: ABCA'B'.

A	O profeta quebra o primeiro cajado	10a	וְאַקַח אֶת־מַקְלִי אֶת־נְעָם
		10b	וְאַגְדַּע אֹתוֹ
B	Propósito e resultado do ato simbólico	10c	לְהַפִּיר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־כָּל־הָעַמִּים
		11a	וְתִפֹּר בַּיּוֹם הַהוּא
		11b	וַיִּדְעוּ כֹן עַנְיֵי הַצֹּאן הַשְּׂמֵרִים אֹתִי
		11c	כִּי דִבְרַיִהוּהָ הוּא
C	O pagamento do salário do profeta (12a-13b)		
A'	O profeta quebra o segundo cajado	14a	וְאַגְדַּע אֶת־מַקְלִי הַשֵּׁנִי אֶת הַחֲבָלִים
B'	Propósito e resultado do ato simbólico	14b	לְהַפֵּר אֶת־הָאֲחֻזָּה בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל

YHWH, uma vez mais, dirige-se ao profeta, em 15ab, e ordena-lhe (verbo no imperativo) um outro ato simbólico: tomar um utensílio de pastor insensato; a explicação segue de 16a a 16f. A cláusula 16a mostra, através do pronome enfático de primeira pessoa, que YHWH é o sujeito do verbo, é YHWH que levantará o mau pastor. As ações do mau pastor estão nas cláusulas 16b-g, que seguem o mesmo padrão formal: no caso das ovelhas debilitadas, ações negativas: artigo + particípio (exceção 16c = substantivo) + partícula negativa + *yiqtol* (16b-e) e, no caso das ovelhas gordas, ações positivas:

Fórmula introdutória do discurso direto	15a	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
YHWH fala ao profeta		
Ordem para um novo ato simbólico	15b	עֹד קח-לְךָ כְּלֵי רֵעָה אֲוֹלֵי
Explicação para o ato:	16a	כִּי הִנֵּה-אֲנֹכִי מִקִּיָּם רֵעָה
YHWH levanta um mau pastor		בְּאֶרֶץ
Ações negativas do mau pastor	16b	הַנִּכְחָדוֹת לֹא-יִפְקֹד
Padrão formal	16c	הַנֶּעַר לֹא-יִבְקֹשׁ
artigo + particípio + partícula negativa + <i>yiqtol</i>	16d	וְהַנְּשֻׁבֵּרֹת לֹא יִרְפָּא
Em 16c: artigo + substantivo + partícula negativa + <i>yiqtol</i>	16e	הַנִּצְבֵּה לֹא יִכְלֹל
Ações positivas do pastor		
<u>Waw</u> + substantivo + <i>yiqtol</i>	16f	וּבִשְׂרַח הַבְּרִיאָה יֵאָכֵל
<u>Waw</u> + substantivo + <i>yiqtol</i>	16g	וּפְרִסִיהֶן יִפְרָק

O texto encerra-se com um lamento (הוֹי) a respeito do mau pastor (17a). As cláusulas 17bd são anúncios de juízo que predizem que o mau pastor será alvo da espada no braço e no olho direito (17b). As cláusulas 17c e 17d especificam os efeitos da espada no braço e no olho por meio da dupla ocorrência das raízes יבש e כהה conjugadas em cada cláusula (17c e 17d respectivamente) no infinitivo seguido de *yiqtol*. Assim, as cláusulas 17c e 17d, conectadas entre si pela conjunção *waw*, formam um paralelismo.

Lamento sobre os maus pastores	17a	הוֹי רֵעֵי הָאֵלֵלֵי עֲזָבֵי הַצֹּאן
Predição de desgraça	17b	תָּרַב עַל-זְרוּעוֹ וְעַל-עֵינֹי מִיַּיִנוּ
Especificação da desgraça (17cd)	17c	זָרְעוּ יְבוּשׁ תִּיבֹשׁ
Parte do corpo → Infinitivo → <i>Yiqtol</i>		↑ ↑ ↑
Parte do corpo → Infinitivo → <i>Yiqtol</i>	17d	וְעֵינֹי מִיַּיִנוּ כָּהָה תִּכְהָה

Diante do exposto, o texto apresenta a seguinte estrutura:

Primeira seção (vv. 1-3):

I – Gemidos no reino vegetal (v.1-2)

- 1 – Ordem ao Líbano e propósito (1ab)
- 2 – Ordem ao Cipreste e explicação (2abc)

II – Gemidos no reino animal (v.3)

- 1 – Gemido dos pastores e explicação (3ab)
- 2 – Rugido dos leõezinhos (3cd)

Segunda seção (vv. 4-17):

I – YHWH ordena que o profeta apascente o rebanho (vv. 4-6)

1. Fórmula do mensageiro seguida da ordem (4ab)
2. Motivos da ordem (5a-f)
 - 2.1. Compradores impunes (5ab)
 - 2.2. Vendedores gananciosos (5cde)
 - 2.3. pastores impiedosos (5f)
3. YHWH não terá mais compaixão dos habitantes da terra (6ab)
 - 3.1. Ações de YHWH contra os habitantes da terra (6cd)
 - 3.2. Consequências do confronto (6e)
 - 3.3. Não haverá livramento (6f)

II – O profeta-pastor toma dois cajados (vv. 7-9)

1. O profeta-pastor começa a apascentar (7a-b)
2. O profeta-pastor toma dois cajados e dá nome a eles (7cde)
3. O profeta-pastor torna-se impaciente e é rejeitado pelas ovelhas (7f, 8abc)
4. O profeta desiste de apascentar as ovelhas (9abcde)

III – O profeta-pastor quebra o primeiro cajado (vv.10-11)

1. O primeiro cajado é quebrado (10ab)
2. Propósito e efeito do ato simbólico (10c, 11ac)

IV – O profeta-pastor recebe o seu salário (vv.12-13)

V - O profeta-pastor quebra o segundo cajado (v.14)

1. O segundo cajado é quebrado (14a)
2. Propósito do ato simbólico (14b)

- VI – O profeta toma um utensílio de pastor insensato (vv.15-16)
 - 1. Ordem para execução do ato simbólico (v.15)
 - 2. Explicação para o ato simbólico (v.16)
 - 1.1. Negativas: ações que o pastor insensato não fará (16ae)
 - 1.2. Positivas: ações que o pastor insensato fará (16fg)
- VII – YHWH ameaça punir o pastor imprestável (v.17)
 - 1. Lamento e ameaça de punição (17ab)
 - 2. Detalhamento da punição (17cd)

A estrutura proposta para a segunda seção (vv. 4-17) é concêntrica, do tipo ABC D C'B'A':

- A – YHWH ordena que o profeta apascente o rebanho (vv.4-6)
- B – O profeta-pastor toma dois cajados (vv.7-9)
- C – O profeta-pastor quebra o primeiro cajado (vv.10-11)
- D – O profeta-pastor recebe o seu salário (vv.12-13)
- C' – O profeta-pastor quebra o segundo cajado (vv.14)
- B' – O profeta toma um utensílio de pastor insensato (vv.15-16)
- A' – YHWH ameaça punir o pastor imprestável (v.17)

Em relação ao gênero literário do texto, vale considerar, primeiramente, o uso do termo נֶשֶׂה . Três dentre os livros proféticos – Naum, Habacuque e Malaquias – recebem em seus cabeçalhos o termo נֶשֶׂה , *massa'*. Em Zacarias, duas subseções (capítulos 9–11 e 12–14) também têm inscrições identificando cada uma delas como uma נֶשֶׂה em relação ao resto do livro. Um נֶשֶׂה pode ser considerado uma profecia que reinterpreta outra anterior, cujo cumprimento se tornou problemático de alguma forma. Tal reinterpretação envolve (1) identificar um determinado desenvolvimento atual como um sinal de que YHWH ainda está agindo de acordo com o que foi profetizado anteriormente, apesar das aparências em contrário, e (2) exortar os destinatários a responderem de acordo. Os leitores são convidados a considerar se em sua própria experiência existem padrões semelhantes de envolvimento divino nos assuntos humanos.¹⁹

Assim, o termo נֶשֶׂה pode ser compreendido como um gênero literário, o qual fornece *insights* proféticos acerca da transição do domí-

¹⁹ FLOYD, M.H., *Genres and Forms in the Minor Prophets*, p. 79.

nio persa para o grego. Por um lado, essa mudança mostra que YHWH está novamente transformando a ordem mundial de uma forma que é um bom presságio para Yehud. Abre a possibilidade de uma restauração mais radical, removendo os vestígios do exílio que permaneceram sob os persas. Por outro lado, os recalcitrantes líderes “pastores” de Yehud se recusam a aproveitar essa oportunidade, preferindo conspirar com o novo regime imperial para manter o *status quo*. Zacarias 9–11 deixa em aberto a questão de saber se os líderes designados perceberão as possibilidades sociopolíticas que YHWH criou para Yehud.²⁰

Se נָשָׂא pode servir como um gênero literário que abrange todo o conjunto de Zacarias 9–11, em Zacarias 11 o foco muda do futuro para o presente, e as deficiências da comunidade pós-exílica tornam-se o alvo da atenção. O capítulo é introduzido, segundo Paul Redditt, com uma “canção de provocação” nos vv. 1-3, após o que o restante do capítulo (vv. 4-17) se volta para o que se pode chamar de uma “promulgação simbólica” sobre os “pastores” e suas deficiências.²¹ O conjunto dos vv. 1-3 também pode ser classificado como “elegia satírica” ou ainda um “chamado ao lamento” pela terra devastada e pelos “pastores enlutados”.²² O elemento satírico ainda envolve uma natureza “alegórica”, segundo Marvin Sweeney, a qual se torna clara nos relatos finais do v. 3, ao descrever o gemido dos pastores em razão de que “devastado (הִרְגִּישׁ) está o esplendor deles” e um rugido de leõesinhos, “pois devastado (הִרְגִּישׁ) está o orgulho do Jordão”.²³

Estes elementos alegóricos encaixam-se melhor nos vv. 4-17, segundo Richard Bautch. Assim, os vv. 4-6 revelam mais acerca dos líderes comunitários, ou pastores. O próprio profeta é um pastor em virtude de seu comissionamento no v. 4; “seu Deus” lhe diz para “pastorear” um rebanho que não foi bem cuidado nem por seus donos nem pelos vendedores que trazem as ovelhas ao mercado – os “pastores impiedosos”.²⁴ Paul Redditt ainda mostra como, em vista do cisma samaritano, o capítulo seria uma “apresentação escatológica”, tornando-a uma alegoria sobre a monarquia. Assim, os vv. 4-14 resumem o passado de Israel, enquanto os vv. 15-17 retratam o futuro de Israel no qual a monar-

²⁰ FLOYD, M.H., *Genres and Forms in the Minor Prophets*, p. 80.

²¹ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 77.

²² DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 12.

²³ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 676.

²⁴ BAUTCH, R.J., *Zechariah 11 and the Shepherd's Broken Covenant*, p. 259.

quia ainda tem uma parte.²⁵ Mas, segundo Rex Mason, não há nos vv. 4-17 uma “alegoria” estendida, um exemplo de “imitação literária” dos primeiros atos de simbolismo profético, mas sim “atos literais de simbolismo”.²⁶ Assim, representaria um gênero de “simbolismo profético”, que, no entanto, tornou-se “apenas” uma forma literária, uma questão de palavras e não de ações. O estilo se misturou com alegoria. Por outro lado, não seria um dispositivo literário “puramente imitativo”, mas uma narrativa que, pelo menos em sua essência, se baseava em um “ato real de simbolismo profético”.²⁷

Os vv. 4-14, tanto Daniel F. O’Kennedy quanto Kyle C. Dunham classificam-nos como “sinal-ato profético”, pois o profeta agora executa sua “representação” dos pastores; trata-se de algo bastante comum à profecia do Antigo Testamento, similar ao traje de Isaías como prisioneiro de guerra (Is 20,2-4), na quebra de cerâmica de Jeremias (Jr 19,1-15) e nas algemas de ferro (27,2-11) e ainda ao que pode ser encontrado no livro do profeta Ezequiel, como no modelo da cidade sitiada (Ez 4,1-3), buraco cavado na parede de sua casa (12,1-16) e o cabelo raspado jogado ao vento (5,1-12).²⁸ Kyle C. Dunham indica os motivos para tal classificação: (1) uma ordem divina para que o profeta realizasse uma ação específica (exortação); (2) o relato do cumprimento do mandamento (execução) pelo profeta; e (3) a interpretação do significado da ação (explicação).²⁹

Aprofundando-se no tema, Kyle C. Dunham mostra que, primeiramente, a promulgação de sinais-atos implica que Zacarias está retratando eventos futuros, escatologicamente orientados, em vez de representar eventos passados ou presentes, seja antes do cativo babilônico ou dentro do período persa. Embora seja uma questão de debate, é melhor entender os sinais proféticos como intrinsecamente apontando para a frente, da perspectiva do profeta, para eventos futuros que YHWH pretende realizar, muitas vezes com implicações presentes para o público do profeta. Em segundo lugar, os sinais proféticos concentram a atenção não na identidade dos itens que povoam a cena, como nos relatos

²⁵ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 80.

²⁶ MASON, R., *The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14*, p. 115.

²⁷ MASON, R., *The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14*, p. 94.

²⁸ DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 16-18; O’KENNEE DY, D.F., *The Shepherd Imagery in Zechariah 9–14*, p. 412.

²⁹ DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 17.

de visão, mas na natureza e força das ações que o profeta retrata. E, em terceiro lugar, o contexto de Zacarias 9–14 sugere que os sinais dos pastores representam a culminação da agenda messiânica avançada nos capítulos circundantes.³⁰

Paul Redditt apresenta uma polemização com essa classificação, observando que faltam dois de seus dez critérios para tais relatos: não há instrução divina para realizar um ato simbólico (quebrar o cajado) e não há correlação articulada entre o que o profeta faz e o que Deus fará. Mediante essas ponderações, a passagem poderia ser entendida como uma “visão”.³¹ Por isso Kyle C. Dunham aborda outra possibilidade: o gênero de “oráculos contra as nações”, de forma semelhante às obrigações da aliança de Noé – e classifica esses oráculos como acusações contra nações que cometem atos de violência gratuita contra os indefesos, que são feitos à imagem de Deus. Tais atos, portanto, implicam uma violação das prescrições dadas à humanidade em geral, em Gn 9,1-6, para preservar a santidade da vida humana e o mandato para o florescimento humano; ataques contra portadores de imagem divina são, portanto, ataques contra o próprio Deus.³²

Paul Redditt propõe inicialmente um gênero misto, uma “alegoria / relato”. Mas, ponderando como “ele não está de acordo com um gênero específico”, e uma “vez que narra a ação”, propõe o termo mais geral “narrativa” (ou seja, relato). No início, Deus atribui ao narrador um papel a desempenhar. Não se pode simplesmente supor, porém, que o narrador fale pelo autor, uma vez que ele fala claramente de ações não tomadas pelo autor real, em particular a eliminação (presumivelmente o assassinato) de três “comerciantes”. A narrativa começa com a fórmula do mensageiro “Assim diz YHWH”, familiar a vários profetas. A adição das palavras “meu Deus” à fórmula é incomum, embora a frase “YHWH meu Deus” apareça novamente em Zc 14,5. O narrador do relato de promulgação de sinais quer estabelecer que o que ele diz veio diretamente de Deus.³³ A narrativa culmina no v. 17 com um “oráculo em ai” pronunciando maldição.³⁴ Ainda pode ser chamada de uma “narrativa de comissionamento”, útil para relacionar os materiais dos

³⁰ DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 18-19.

³¹ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 80.

³² DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 28.

³³ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 80-81.

³⁴ DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 10.

vv. 4-16 a chamadas semelhantes (por exemplo, Jr 27,2; Is 20,2; Ez 24,16) por YHWH, instruindo os profetas a tomar algum tipo de ação. Esta passagem certamente envolve tais chamados, e as ações evocadas têm o duplo significado necessário. No entanto, nem todas as ações dos vv. 4-16 são evocadas por comissão divina; portanto, chamá-lo assim significa simplificar demais a complexidade da linguagem e da imagem.³⁵

De fato, existe um debate maior sobre o gênero literário a ser encontrado nos vv. 4-17: pode ser identificado como uma “alegoria”, uma “parábola”, uma “visão”; um “ato simbólico”, uma “narrativa/retrato” ou ainda um “relato de um ato simbólico profético”; uma “apresentação escatológica”. O leitor é conclamado, segundo Anthony Petterson, a identificar a situação ou eventos que as ações de sinais representam e assim desvendar o significado: desta forma, funciona de forma alegórica. Os versículos lembram, de fato, o relato de um ato simbólico, mas o relato teria que ser apenas um artifício literário, já que o profeta não poderia realmente cumprir as instruções de Deus para governar e depor outros governantes. Portanto, pode-se apontar de fato para a natureza metafórica ou parabólica do material. Não obstante, uma vez que muitos elementos não são explicitamente identificados no relato, há uma vasta gama de interpretações. Estes versículos não se encaixam precisamente em nenhuma dessas categorias; daí a diversidade de opiniões.³⁶ Conclui-se que o gênero dominante, “aquele que o caracteriza em sua totalidade e que atua como fator de integração”³⁷ ou ainda “aglutinante” de todas as possibilidades levantadas, é o de “relato de um ato simbólico profético”, ampliando a proposta inicial formulada por Paul Redditt de um gênero misto “alegoria / relato”.³⁸

Com relação à situação dos ouvintes iniciais, a geração atual não retornou a YHWH, não deu ouvidos ao seu profeta e, portanto, experimentará desolação e luto. Isso contrasta fortemente com o quadro futuro pintado no final de Zc 10, quando YHWH, em um segundo evento do Êxodo, assumirá a responsabilidade de devolver os povos das muitas nações para as quais foram dispersos (10,8-11) e “os fortalecerá em

³⁵ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 298.

³⁶ PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 242; REDDITT, P.L., *The Two Shepherds in Zechariah 11:4-17*, p. 680; REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 80.

³⁷ LIMA, M.L.C., *Exegese bíblica*, p. 124.

³⁸ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 80.

YHWH” para que “andem em seu nome” (10,12).³⁹ A representação do sinal da dissolução da relação entre o pastor e as nações e entre Israel e Judá em Zc 11 sinaliza a mudança no estilo literário, tom profético e projeção sociológica entre as duas principais seções oraculares em Zc 9–14 (a saber, 9–11 e 12–14);⁴⁰ mais especificamente, o uso do particípio *qal* de הָרַע em Zc 11 conecta-se à esperança escatológica dessa mesma geração por um rei davídico renovado que reunirá o povo judaico e trará a salvação final a Jerusalém.⁴¹

3. Comentário

3.1. Primeira seção (vv. 1-3)

Com o conjunto dos vv. 1-2 abrangendo os “gemidos no reino vegetal”, o v. 1 começa ordenando que o Líbano abra suas portas. Esta ordem tem um propósito bem definido: “para que o fogo devore os teus cedros”. Na literatura bíblica, o cedro do Líbano pode simbolizar uma nação como a Assíria (Ez 31,3.16-17) ou o rei de Judá (Ez 17,3). Em Zc 11,1, os cedros libaneses sugerem líderes jerosolimitanos durante a primeira parte do período do Segundo Templo.⁴² Em preparação para o retorno de seu povo para Canaã (Zc 10,6-12), YHWH limpará o caminho derrubando árvores e destruindo com fogo aqueles que estão no caminho (Sl 29,5-9). A literatura profética frequentemente se apropria de imagens arbóreas para falar da majestade e do poder dos governantes que muitas vezes precedem sua queda. Como um “pastor”, a imagem de uma árvore é frequentemente usada em relação à realeza, como já foi observado com o termo relacionado “Rebento” (Zc 3,8; 6,12).⁴³ Joatão proferira num “apólogo” em Jz 9,7 “que saia fogo do espinheiro e consuma os cedros do Líbano”; e mais à frente, no v. 20, Joatão identifica os cedros do Líbano com os “líderes de Siquém e Bet-Melo”. Assim, o ato de consumir os cedros do Líbano, a saber, os líderes, é consequência da falta de um rei legítimo; e Zc 11,1-3 pode ter concluído juntamente com o final do livro de

³⁹ SEUFERT, M., *Zechariah 11: Allusions and the Messiah*, p. 227.

⁴⁰ BODA, M.J., *Reading Zechariah 9–14 with the Law and the Prophets*, p. 993.

⁴¹ DUNHAM, K.C., *Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds*, p. 7.

⁴² BAUTCH, R.J., *Zechariah 11 and the Shepherd’s Broken Covenant*, p. 257.

⁴³ PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 236.

Juízes (21,25): “naqueles dias não havia rei em Israel; cada um fazia o que era reto aos seus [próprios] olhos”.⁴⁴

No v. 2 há a imagem de um cipreste gemendo. Nos livros proféticos, a raiz ילל (“gemer”) sempre aparece em contextos envolvendo grandes catástrofes que afetam toda uma terra ou povo, seja Israel ou alguma outra nação. A natureza extraordinária dessa lamentação permitiria que ela sinalizasse uma catástrofe total. Em tais situações, era importante reunir todas as pessoas, toda a comunidade afetada, o mais rápido possível, a fim de que pudessem fazer um esforço final conjunto para obter a ajuda da divindade e, assim, evitar o desastre.⁴⁵

E então, no v. 3, os “comandos metafóricos” para a floresta inacessível chorar do v. 2 dão lugar aos gemidos no reino animal, mais especificamente ao lamento real dos pastores. Esses pastores seriam os líderes de Israel encontrados primeiramente em Zc 10,2-3. Um som nos distrai do lamento dos pastores – o rugido dos כַּפְּיָרִים, “leõezinhos”. A estrutura frasal equilibra כַּפְּיָרִים com הָרָעִים (“os pastores”). Uma vez que כַּפְּיָרִים pode significar “príncipe” – pois é equilibrado por הָרָעִים –, podemos entendê-lo como outra referência aos líderes.⁴⁶ Isto é corroborado pela íntima associação entre os cedros e o cipreste nos vv. 1-2 – ambos evocam o poder econômico das cidades fenícias⁴⁷ – e o paralelismo estabelecido entre cedros/poderosos e a insistência do gemido de um cipreste (no singular) parece falar do cipreste como o rei (ou a potência estrangeira opressora), enquanto pastores/cedros seriam os líderes em contato direto com o povo.

Mas a chave para a interpretação dos vv. 1-3 é contestada. Alguns estudiosos dizem que os cedros, os pastores e o leão simbolizam governantes. Carol L. Meyers e Eric M. Meyers os associam a Ezequiel 31, sobre “o cedro elevado” (Egito), e os veem possivelmente como um símbolo das potências mundiais e do novo reino de Judá. David L. Petersen considera os versículos como discutindo o futuro do Líbano e Basã.⁴⁸ Essas regiões são frequentemente associadas às fronteiras ideais de Israel, cuja perda começou no período

⁴⁴ SEUFERT, M., *Zechariah 11: Allusions and the Messiah*, p. 235.

⁴⁵ BAUMANN, A., ילל, p. 86.

⁴⁶ McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1188

⁴⁷ MULDER, M.J., לְגִבּוֹן, p. 452.

⁴⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 242; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi*, p. 79-80.

assírio. Mark J. Boda aponta que um leão não ruga sobre a derrota, mas sobre o ataque e a vitória; e assim vê no v. 3 alusões a Jr 25,34-38 e Is 10,5-19, que predizem a queda da Assíria e da Babilônia. Não está claro, no entanto, que o verso tenha um significado tão positivo quanto Mark J. Boda sugere.⁴⁹

A justaposição dos pastores e leões sugere que eles se referem ao mesmo grupo. Michel H. Floyd afirma: “Essa identificação sugere que os pastores têm sido mais predadores do que protetores, e que estão mais aborrecidos com a própria perda de um recurso a ser explorado do que com qualquer dano causado ao próprio bem-estar do rebanho”.⁵⁰ Mas os comentaristas discordam sobre quem esse grupo de pastores / leões representa. Alguns argumentam que eles são os próprios líderes inúteis de Israel. No entanto, o contexto imediato sugere que eles são os líderes de nações estrangeiras, ou seja, os cedros do Líbano e os carvalhos de Basã (observe como ambos falam de “majestosos” ou “majestade” sendo “arruinados”).⁵¹

A expressão hebraica אֲדָמַיִר, em Zc 11,2-3, expressa as árvores poderosas ou as árvores gloriosas como personificações das melhores pessoas do Líbano. Em Ne 10, outro texto pós-exílico, a raiz hebraica que denota majestade ou glória (אָדָם) novamente indica uma classe de líderes ou pessoas distintas na Judeia pós-exílica. Em Ne 10,30, os אֲדָמַיִר אֲדָמַיִר são “parentes nobres” que fazem um juramento de seguir a Torá, selando assim uma אֲדָמַיִר אֲדָמַיִר, uma aliança mantida dentro da comunidade pós-exílica.⁵² O uso dessa imagem sugere que as “árvores” ou os líderes que serão destruídos são opressores de Jerusalém ou Judá e que o “leão” que será deixado para rugir sobre sua morte é Judá ou a casa de Davi. Certamente, tal cenário se encaixa bem com Zacarias 12-14, que descreve as ações de YHWH contra as nações que ameaçam Judá e o papel contínuo da casa de Davi.⁵³ Da mesma forma, a tradição profética anterior, em Isaías, com a qual o livro de Zacarias interage com tanta frequência, designa Ciro como o pastor e messias de YHWH, que reconstruirá Jerusalém e o Templo (Is 44,28). Parece, portanto, que os

⁴⁹ REDDITT, P.L., *Zechariah 9-14*, p. 79.

⁵⁰ FLOYD, M.H., *Minor Prophets 2*, p. 286.

⁵¹ PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 237.

⁵² BAUTCH, R.J., *Isaiah 10 as an Intertext that Informs a Unified Reading of Zechariah 11 (Zech 11:1-3 and 11:4-17)*, p. 106.

⁵³ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 677.

“pastores” que são condenados na presente passagem devem-se referir aos monarcas persas.⁵⁴

Ainda segundo William H. Shea, o lamento poético e profético em Zc 11,1-3 não está lidando com o desmatamento, que é ainda mais severo hoje do que nos tempos antigos. Esses nobres cedros são um símbolo do poder dos que governavam esta e outras terras adjacentes. Localiza então essa perícope no final dos tempos helenísticos, esse símbolo de poder, de um governo centrado em Antioquia, na Síria, com a dinastia selêucida.⁵⁵ E Daniel F. O’Kennedy mostra a ideia dos cedros referindo-se à destruição de Israel pelos seus inimigos (como também em Zc 9,4). O retrato dos pastores perdendo seu pasto se encaixa perfeitamente nesse entendimento literal. Mas os vv. 1-3 também podem ser entendidos simbolicamente. Então, os cedros representam o(s) poder(es) político(s) supremo(s) do mundo, muitas vezes quando estão prestes a cair (como em Is 2,6-21; Jr 21,11-14; Ez 31,3-18). Nesse contexto, os pastores e leões podem-se referir ao nível mais baixo de liderança, aos burocratas, cujo sustento é cortado pela queda do poder imperial.⁵⁶

3.2. Segunda seção (vv. 4-17)

3.2.1. *YHWH ordena que o profeta apascente o rebanho (vv. 4-6)*

Após a típica fórmula do mensageiro, no v. 4a, segue-se a ordem pela qual o profeta é comissionado para servir simbolicamente como pastor das “ovelhas [para] a matança” (v. 4b). Como ressalta Ryan P. Bonfiglio, enquanto um pastor “ocasionalmente matava uma pequena parte de seu rebanho para se alimentar, a grande maioria das ovelhas era preservada para reprodução, produção de leite ou fornecimento de lã”. Assim, “separar todo o rebanho para o abate não é apenas contra-producente e míope, mas, neste contexto, parece ser feito para ganho financeiro egoísta” (v. 5e).⁵⁷

No v. 4b o pastor sente o “impulso divino” para pastorear as ovelhas. Como pontua Thomas E. McComiskey, é de se perguntar se este discurso representa “posição de liderança civil ou religiosa na comuni-

⁵⁴ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 677.

⁵⁵ SHEA, W.H., *The Seleucids as Cedars, and the Maccabees, Messiah, and Herodians as the Shepherds in Zechariah 11*, p. 143.

⁵⁶ O’KENNEDY, D.F., *The Shepherd Imagery in Zechariah 9–14*, p. 412.

⁵⁷ BONFIGLIO, R.P., *The Lord of Hosts Cares for His Flock*, p. 146.

dade” ou simplesmente “o papel de um pastor em atividade simbólica”. Mas, considerando os cajados mencionados mais à frente, no v. 7, estes “se encaixam mais confortavelmente com a atividade simbólica do que com um papel oficial na comunidade”.⁵⁸ Se não se declara o motivo pelo qual as ovelhas foram designadas à matança, o “simbolismo do capítulo retrata o julgamento que Deus pretende enviar contra Judá pelo pecado contra YHWH”. Segundo Daniel F. O’Kennedy, a “identificação do profeta como pastor reflete um afastamento do significado da imagem do pastor nos textos bíblicos anteriores”, onde “a imagem do pastor era usada como metáfora para o rei ou algum governante”.⁵⁹

Por outro lado, os motivos da ordem são explicitados no v. 5, “desnudando” a imagem de um “mercado de ovelhas”, com compradores e vendedores barganhando sobre as ovelhas. Aqueles que as compram não as colocam no pasto, mas as matam, ameaçando com o extermínio – e ninguém os responsabiliza por essa matança – são “compradores impunes” (v. 5ab). A identidade desses compradores não é explícita, mas o contexto mais amplo abre a possibilidade de que eles sejam pastores estrangeiros que não foram responsabilizados pela matança do rebanho (10,3; 11,3.6). A ideia de que as nações ainda estão para ser julgadas por sua maldade também está presente nas visões noturnas encontradas na primeira parte do livro (1,15.18-21; 6,8).⁶⁰

Os mercadores são gananciosos (v. 5c-e), tão somente contabilizam seus lucros, “bendizando” a Deus por sua riqueza recém-adquirida, enquanto os pastores que cuidavam das ovelhas não poupam nenhuma delas.⁶¹ Suas palavras indicam uma hipocrisia religiosa perversa, onde palavras piedosas mascaram a ganância. Seu louvor a YHWH indica que os vendedores são israelitas; e sua capacidade de vender o rebanho indica serem líderes, provavelmente reis que não apenas falharam em alimentar e proteger o rebanho, mas muitas vezes usaram o rebanho para seu próprio ganho e entraram em alianças políticas com pastores

⁵⁸ MccOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1191.

⁵⁹ O’KENNEDY, D.F., *The Shepherd Imagery in Zechariah 9–14*, p. 413.

⁶⁰ PETERSON, A.R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 245. Segundo Paul L. Redditt (Zechariah 9–14, p. 84), os mercadores provavelmente seriam funcionários que os persas nomearam para supervisionar a província, incluindo alguns de Yehud, particularmente os governadores judeus. Eles teriam supervisionado os assuntos do templo por meio do controle das ações dos sacerdotes.

⁶¹ MccOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1191.

estrangeiros, que eram caras e prejudiciais ao rebanho (por exemplo, Oseias em 2 Reis 17,3 e Acaz em 2 Reis 16,8). O pano de fundo para grande parte desse cenário pode ser encontrado em Jeremias e Ezequiel, profetas que condenaram os pastores líderes de sua época e anunciaram o julgamento do exílio (Jr 23,1-2; Ez 34).⁶²

As ações dos líderes são resumidas no v. 5f em termos de pastores que “não se apiedam” (לֹא יִחַמְדּוּ) de seu povo. Embora nenhum texto na Bíblia Hebraica descreva explicitamente o trabalho de um pastor em termos de ter piedade (חַמְדָּה) do rebanho, tal implicação parece seguir naturalmente o que um bom pastor deveria fazer: cuidar, prover e proteger as ovelhas sob seus cuidados. Além disso, a raiz חַמְדּוּ é encontrada na Bíblia Hebraica com referência a animais condenados ao abate: o rico dono de ovelhas, na memorável parábola de Natã em 2 Sm 12,6, é criticado por “não ter piedade” (לֹא יִחַמְדּוּ) quando pegou a única ovelha do pobre a fim de preparar um banquete para seu visitante.⁶³

No v. 6ab há a “chocante” revelação: YHWH como o responsável por essa matança.⁶⁴ A explicação de YHWH sobre o significado desta imagem aparece na declaração em primeira pessoa, introduzida pelo causativo יִחַמְדּוּ, descrevendo um cenário de conflito em que o povo da terra cairá nas mãos de seus vizinhos e de seu rei sem qualquer libertação de YHWH. Esse cenário de conflito entre vizinhos e o rei se encaixa muito bem com os primeiros anos do reinado de Dario, nos quais ele foi forçado a reprimir revoltas em todo o império para garantir seu trono.⁶⁵

À primeira vista, o *yiqtol* da raiz חַמְדּוּ, no v. 6a, poderia supor eventos de um futuro distante; mas o profeta está sendo instruído a realizar um ato simbólico no qual ele – no futuro imediato – “representará” um pastor (YHWH) que não mostra piedade.⁶⁶ Encontram-se “declarações sombrias de determinação divina” semelhantes a esta em outras partes dos profetas (Os 1,6; Am 8,2), que levantam questões sobre a graça de YHWH. A expressão “não me apiedarei mais dos habitantes da terra” não significa a cessação das antigas promessas a Abraão, pois a “espe-

⁶² PETERSON, A.R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 245.

⁶³ BONFIGLIO, R.P., The Lord of Hosts Cares for His Flock, p. 147.

⁶⁴ BODA, M.J., Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts, p. 282.

⁶⁵ SWEENEY, M.A., The Twelve Prophets, p. 679.

⁶⁶ STEAD, M.R., The Three Shepherds: Reading Zechariah 11 in the Light of Jeremiah, p. 155.

rança está à frente”. Assim, a retirada da compaixão que este versículo afirma se relaciona com os “habitantes da terra”, permitindo que uma geração vá para o cativoiro, sem abandonar a promessa.⁶⁷

As ações de YHWH contra os habitantes da terra são esmiuçadas no v. 6c-d. Neste caso, “seu rei” (v. 6d) pode referir-se a um rei estrangeiro, próximo, pelo qual cairá “cada homem na mão de seu próximo” (v. 6c). Portanto, uma nação vizinha e seu rei devastarão a terra, como consequência do confronto (v. 6e). A raiz כתת, “devastar”, significa ainda moer, esmagar ou despedaçar algo (como em Dt 9,21; 2 Rs 18,4). Aqui, esse significado é estendido para descrever a destruição da batalha; portanto, “devastar” (Nm 14,45; Dt 1,44). E a raiz נצל, no v. 6f, “resgatar”, é usada em outro lugar com referência a Deus salvando Israel do Egito (Ex 3,8) – ironicamente anunciando uma “reversão do êxodo”. Assim, no v. 6e, a “terra” (אֶרֶץ), neste contexto, refere-se à Terra Prometida. Historicamente, o julgamento do v. 6 veio sobre o Reino do Norte (Israel) pelos assírios e seu rei Salmanassar em 722 a.C., e sobre o Reino do Sul (Judá) pelos babilônios e seu rei Nabucodonosor em 586 a.C.⁶⁸

A combinação das raízes נצל, כתת e do vocábulo אֶרֶץ (como referência à terra de Yehud) nos vv. 6e-f, todos reportando-se à (in)atividade de YHWH, apontam possivelmente para “as façanhas militares de um forte inimigo na terra de Yehud, que YHWH não impedirá”.⁶⁹ Se anteriormente YHWH aparece como o pastor que “salva” (ישע) e “cuida” (פקד) de seu rebanho (em 9,16; 10,3), percebe-se que YHWH não é apenas a solução para o mau pastor: às vezes ele parece ser “parte do problema”. Desta forma, o fato de o anti-pastor nos vv. 4-5 “não ter piedade” de suas ovelhas reflete o fato de que YHWH também “não terá mais piedade”, no v. 6, de seu povo.⁷⁰

Não obstante, com base no papel dos pastores em liderar as ovelhas, pode-se supor que os pastores simbolizavam a liderança religiosa de Judá do século V, controlados por governadores que serviam aos interesses dos persas.⁷¹ Críticas a líderes políticos que eram fantoches de

⁶⁷ MccOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1192.

⁶⁸ PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 246.

⁶⁹ FOSTER, R.L., *Shepherds, Sticks, and Social Destabilization: A Fresh Look at Zechariah 11:4-17*, p. 740–741.

⁷⁰ BONFIGLIO, R.P., *The Lord of Hosts Cares for His Flock*, p. 150.

⁷¹ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 83.

senhores estrangeiros e de falsos profetas talvez possam ser esperadas, mas os sacerdotes eram, afinal, os funcionários religiosos mais óbvios, e podiam officiar sacrifícios e reunir YHWH com o “povo rebelde”. Haveria, assim, uma condenação dos sacerdotes do templo por seu conluio com os senhores reais, os persas. Tal condenação pode muito bem ser silenciosa, discreta e até ambígua.⁷²

3.2.2. O profeta-pastor toma dois cajados (vv. 7-9)

Em obediência ao comissionamento divino, o profeta tornou-se pastor das “ovelhas [para] a matança” (v. 7a), um termo descritivo que o texto relaciona logicamente (לְרֹדֵף) com as “humildes [dentre] as ovelhas” (v. 7b). Essa função de לְרֹדֵף apontaria que o profeta, quando se tornou pastor das “ovelhas [para] a matança” (ou seja, da nação que estava destinada à destruição), ele também se tornou pastor dos oprimidos da nação, cuidando de seus aflitos.⁷³ A expressão “humildes [dentre] as ovelhas” ainda pode ser uma descrição adicional do rebanho (apropriada, dado o relato dos vv. 5-6), ou pode-se referir a uma parte do rebanho.⁷⁴ E a designação do povo como “ovelhas [para] a matança” aparentemente aponta para o papel do profeta como sacerdote que serviria no altar do Templo de Jerusalém. Pode refletir tanto o papel do profeta, já que YHWH se comunica diretamente com ele em formas típicas de discurso profético, quanto a supervisão ou cuidado das ovelhas que devem ser abatidas ou sacrificadas no altar do Templo (uma tarefa comum para os sacerdotes da linhagem aarônica (1 Cr 23,12-13; 24,1-19)).⁷⁵

O profeta-pastor toma então dois cajados, e lhes dá nomes (7c-e). Como o bom pastor no Sl 23, ele tem dois desses instrumentos, embora a palavra hebraica usada aqui em Zc 11,7 não seja a mesma do salmo. Enquanto em Sl 23,4 utiliza-se מִשְׁעֵנֶיךָ, uma espécie de bengala, suporte, aqui a palavra קֶלֶח se refere a um pedaço de pau ou galho quebrado de uma árvore, usado como bengala ou como cajado pelo pastor. Pode haver uma conexão indireta com Zc 6,12, onde o Messias vindouro é

⁷² REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 84.

⁷³ McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1194.

⁷⁴ PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 246.

⁷⁵ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 678.

referido por seu título profético de רִמְזָה, Ramo ou Renovo (também uma palavra diferente da usada aqui).⁷⁶

O pastor começa seu serviço efetivamente no v. 7f. Ainda no v. 7d-e, os nomes dos dois cajados (רַחֲמִים, “Graciosidade”, e יְהוּדָה, “União”) sugerem um papel positivo para este pastor. De fato, o pastor está preocupado com רַחֲמִים הַצֹּדֵקִים, as “humildes [dentre] as ovelhas”, um sinal de boa liderança em Israel, especialmente para a casa real que foi comissionada para cuidar dos oprimidos (Sl 72,2.4.12). O quadro positivo, no entanto, logo é estragado, pois o pastor designado deve livrar o rebanho de três pastores (v. 8a). A raiz רָחַק, no *hifil*, remete à aniquilação dos cananeus (Ex 23.23), da casa de Jeroboão (1 Rs 13,34), do exército assírio (2 Cr 32,21) e de Israel como nação (Sl 83.5).⁷⁷

O v. 8a é “provavelmente o mais enigmático de todo o Antigo Testamento”. O problema não é que haja falta de interpretações possíveis – escrevendo há um século, H.G. Mitchell estava ciente de mais de 40 propostas sobre a identidade dos três pastores, e os últimos cem anos de estudos apenas aumentaram esse número.⁷⁸ A intenção declarada de YHWH, em Ag 2,20-22, de derrubar o trono do reino das nações, e a

⁷⁶ SHEA, W.H., *The Seleucids as Cedars, and the Maccabees, Messiah, and Herodians as the Shepherds in Zechariah 11*, p. 148. Mark J. Boda (*Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts*, p. 284) aponta vários contatos com o livro de Ezequiel, em particular Ez 34,1-31; 37,15-28. Ez 34 contém uma mensagem profética para a liderança de Israel empregando uma metáfora estendida de imagens de pastores e rebanhos. Deus ataca os pastores por se alimentarem do rebanho, promete pastoreá-los pessoalmente, reunindo-os das nações em sua própria terra, nomeando Davi como seu “único pastor” (רִמְזָה יְהוּדָה, 34,23) e renovando a aliança com o povo (34,31). Ez 37 contém um sinal profético no qual duas varas com nomes são fundidas, representando a união prometida de Israel e Judá. Como em Ez 34, o foco está em reunir as pessoas das nações.

⁷⁷ BODA, M.J., *Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts*, p. 282.

⁷⁸ STEAD, M.R., *The Three Shepherds: Reading Zechariah 11 in the Light of Jeremiah*, p. 149. Em 1912, Mitchell contou nada menos que quarenta conjuntos diferentes de identificação, incluindo Moisés, Aarão e Maria (irmã de Moisés); Zacarias, Selum e Manaém; Judas Macabeu e seus irmãos Jônatas e Simão; os três ofícios de reis, sacerdotes e profetas; os fariseus, saduceus e essênios; e os reinos estrangeiros da Assíria, Babilônia e Pérsia. O próprio Mitchell nomeou um dos dois conjuntos de personagens gregos: Seleuco, Heliodoro e Demétrio, ou Antíoco III, Seleuco IV e Heliodoro. Outros estudiosos recentes também se juntaram a eles. Otzen diz que os três pastores eram Saul, Davi e Salomão. Caquot argumenta que eles eram os filisteus, os amonitas e os moabitas, os edomitas ou os amalecitas. Barnes nomeia os três últimos reis de Judá: Joaquim, Joaquin e Sedecias. Person argumenta que a alegoria tem em vista o fim do período babilônico e nomeia Joacaz, Joaquin e Joaquin como os três pastores. Oesterley defende os gregos Tiago, Menelau e Alcimo, enquanto Sellin prefere Simão, Menelau e Lisímaco (REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 82).

designação de Zorobabel como sinete de YHWH, em Ag 2,23, sugerem que muitos em Judá viram isso como um sinal da insatisfação de YHWH com os persas e um prelúdio para a restauração do governo davídico em Jerusalém. Em tal cenário, a referência à destruição dos três pastores em um mês (a cifra compreendida simbolicamente), em Zc 11,8, poderia referir-se à morte dos três primeiros monarcas persas, Ciro, Cambises e a queda antecipada de Dario, antes da ascensão de uma figura que agiria em nome de YHWH.⁷⁹

O v. 8a poderia ser uma interrupção, e quem fala é YHWH; mas não há evidência no texto de uma mudança no orador. Parece melhor, portanto, entender o v. 8a como uma ação tomada pelo novo pastor contra três outros pastores e o v. 8b como uma explicação para o leitor do porquê ele tomou uma ação tão drástica.⁸⁰ No v. 8b a expressão *וַתִּקְצַר* *וַתִּפְּשֵׁי* é usada alhures para se referir à incapacidade de alguém suportar um determinado estado de coisas. A impaciência do pastor é igualada pela repugnância do rebanho (*בְּתִלְהָהּ*) – um *hapax legómenon* “para descrever a atitude de Israel em relação ao líder designado” por YHWH.⁸¹ Ou seja, o profeta desempenha o papel de YHWH como pastor, para uma representação dramática da história de Israel até o tempo do exílio, e assim explicar as circunstâncias atuais do povo, particularmente porque eles são atualmente governados por pastores estrangeiros que os oprimem. Essa interpretação explica melhor a quebra dos dois cajados “Graciosidade” e “União”, que representam a divisão do reino e do exílio, respectivamente.⁸²

Após a “deposição” dos três pastores, o profeta então empreende uma ação dramática no v. 9: uma demonstração de completa “irresponsabilidade” em relação ao cuidado do rebanho, desistindo de servir como pastor e abandonando as ovelhas, para que se defendam sozinhas

⁷⁹ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 678.

⁸⁰ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 85.

⁸¹ BODA, M.J., *Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts*, p. 283; GRISANTI, M.A., *בְּתִלְהָהּ*, p. 617.

⁸² PETERSON, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 243. A “deposição dos pastores” (ou “três dos pastores”) parece retratar o conflito entre os líderes encarregados do cuidado e da proteção da comunidade. Não é possível identificar nenhum evento específico ao qual o profeta faça alusão aqui; mas os conflitos pela liderança, com Samaria contra Jerusalém, Jerusalém contra Judá e exilados repatriados contra outros grupos, ou mesmo uns contra os outros, devem ter abundado na comunidade pós-exílica (REDDITT, P.L., *The Two Shepherds in Zechariah 11:4-17*, p. 682).

e assim morram, sejam destruídas, e até mesmo devorem-se umas às outras.⁸³ Esta dramaticidade é amplificada pelo uso de uma mesma raiz: se foram “eliminados” (כחד, *hifil*) três pastores (v. 8a), isto não ajudou as ovelhas; antes, elas ficaram “desgarradas” (כחד, *nifal*), entregues “à própria sorte”.⁸⁴ Este discurso parece ter sido elaborado visando uma população humana durante um cerco ou outros momentos calamitosos: morrer de doença e fome, morrer de violência, ou ainda adiar a morte canibalizando cadáveres.⁸⁵

3.2.3. O profeta-pastor quebra o primeiro cajado (vv. 10-11)

O profeta-pastor toma o cajado chamado “Graciosidade” e o quebra (עגל). A raiz עגל, no *qal*, significa cortar, partir em dois.⁸⁶ Esta raiz envolve uma ação violenta de cortar, rasgar, despedaçar, remover ou destruir. Assim עגל descreve Israel demolindo os itens usados nos cultos cananeus (Dt 7,5; 12,3; 2Cr 14,2) bem como a revogação da aliança.⁸⁷ É interessante que o profeta tenha realizado a ação de partir o cajado sem que houvesse uma ordem divina a este respeito. De acordo com Meyers, o profeta está tão profundamente identificado com a vontade de YHWH que a sua atitude está entrelaçada com a intenção divina.⁸⁸ Corroborar esta interpretação o fato de o profeta utilizar o sufixo pronominal de primeira pessoa: “tomei o meu cajado: Graciosidade...”. Tanto no v. 10 quanto no v. 7, um dos cajados é símbolo da Graciosidade, que evidentemente pertence a YHWH, mas o profeta o assume como pertencente a si.

O propósito de quebrar o cajado está explícito em 10c: “para anular (פרר) a minha aliança que fizera com todos os povos (עמים)”. Os estudiosos questionam a respeito de qual aliança o texto faz referência. Há, ao menos, três possibilidades interpretativas:

(1) A primeira, defendida por Petersen, argumenta que o texto faria alusão a Gn 9, no contexto da aliança que YHWH fez com toda a criação. Petersen avalia que a palavra “povos” se refere a agrupamentos

⁸³ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 680.

⁸⁴ Sobre a raiz כחד no *nifal*, rever nota no tópico 1.

⁸⁵ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 85.

⁸⁶ BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C.A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 154.

⁸⁷ CARPENTER, E., עגל, p.802.

⁸⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14* p. 268.

humanos e, assim, não poderia fazer referência à aliança com Israel. E neste caso, a quebra do primeiro cajado em Zacarias 11,10 estaria revogando, especificamente, a aliança com toda a criação.⁸⁹

De fato, causa estranheza o substantivo עַמִּים no v. 10. Contudo, não é necessário atribuir a referência aos demais povos, para além de Israel. Apesar de ser incomum, há alguns precedentes na Bíblia Hebraica: em Gn 49,8-10, a ascensão de Judá sobre seus irmãos é descrita como “obediência dos povos” (Gn 49,10); em Gn 48,4, Jacó relata que recebeu a promessa de ser fecundo e tornar-se uma “multidão de povos”. Em 1Rs 22,28, o profeta Micaías dirige-se aos israelitas e os chama de “povos”. Em Is 3,13, a narrativa apresenta YHWH em juízo com os líderes do povo, mas é dito que ele “julga os povos”. Desta forma, apesar de incomum, é possível também que עַמִּים em Zc 11,10 faça referência ao povo de YHWH.

(2) A segunda possibilidade, defendida por Reddit, supõe que a anulação da aliança poderia ser compreendida como o acordo, implícito no v. 7, entre o profeta-pastor e os mercadores. Desta forma, Reddit infere que “anular a aliança” significa renunciar à tarefa de apascentar o rebanho.⁹⁰

O ponto positivo desta interpretação é que Reddit buscou o significado no próprio contexto (Zc 11,7). No entanto, a palavra קָרִית não ocorre no v. 7. A raiz פָּרַר junto ao substantivo קָרִית com sufixo de 1ª pessoa comum singular, como está em Zc 11,10, ocorre somente em Lv 26,44 e em Jz 2,1, contextos em que YHWH afirma que não invalidará a sua aliança. Conclui-se que é pouco provável que Reddit esteja correto.

(3) E, por fim, Meyers assume a posição de que a quebra do cajado denominado “Graciosidade”, que tem por implicação “anular a minha aliança”, está relacionada, de fato, ao fim da aliança entre YHWH e Israel. O primeiro argumento do referido autor é que a raiz פָּרַר, utilizada em 10c, integra a linguagem da aliança. O verbo procedente desta raiz, no *hifil*, expressa a quebra de um acordo de aliança. Ocorre em contextos em que Israel anula a aliança que YHWH fizera com ele (Dt 31,16.20; Lv 26,15; Ez 44,7), mas também em contextos em que YHWH promete não anular a aliança com Israel (Lv 26,44; Jz 2,1) e onde Israel suplica a YHWH para que ele não anule a aliança (Jr 14,21). O segundo

⁸⁹ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi*, p. 95-96.

⁹⁰ REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 85.

argumento de Meyers é que, em Ez 16,59, YHWH ameaça retribuir ao povo conforme as suas ações, pois Israel desprezou o mandamento, invalidando a aliança (פרר). YHWH anunciou invalidar uma aliança que o próprio povo invalidara. No versículo seguinte, v. 60, YHWH anuncia estabelecer uma aliança eterna com Israel. Nesta mesma perspectiva, em Jr 14,19-21, o profeta intercede junto a YHWH em favor do povo, para que a aliança não fosse anulada. O profeta assim fez devido ao dramático cenário de desolação vivido pelos judaítas exilados. Tamanha desventura tornava clara a ideia de que foram rejeitados, e a aliança, anulada. Tanto Jeremias quanto Ezequiel parecem evidenciar a ideia de que YHWH invalidou a aliança antiga para que uma nova aliança fosse estabelecida (Jr 31,31-33). Meyers, assim, defende que o Dêutero-Zacarias segue esta mesma perspectiva de Jeremias e Ezequiel: YHWH invalida uma antiga aliança com o propósito de estabelecer uma nova. Isto pode explicar por que, após a quebra dos cajados e aparente abandono do rebanho, seguem-se capítulos de renovação escatológica.⁹¹

O v. 11 diz que a aliança foi anulada “naquele dia”. Esta expressão, em geral, tem conotação escatológica, mas, em Zc 11,11, “naquele dia” possui uma função adverbial direta; neste caso, indica um momento específico no tempo: a aliança de YHWH com o seu povo foi anulada no momento em que o cajado foi partido. De acordo com Meyers, aqui a expressão “naquele dia” possui as duas funções: tanto indica um momento no tempo como um tempo escatológico. Para aqueles autores, a quebra do cajado refere-se ao fim do acordo de YHWH com Israel, mas não ao final definitivo do relacionamento com o povo, pois os capítulos 12 a 14 tratam da salvação escatológica, que ocorrerá “naquele dia”.⁹² Enquanto a expressão “naquele dia” ocorre 5 vezes nos capítulos 1 a 11, nos capítulos 12 a 14 ocorre 17 vezes. Foster entende a expressão “naquele dia”, no v. 11, como um ponto de inflexão para os capítulos 12 a 14.⁹³ O ato de quebrar o cajado foi reconhecido pelos aflitos do rebanho como “palavra de YHWH”, דְּבַר־יְהוָה, (11b-c), um termo técnico para a revelação profética.⁹⁴ Esta expressão geralmente designa a transmissão de mensagens da parte de YHWH por meio de declarações oraculares.

⁹¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 268-269.

⁹² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 268-269.

⁹³ FOSTER, R.L., The Theology of the Books of Haggai and Zechariah, p. 160.

⁹⁴ GELERMAN, G., דְּבַר, p.330.

Desta forma, houve o reconhecimento da autenticidade do ministério do profeta por parte dos “aflitos do rebanho”, ou seja, estes membros da comunidade pós-exílica compreenderam que a quebra do cajado era a remoção da proteção de YHWH ao povo.⁹⁵

3.2.4. O profeta-pastor recebe o seu salário (vv. 12-13)

O profeta solicita que os seus contratantes paguem o seu salário. O valor do pagamento deveria refletir uma avaliação dos comerciantes a respeito do trabalho realizado pelo profeta-pastor, de acordo com o v. 12. O pagamento foi avaliado em trinta (moedas) de prata. Os estudiosos dividem-se a respeito deste valor, se insignificante ou se compatível com a função exercida. Meyers e Redditt consideram o valor razoável ou alto para a tarefa realizada e, por isso, entendem como literal o elogio em 13c: “excelente”.⁹⁶ Já Petersen, McComiskey, Smith e Boda entendem que o valor pago é irrisório. O valor de trinta (moedas) de prata seria tão baixo quanto o valor do ressarcimento pela morte de um escravo ferido mortalmente por um boi (Ex 21,32). O trabalho do profeta-pastor teria sido, então, mal avaliado pelos mercadores. Dessa forma, o elogio ao salário pago, neste caso, teria sido uma ironia.⁹⁷ De acordo com Hill, a repetição da raiz שלך associada ao “elogio” do pagamento reforça o tom irônico da cena.⁹⁸

YHWH diz para o profeta lançar as trinta moedas de prata ao tesouro do templo, e o profeta assim o faz. É consenso entre os estudiosos que este versículo traz algumas dificuldades por causa da expressão “הִיוֹצֵר”. Onde o profeta deveria lançar a prata? Ao “oleiro” ou ao “Tesouro”? Um primeiro grupo de autores, entre os quais Smith e McComiskey, preferem a leitura tradicional “oleiro”, tal como está no texto massorético do Códice Leningradense.⁹⁹ McComiskey sugere que, ao lançar a prata para um “oleiro de baixa condição”, o profeta sublinhou

⁹⁵ MCCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1198.

⁹⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 279-280; REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 268-269.

⁹⁷ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi*, p. 97; MCCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1200; SMITH, R.L., *Micah–Malachi*, p.272; BODA, M.J., *Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts*, p. 282.

⁹⁸ HILL, A.E. *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 234–235.

⁹⁹ SMITH, R.L. *Micah–Malachi*, p.272.

quão insultuosa foi a recompensa pelo seu trabalho.¹⁰⁰ Por outro lado, não poucos comentaristas optam por “tesouro”.¹⁰¹ Há razões lexicais e contextuais para isto. De acordo com Alonso Schöckel,¹⁰² a palavra יֹצֵר é uma variante de אֹצֵר, “tesouro”. A expressão “Casa de YHWH” está presente no contexto imediato do v. 13. Assim, é realmente plausível que a prata tenha sido lançada ao Tesouro do Templo.

3.2.5. O profeta-pastor quebra o segundo cajado (v. 14)

O ato simbólico de quebrar os cajados, iniciado no v. 10, prossegue no v. 14. O profeta-pastor, então, quebra o segundo cajado, chamado “União”, com o propósito de anular a fraternidade entre Israel e Judá. A palavra hebraica traduzida aqui por fraternidade, אֶחָיוּת, é um *hapax legómenon* que deriva de אָח, irmão. Pode significar fraternidade, parentesco, compatriota.¹⁰³

Ez 37,15-23 narra uma ordem de YHWH ao profeta Ezequiel para que este execute uma ação simbólica ao unir dois pedaços de madeira, representativos de Israel e Judá. A ação simbólica foi um anúncio de uma futura união de Israel e Judá. Já aqui, no Dêutero-Zacarias, a ação significa o contrário: a dissolução do vínculo de Israel e Judá.

A pergunta que divide os estudiosos do Dêutero-Zacarias é: a quem se refere “Israel e Judá”? Seria uma referência a grupos de pós-exilados da época do autor? Seria um anúncio de uma cisma futuro em um tempo não especificado? Ou trata-se de uma retrojeção?

Clark e Hatton interpretam que a expressão “Israel e Judá” não poderia referir-se aos antigos reinos do norte e do sul após a divisão da monarquia unida, pois estes autores entendem que, por não mais existirem, não faria sentido a ação de desfazer a fraternidade entre eles. Assim, argumentam que “Israel e Judá” se refere a grupos na comunidade do pós-exílio, contemporâneos à época do autor da narrativa. Porém, Clark e Hatton têm dificuldades em especificar quais seriam estes grupos.¹⁰⁴ Há autores que defendem que o ato simbólico da que-

¹⁰⁰ McCOMISKEY, T.E., *The Minor Prophets*, p. 1201.

¹⁰¹ É o caso de Meyers, de Petersen e de Redditt. MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 279-280; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi*, p. 97; REDDITT, P.L., *Zechariah 9–14*, p. 76.

¹⁰² Conforme nota 11.

¹⁰³ HAMILTON, V.P., אֶחָיוּת, p. 341.

¹⁰⁴ CLARK, D.J.; HATTON, H.A., *A Handbook on Zechariah*, p. 299–300.

bra do segundo cajado teria uma aplicação futura: período macabeu ou mesmo romano. Os defensores desta linha interpretativa têm dificuldades semelhantes àqueles que defendem a interpretação anterior: não conseguem determinar especificamente estes grupos.¹⁰⁵

A interpretação da quebra dos cajados que melhor explica o texto é a que faz referência ao passado. Neste sentido, as ações simbólicas com os dois cajados aludiram aos dois eventos traumáticos da história de Israel: o primeiro cajado sinalizou a anulação da aliança de YHWH com o seu povo, e o segundo cajado apontou para a divisão do Reino unido em Israel e Judá.¹⁰⁶ Estes eventos poderiam explicar a atual situação pós-exílica do povo, bem como relacionar a atual liderança sobre o povo com o pastor insensato do v. 15.

3.2.6. O profeta toma um utensílio de pastor insensato (vv. 15-16)

YHWH ordena que o profeta-pastor tome para si os utensílios (כְּלֵי) de um pastor insensato (אֶלֶלִי). A palavra כְּלֵי significa, neste contexto, utensílios de trabalho, e inclui tanto o vestuário quanto outros instrumentos necessários ao labor pastoril.¹⁰⁷ A palavra אֶלֶלִי, que adjetiva o pastor como insensato, possui grande emprego na literatura sapiencial (Pr 1,7; 14,29; 24,9). Porém, seu sentido aqui está mais próximo do sentido também encontrado em Jr 4,22: o povo é chamado de אֶלֶלִי porque não conhece YHWH. Aqui é o pastor que não o conhece.¹⁰⁸ A explicação dada por YHWH para esta ordem inicia-se com a conjunção וְ seguida da interjeição הִנֵּה mais pronomes de 1ª pessoa de singular seguido de verbo no *hifil* participio: “pois eis que eu levanto”. Isto significa que YHWH está fazendo ou está prestes a fazer algo a que se deve dar atenção.¹⁰⁹ Com a utilização de fórmula semelhante (conjunção + interjeição + verbo *hifil* participio), YHWH anuncia a vinda do seu servo, o Renovo (Zc 3,8). Porém, o uso da fórmula em Zc 11,16, aponta para a vinda do mau pastor. O verbo קוּם *hifil* não deixa dúvidas a respeito de quem o levantará. As obras deste pastor revelam porque ele é assim

¹⁰⁵ PETERSON, A.R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 242-243.

¹⁰⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 280-281.

¹⁰⁷ BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C.A., Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, p. 475.

¹⁰⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 281.

¹⁰⁹ BODA, M.J., Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts, p. 674.

denominado: será negligente em quatro atividades básicas de um pastoreio exemplar do rebanho. Ele falhará em: cuidar (פקד) das ovelhas que perecem, buscar (בקש) a desgarrada, curar (רפא) a ferida e prover sustento (כול) à sadia. E realizará ações impróprias para um pastor: comerá (אכל) a carne das ovelhas gordas e arrancará (פרק) as unhas delas.

De forma semelhante à quebra dos cajados, que remete à traumática história da divisão do reino e do exílio, a imagem deste pastor insensato parece radicar-se na má liderança de Israel: tanto reis, sacerdotes, como falsos profetas ao longo do seu passado, bem como no presente.¹¹⁰

3.2.7. *YHWH ameaça punir o pastor imprestável (v. 17)*

O v. 17 distingue-se dos vv. 4-16. Enquanto estes anunciam punições sobre as ovelhas por meio de pastores insensatos, o v. 17 trata do juízo contra o pastor insensato.¹¹¹ A punição sobre o pastor insensato inicia-se com um lamento em forma de הוי, “Ai”. Este tipo de lamento, de origem fúnebre, é muito empregado na literatura profética (Ez 34,2; Am 6,1; Mq 2,1). Ao clamar “Ai” do “pastor imprestável”, o profeta já antevê o cadáver do pastor inútil, predizendo sua queda e morte. A ruína deste pastor imprestável chegará através dos golpes de espada, aplicados por YHWH, sobre o braço e o olho direito. O braço e o olho são metáforas que significam capacidades físicas e mentais do pastor.¹¹² A perda do braço e do olho o tornará totalmente inoperante e assim deixará de praticar suas maldades.

Em síntese, através do mundo imagético de gemidos nos reinos animal e vegetal e de pastores/ovelhas, ora retratando o próprio YHWH assumindo a função de pastor, ora o profeta, é retratada a relação quase sempre problemática entre as lideranças (reis, sacerdotes e profetas e o povo de YHWH). As ações simbólicas da quebra de cajados remetem a eventos dramáticos da história de Israel (Zc 11,10-14), seja a divisão do reino em Israel e Judá, seja a anulação da aliança e conseqüente exílio de Israel/Judá. Os cajados quebrados ajudam a entender o porquê de o povo ser liderado por pastores insensatos e por que estes devem receber o devido juízo. O profeta, assim, compreende o presente à luz do passado, para, então, projetar a tão esperada renovação futura (Zc 12-14).

¹¹⁰ MEYERS, C.L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9-14, p. 284.

¹¹¹ BODA, M.J., Reading Between the Lines: Zechariah 11.4-16 in its Literary Contexts, p. 677.

¹¹² HILL, A. E. Haggai, Zechariah and Malachi, p. 236-237.

Capítulo VIII

Zc 12,1–13,6: a intervenção divina e a renovação de Judá-Jerusalém^{1*}

*Maria de Lourdes Corrêa Lima
Samuel Brandão de Oliveira
Fábio da Silveira Siqueira
Doaldo Ferreira Belem*

1. Tradução

12,1a	Proclamação. Palavra de YHWH sobre Israel.
1b	Oráculo de YHWH, que estende os céus
1c	e estabelece a terra,
1d	e forma o espírito do homem em seu interior.
2a	Eis que eu tornarei ² Jerusalém uma taça de vertigem para todos os povos ao redor,
2b	e também contra Judá acontecerá (isto), no cerco contra Jerusalém.
3a	Acontecerá naquele dia:
3b	Tornarei Jerusalém uma pedra a ser carregada ³ para todos os povos.

^{1*} O presente trabalho é parte do artigo publicado no periódico *Franciscanum*, 2024, vol. 66, no.181, disponível em http://www.scielo.org/co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682024000100008&lng=en&nrm=iso (acesso em 12/10/2025).

² A tradução deste particípio pelo futuro parece possível, por dois motivos. Primeiro, de acordo com GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A.E. Gesenius' Hebrew Grammar, § 116p, a partícula הָיָה acrescida do particípio, pode indicar um futuro iminente, algo que pode acontecer de modo repentino. Del Barco, por sua vez, afirma que, no discurso preditivo desenvolvido por meio de uma cadeia de *weqatal*, é possível encontrar uma oração de particípio introduzida pela partícula הָיָה colocada como elemento antecedente de toda a cadeia verbal. No caso de Zc 12,1-7, o *weqatal* aparece como uma formal verbal estruturante do texto: 3a.3d.5a.6b-7a. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., Profecía y Sintaxis, p. 238.

³ A Septuaginta traduz pelo particípio do verbo $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$ – pisar: “pedra a ser pisada”. Segundo Gelston, provavelmente por motivo de ignorância lexical. A Vulgata traduz, por sua vez, como “lapidem oneris”: pedra de carga; pedra de peso, expressão mais de acordo com o substantivo הַבִּלְבָּל e com o particípio da raiz סָעַע de 3c – “levar, carregar, levantar”.

3c	Todos os que a carregarem se ferirão gravemente.
3d	Reunir-se-ão contra ela todas as nações da terra.
4a	Naquele dia, oráculo de YHWH, ferirei todo cavalo de espanto,
4b	e os que os cavalgam (ferirei) de pânico.
4c	Sobre a casa de Judá abrirei meus olhos,
4d	mas ⁴ todo cavalo dos povos ferirei de cegueira.
5a	E dirão os chefes de Judá ⁵ em seu coração:
5b	“Uma fortaleza para mim são os habitantes de Jerusalém, em YHWH dos Exércitos, seu Deus”.
6a	Naquele dia, tornarei os chefes de Judá como um braseiro de fogo em meio às árvores e como uma tocha de fogo em meio aos feixes.
6b	Devorarão à direita e à esquerda todos os povos ao redor.
6c	Habitará Jerusalém, de novo, em seu lugar: em Jerusalém.
7a	Salvará YHWH as tendas de Judá em primeiro lugar,
7b	a fim de que não se engrandeça a glória da casa de Davi e a glória do habitante de Jerusalém sobre Judá.
8a	Naquele dia, o SENHOR protegerá o habitante de Jerusalém.
8b	E aquele que tropeça dentre eles será, naquele dia, como Davi,
8c	e a casa de Davi será como Deus, como anjo do SENHOR diante deles.
9a	E acontecerá, naquele dia,
9b	que me empenharei em arrasar todas as nações
9c	que vêm contra Jerusalém.

GELStON, A., *The Twelve Minor Prophets*, p. 140; ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 506.

⁴ A tradução da conjunção ׀ com sentido adversativo em 4d se deu em virtude da contração que o autor sagrado criou entre o “abrir os olhos” de 4c e o ferir de “cegueira” os cavalos dos povos de 4d.

⁵ O termo ׀ִלָּא aparece em 5a e 6a. Meyers propõe que seja traduzido como “clã”. Contudo, os dicionários normalmente compreendem que o termo significa “chefe” ou “chefe de mil”. KOEHLER, B.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 54. Da mesma raiz, o termo ׀ִלָּא poderia ser traduzido por clã, mas seu plural constructo é ׀ִלָּאִים e não ׀ִלָּאִים como ocorre em Zacarias. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 59. A Septuaginta concorda com o texto massorético traduzindo o termo por χιλιάρχος.

10a	Derramarei sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém um espírito de graça e súplica
10b	e eles me contemplarão.
10c	Aquele a quem transpassaram,
10d	lamentar-se-ão por ele como se fosse a lamentação pelo filho único,
10e	chorando amargamente por ele,
10f	como se chora pelo primogênito.
11a	Naquele dia, será grande a lamentação em Jerusalém,
11b	como a lamentação Adad-Remon, na planície de Meguidon.
12a	Lamentar-se-á a terra, clã por clã à parte
12b	O clã da casa de Davi à parte
12c	e suas mulheres à parte.
12d	O clã da casa de Natã à parte
12e	e suas mulheres à parte.
13a	O clã da casa de Levi à parte
13b	e suas mulheres à parte.
13c	O clã dos semeítas à parte
13d	e suas mulheres à parte.
14a	Todos os clãs restantes, clã por clã, à parte
14b	e suas mulheres à parte.
13,1a	Naquele dia, haverá um manancial aberto para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém,
1b	em vista do pecado e da imundície.
2a	E acontecerá naquele dia,
2b	oráculo do Senhor dos exércitos,
2c	que exterminarei os nomes dos ídolos da terra;
2d	não serão mais recordados.
2e	Também os profetas e o espírito impuro farei desaparecer da terra.
3a	E acontecerá que, se alguém ainda profetizar,
3b	dirão a ele o seu pai e a sua mãe que o geraram:
3c	tu não viverás,
3d	pois disseste mentira em nome do Senhor;

3e	e o transpassarão seu pai e sua mãe que o geraram
3f	enquanto profetizar.
4a	E acontecerá naquele dia:
4b	Terão vergonha os profetas cada um da sua visão,
4c	quando profetizar.
4d	Não colocarão o manto de pelo para mentir.
5a	Ele dirá:
5b	Não sou profeta,
5c	sou homem que trabalha o campo.
5d	Pois sou homem que possuo [a terra] desde a minha juventude.
6a	E se alguém lhe disser:
6b	Que são estas feridas nas tuas mãos?
6c	Dirá:
6d	São aquelas com que fui ferido na casa dos meus amigos.

2. Delimitação, unidade e estrutura

O capítulo 12 inicia-se pela presença de um título com três elementos: “proclamação”; “palavra de YHWH”; “oráculo de YHWH” (12,1). Em virtude de uma espécie de segundo título para o oráculo, presente em 1b, é possível ver em tal titulação uma introdução para o conjunto de palavras compreendido entre 12,1 e 13,6;⁶ mas é também plausível considerá-lo como titulação para toda a seção dos capítulos 12 – 14.⁷ Esta última proposta parece mais conveniente, pois, de fato, o termo “oráculo” (אָרָקֹל), no início do capítulo 12, tem seu paralelo em 9,1 e demarca uma porção de texto que desenvolve uma dimensão futura com características próprias, a qual, iniciando-se em 12,1 chega até o final do

⁶ ACHTEMEIER, E.R., Nahum–Malachi, p. 160; FLOYD, M. Minor Prophets: Part 2, p. 505; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 310; MITCHELL, H.G., A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah, p. 320; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 109. Para Floyd, a primeira unidade textual dentro da grande seção de 12,1 – 13,6 começa em 12,1b.

⁷ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 681; CLARK, D.J.; HATTON, H.A., A Handbook on Zechariah, p. 305; GOLDINGAY, J.; SCALISE, P.J., Minor Prophets II, p. 295; MCCOMISKEY, T.E., Zechariah, p. 1207; PATTERSON, R.E.; HILL, A.E., Minor Prophets, Hosea–Malachi, p. 585; SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 274. Smith e Boda consideram Zc 12,1 um título para a seção que compreende Zc 12–14, semelhantemente ao que acontece em Zc 9,1.

capítulo 14. A delimitação dos oráculos nesse conjunto não é evidente, uma vez que há, pelo uso de referências a “aquele dia” (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4; 14,6.8.9.13.20), um entrelaçamento das ideias, de modo que temas e expressões que ocorrem de modo mais característico em certos versículos são retomados em outros de forma idêntica ou semelhante. A expressão que relaciona o “dia” com “YHWH” (הַיְהוָה יוֹם־כָּזֶה לַיהוָה), em 14,1 (que ainda contém o sinal macrossintático הַיְהוָה), única após 12,1, todavia, demarca uma entrada importante, que permite destacar o último capítulo do livro dos oráculos anteriores, como uma seção própria dentro do conjunto maior composto pelos capítulos 12 a 14.

Porém, mesmo no conjunto dos capítulos 12–13, 13,7-9 apresenta-se como distinto do que vem antes, pois se concentra sobre o tema do pastor que será ferido e a purificação de um “resto”. De fato, com o tema do pastor, Zc 13,7-9 distingue-se tanto do que o precede quanto do que o segue.⁸ Por fim, mesmo 12,1–13,6 levanta questões acerca de se também aí encontra-se uma unidade bem coesa.⁹

A unidade de 12,1 – 13,6 é conferida, sob o ponto de vista formal, particularmente em virtude da repetição da fórmula “naquele dia” ou “acontecerá naquele dia” (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4) e a menção do(s) “habitante(s)” de Jerusalém (12,5.7.8.10; 13,1) e da “casa de Davi” (12,7.8.10.12; 13,1). Por outro lado, a menção a Judá (12,2b.4-8), num texto que se inicia e tem foco em Jerusalém (12,2a.3.9), chama a atenção e é nesse sentido que um e outro autor consideram a unidade textual formada paulatinamente, com as menções a Judá como uma expansão, num segundo momento, de um texto base¹⁰, ou ainda como uma unidade inicial (Zc 12,1 – 13,1) com dois “apêndices”: 13,2-6 (o descrédito da profecia); 13,7-9 (o poema sobre o pastor ferido e a conversão de um “resto”).¹¹

⁸ Tal “corte” é semelhante ao que acontece na seção dos capítulos 9–11 (ver 10,1-3; 11,1-3.7). BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 681. Não obstante, C. Stuhlmüller inclui todo o contexto de 13,7-9 com o título de “The New Covenant through Victory over the Nations, Cleansing, and Mourning”: STUHLMUELLER, C., *Rebuilding with Hope*, p. 142.

⁹ ROGERSON, J.W., *Zechariah*, p. 727.

¹⁰ BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 685-686. Segunda Boda, o objetivo desta ampliação seria, em primeiro lugar, a integração entre Judá e Jerusalém relativamente a figuras reais davídicas. Um segundo objetivo seria mostrar que Judá, Jerusalém e a casa de Davi se apresentam em condição de humilhação (Zc 12,7), pois que se lamentam, num ato de súplica (Zc 12,12-14). A submissão das nações em Zc 14 seria já numa Jerusalém purificada.

¹¹ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 109.

De outro lado, os capítulos 12 e 13 apresentam duas variações na menção do “dia”: “naquele dia” (בַּיּוֹם הַהוּא: 12,4.6.8.11; 13,1) e “e acontecerá naquele dia” (וְהָיָה בַּיּוֹם־הַהוּא: 12,3.9; 13,2.4). Esta última formulação ganha destaque por apresentar o sinal macrossintático וְהָיָה. Este ocorre também em outros momentos, mas, então, dependendo da indicação temporal anterior do “dia” (13,3.8), respectivamente em 13,2 (em referência a 13,3), 13,8 (em relação a 13,4).¹² Considerando, por conseguinte, a expressão “e acontecerá naquele dia” (וְהָיָה בַּיּוֹם־הַהוּא) como mais marcante nos dois capítulos, estes poderiam ser vistos, sob tal aspecto, organizados nas seguintes seções: 12,3-8; 12,9 – 13,1; 13,2-3; 13,4-9, ficando os versículos iniciais do capítulo 12 à parte, como introdução geral do conjunto (12,1) e uma introdução própria à primeira unidade textual (12,2). Todavia, em relação ao capítulo 13, observa-se que Zc 13,2-6 continua o desenvolvimento do tema dos versículos anteriores, com ênfase, porém, no fenômeno profético, o que o destaca como uma seção à parte. Por outro lado, a temática do pastor em 13,7-9, distingue estes versículos do contexto, distinção marcada pela setumá do v. 6, de modo que em 13,6 se tem uma primeira finalização das palavras iniciadas em 12,1. Desse modo, sendo 12,2 o início da fala de YHWH, já que o v.1 contém uma apresentação genérica de sua pessoa, pode-se considerar a unidade textual 12,2 – 13,6 como uma palavra que explicita o que é dito em 12,2, ou seja, que YHWH fará “de Jerusalém uma taça de vertigem para todos os povos ao redor” e também “contra Judá, durante o assédio contra Jerusalém”.

Em síntese, partindo das seções anteriormente identificadas e considerando-se ainda o uso da expressão “naquele dia”, 12,1(2) – 13,6 o texto apresenta-se organizado como se segue:

12,1	introdução geral aos capítulos 12 a 14
12,2-8	primeira seção
12,9 – 13,1	segunda seção
13,2-6	terceira seção

¹² Tal fato ocorre também no capítulo 14, nos vv. 7.16.17 (em referência, respectivamente, aos vv. 6 e 13). Tais ocorrências, porém, não são aqui consideradas por já se ter demonstrado que este capítulo forma uma seção à parte no conjunto dos capítulos 12 a 14.

3. Comentário

3.1. Início do texto e primeira seção (12,1-8)

Na introdução do oráculo, mais precisamente nos segmentos 1b-1d, YHWH, que é quem toma a palavra nos vv. 2-6, é apresentado com imagens da criação: o “que estende os céus”, “estabelece a terra” e “forma o espírito do homem em seu interior”. O uso da expressão נוֹטֵף em 1b conecta o texto, do ponto de vista da fraseologia, com Is 44,24, 51,13 e o Sl 104,2.¹³ O uso em conjunto das expressões “estender” ou “firmar o céu” e “estabelecer a terra”, é utilizado também na literatura sapiencial, como se vê em Pr 3,19,¹⁴ para apresentar a imagem de Deus como criador. Os termos “céus e terra” formam um binômio utilizado na Bíblia Hebraica, particularmente nos Salmos, para designar o conjunto do cosmos.¹⁵ Esse fragmento hínico, conforme o classifica Meyers,¹⁶ culmina com a referência ao homem. A expressão רוּחַ אֱלֹהִים só ocorre neste texto. O termo רוּחַ, que pode significar “sopro, vento, espírito”, é frequentemente relacionado com Deus, desde a primeira página da Escritura (Gn 1,1). Algumas vezes o termo aparece aplicado ao homem, enquanto ele recebe o “espírito de Deus” (Gn 6,17). O uso da raiz יצר para se referir à criação do homem conecta o texto com o vocabulário de Gn 2,7. Contudo, enquanto em Gn 2,7 tal raiz é utilizada para referir-se à formação do corpo do homem, em Zc 12,1 trata-se do espírito do homem, formado dentro dele. O profeta dá ênfase, portanto, ao aspecto interior, o que se coaduna com o conjunto do texto, uma vez que, em Zc 12,5a, os chefes de Judá dirão “em seu coração” que os habitantes de Jerusalém são para eles uma fortaleza.

A sucessão das três formulações deste início da profecia recorda o modo como o autor sacerdotal apresenta a criação em Gn 1,1 – 2,3: o homem é colocado por último, em seu vértice. Meyers acredita que tal colocação não é por acaso. O profeta deseja mostrar que a existência

¹³ SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 275.

¹⁴ Deve-se notar, todavia, que em Pr 3,19 o autor sagrado não utiliza a raiz נוֹטֵף, mas a raiz כָּן para indicar que YHWH “firma os céus”. A terminologia é diferente, mas conserva-se o sentido.

¹⁵ Sl 69,35; 89,12; 115,15. MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 312.

¹⁶ Smith classifica v. 1b-d como “fragmento hínico” ou “doxologia”. SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 275.

humana depende fundamentalmente do poder criador de Deus, assim como o restabelecimento da situação de Jerusalém; por isso a coloca no vértice, ainda que valendo-se, talvez, de uma forma hínica preexistente.¹⁷ Tais imagens que abrem o oráculo parecem ter como função apresentar YHWH como “Senhor da Criação” em vista do que será dito em Zc 14, onde, também com imagens que manifestam o poder de YHWH sobre a criação, é descrita a vitória final de Jerusalém e a subida dos povos até ela (Zc 14,16).

O v. 2, que, a um tempo, introduz o conjunto 12,1 – 13,6 e a sua primeira subunidade (vv. 3-8), coloca em cena duas localidades sobre as quais falará o oráculo: Judá e Jerusalém. O v. 2b foi objeto de múltiplas interpretações. Alguns quiseram ver nele a ideia de que também Judá estaria contra Jerusalém no cerco, outros acham sua construção demasiado difícil para tomar qualquer posição.¹⁸ Boda procura dirimir a questão por uma análise minuciosa do texto hebraico. Quando, em 2a, fala-se de maneira genérica dos “povos” que irão cercar Jerusalém, o autor sagrado utiliza a expressão ל. Em 2b, por sua vez, tanto Judá quanto Jerusalém vêm introduzidas pela preposição לַ, o que, gramaticalmente, parece indicar que as duas serão objeto do cerco: não somente a região, mas também a cidade que está em seu centro e em torno da qual se construiu, no antigo Israel, uma forte teologia.¹⁹

Embora o v. 2 mencione Judá e Jerusalém, o autor sagrado parece pôr o acento sobre esta cidade. Aqui é construída a primeira metáfora do texto. YHWH fará de Jerusalém “uma taça de vertigem” (סִף־רַעַל) para os povos ao redor. O termo “vertigem” (רַעַל) é único na Bíblia Hebraica.²⁰ A expressão “taça de vertigem” também aparece em Is

¹⁷ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 312-313.

¹⁸ SWEENEY, M.A., The Twelve Prophets, v. 2, p. 685; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 316; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 112.

¹⁹ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 701. Há autores, contudo, que acreditam que o versículo em questão reflita algum conflito, antigo ou presente, entre Judá e Jerusalém. Esta é a opinião, por exemplo, de Sicre Diaz e Alonso Schökel: “A rivalidade entre a província (Judá) e a capital (Jerusalém) pode refletir situação nova, desconhecida por nós, ou ela pode ser reminiscência de velhas rivalidades surgidas por ocasião da ascensão de Jerusalém a capital nacional perante Hebron, Betel, Gabaon etc. Também em Miqueias se opunham os direitos de Belém aos de Jerusalém (4,8 e 5,1). É pelas aldeias de Judá que se iniciará a salvação; ela, e não a capital, será as primícias da libertação.” ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J.L., Profetas I, p. 1234.

²⁰ LISOWSKY, G., Concordantiae Veteris Testamenti, p. 1350.

51,17.22, mas com um termo derivado da raiz תַּרְעֵלָה רַעַל. Não é, obviamente, um termo idêntico, mas, sendo da mesma raiz, isso aproxima os textos. O que chama atenção também é o uso do termo סָף para indicar “taça”. Em Is 51,17.22, o termo utilizado é כּוֹס. O termo סָף, utilizado em Zacarias, é encontrado em textos que se referem ao culto, sendo traduzido normalmente como “bacia”, em Ex 12,22, ou, “limiar”, para indicar o limiar dos pórticos do Templo descritos na visão de Ezequiel (Ez 40,6). A escolha incomum poderia ser, talvez, proposital, com o intuito de dar, ainda que indiretamente, relevo ao Templo, que está em Jerusalém. Sua presença em meio à cidade seria, ainda, a garantia da proteção e da bênção de YHWH, fortalecendo Jerusalém e Judá contra os povos que as cercam.²¹

Sweeney destaca que Zc 12,2 aparece como uma reversão de Is 51,17-23, tendo em vista que em Isaías foi Jerusalém que bebeu, das mãos de YHWH, uma taça de vertigem como punição, uma aparente alusão ao exílio. Agora serão os que a cercam que a experimentarão, ela própria, como cálice de vertigem.²² Contudo, Zacarias também parece estar em continuidade com o mesmo texto de Isaías, tendo em vista que, em Is 51,23, YHWH promete passar o cálice das mãos de Jerusalém para as mãos dos seus opressores, dos que pretendiam não só cercá-la, mas passar por cima do seu dorso. A imagem em Zacarias é elevada: o cálice é a própria cidade. Petersen destaca que, envolvida pelo império Persa, Judá não foi nele simplesmente absorvida. Jerusalém se conserva, providencialmente, numa posição estratégica. Ela será o instrumento de YHWH para punir os povos que pretendem removê-la de sua posição. A partir dela acontecerá a renovação prevista em Zc 14.²³

O v. 3 abre a primeira seção do texto com a aparição da expressão וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא, considerada um elemento estruturante para Zc 12–14. Esta expressão, como outras equivalentes (“naqueles dias”, “naquele tempo” etc), refere-se ao יוֹם יְהוָה, entendido como dia do julgamento de Deus sobre Israel e/ou as outras nações. Embora tal lexema indicasse geralmente o cumprimento dos desastres em âmbito político previstos na profecia pré-exílica, com o exílio babilônico ocorre uma mudança na

²¹ BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 699-703.

²² SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 685.

²³ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 116.

sua compreensão, passando a indicar a intervenção definitiva de Deus na história.²⁴

O v. 3 centra-se no cerco que será feito a Jerusalém. Em 3b encontra-se uma segunda metáfora a respeito de Jerusalém: ela se tornará uma “pedra a ser carregada” (הָאֶבֶן מְעֻמָּדָה). Derivado da raiz עמס, o termo também é único em toda a Bíblia Hebraica.²⁵ As imagens que se sucedem e o uso de termos únicos na Bíblia Hebraica conferem não somente beleza ao texto, mas reforçam uma ideia: Jerusalém como instrumento do juízo de YHWH contra os povos que a pretendem assaltar. A esse respeito, Sweeney chama atenção para a assonância existente entre מְעֻמָּדָה e o título da seção, מִשָּׁפָה. Ele considera tal uso uma espécie de ironia, onde o profeta demonstra, já de início, que Jerusalém mesma será o ônus, o peso, ou seja, o instrumento de YHWH para punição dos seus inimigos.²⁶

É possível, talvez, conjecturar, que no v. 3b haja uma certa ampliação do v. 2a. Em Zc 12,2a se fala especificamente dos povos ao redor de Jerusalém, ou que a cercam, e o versículo termina com o advérbio סָבִיב. Em Zc 12,3b, por sua vez, falta esse advérbio. Num texto poético, esperar-se-ia uma terminação mais assonante, com os dois segmentos terminando com a expressão לְכָל־הָעַמִּים (12,2a.3b). Nesse caso, a ausência de assonância pode ser proposital, com o intuito de mostrar um juízo de YHWH que começará em torno de Jerusalém, mas que se espalhará entre todos os povos. Isso parece se coadunar com a expressão “famílias da terra”, usada para descrever os que virão a Jerusalém em Zc 14,17. No v. 13b fica claro que Jerusalém pode até ficar abatida; de certa forma, pode ser “carregada”, mas o será como uma pedra que ferirá gravemente os que pretenderem fazê-lo. Petersen vê nesse versículo uma releitura dos Salmos de Sião, particularmente os Salmos 46, 48 e 76. Numa sua leitura do Sl 46,6, que afirma que Jerusalém é inabalável, ele afirma que, na perspectiva de Zacarias, Jerusalém pode até ser abalada, “carregada”, mas não será efetivamente removida de seu lugar, porque YHWH a protegerá e a transformará em pedra que fere e faz perecer.²⁷

²⁴ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 316.

²⁵ LISOWSKY, G., *Concordantiae Veteris Testamenti*, p. 841.

²⁶ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 686.

²⁷ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 112-113.

Os vv. 4-5 formam a segunda seção do texto. Nestes versículos Judá está no centro. O v. 4 é uma descrição da ação de YHWH em favor de Judá; o v. 5, por sua vez, nos reporta uma fala dos chefes de Judá com relação aos habitantes de Jerusalém. O v. 4 é construído com paralelismos que funcionam como uma moldura:

- | | |
|-----|--|
| 4aα | Naquele dia, oráculo de YHWH, |
| 4aβ | ferirei todo cavalo de espanto, |
| 4b | e os que os cavalgam (ferirei) de pânico. |
| 4c | Sobre a casa de Judá abrirei meus olhos, |
| 4d | mas todo cavalo dos povos ferirei de cegueira. |

A ação de YHWH é descrita no v. 4 por meio de uma cena de guerra, o que é confirmado pela menção dos “cavalos” e dos que os cavalgam (Ex 15,1; Jr 51,21; Ez 23,12). Todos esses serão “feridos” (נכה) por YHWH. A raiz נכה, normalmente utilizada na Bíblia Hebraica em contexto bélico, pode ser traduzido como “golpear, ferir”. Metaforicamente, YHWH pode ser o sujeito e, com isso, se indica “que Yahweh pode intervir sobrenaturalmente para ferir ou destruir potências e nações estrangeiras sem recorrer a meios militares”.²⁸

O v. 4 utiliza termos presentes em Dt 28,28: “espanto” (תַּמְהוֹן), “pânico” (שֶׁעוֹן) e “cegueira” (עֵרְרוֹן).²⁹ O uso dos três termos em conjunto, sobretudo levando-se em conta que são termos raros na Bíblia Hebraica, e que o primeiro e o último somente ocorrem em Zc 12,4 e Dt 28,28, indica certa conexão entre os textos, ainda mais que Dt 28,28 também abre-se com a raiz נכה, a mesma presente em Zc 12,4a.4d.³⁰ Contudo, em Dt 28,28 esses serão os males que ferirão os israelitas, caso não obedeçam à voz de YHWH (Dt 28,46). O autor utiliza aqui o mesmo procedimento literário que usou em 2a: toma uma imagem de punição para Israel utilizada em outro texto bíblico e a usa para expressar a punição de YHWH aos que irão ameaçar Israel no futuro.³¹ O v. 4 se prende mais à ação de YHWH do que

²⁸ CONRAD, J., נכה, p. 420-421.

²⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 486.658.704.

³⁰ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 114. MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 319.

³¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 319.

ao poderio bélico de Judá ou Jerusalém. Será YHWH quem agirá primeiro, tornando os inimigos inaptos para a luta.

O segmento 4c tem lugar de destaque, uma vez que apresenta uma contraposição de ideias: enquanto fere os inimigos de Judá e Jerusalém, YHWH abrirá os olhos sobre “a casa de Judá”. Destaca-se, assim, no meio de um juízo, uma ação salvífica.³² A construção com a preposição על recorda 2b: o cerco acontecerá “contra Judá” (עַל־יְהוּדָה), mas ela estará a salvo porque YHWH abrirá sobre ela seus olhos, sobre a “casa de Judá” (עַל־בַּיִת יְהוּדָה). Os segmentos 4c e 4d se detêm no campo da visão, com a ideia do “abrir os olhos” sobre Judá e da “cegueira” perpetrada aos cavalos, que representam os inimigos. Algumas vezes, na Bíblia Hebraica, a ação salvífica de YHWH começa justamente com o seu “ver” a opressão do seu povo (Ex 3,7). Se a salvação de YHWH começa com o seu olhar para a situação do seu povo, entende-se melhor Dt 4,28, onde o autor sagrado chama a atenção de Israel para que não creiam nos deuses que “não podem ver” (לֹא־יִרְאוּן), em outras palavras, que não podem salvar.³³ O segmento 4c prepara o que virá melhor descrito no v. 6. Judá será capaz de derrotar os inimigos que o cercam, bem como cercam Jerusalém, porque YHWH estará com eles.

Assim como em 1d a criação do homem é apresentada mais no seu aspecto interno, o v. 5 também se abre com um destaque para a interioridade dos chefes de Judá. Estes dirão “em seu coração” (בְּלִבָּם), expressão que costuma ser utilizada para descrever os pensamentos internos do sujeito.³⁴ Tal expressão pode ser utilizada, também, para indicar um reconhecimento, em nível profundo, uma certeza a respeito de algo, que virá expresso no segmento seguinte.³⁵ Em 5b a fala dos habitantes de Judá é reportada. Eles reconhecem que os “habitantes de Jerusalém” são uma força para eles, em YHWH dos Exércitos. O epíteto dado a YHWH encaixa-se bem num contexto que aponta para uma batalha, a qual está sendo aos poucos descrita por meio de metáforas e comparações.

Mais uma vez o profeta aplica a Jerusalém um termo único na Bíblia Hebraica, como fez nos segmentos 2a (רָעַל) e 3b (מַעֲמֵסָה): “for-

³² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 319.

³³ VETTER, D., רָעַל, p. 1178-1180.

³⁴ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 702.

³⁵ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 322.

taleza”, “força” (אַמְצָה).³⁶ Contudo, enquanto os termos empregados em 2a e 3b tinham uma conotação negativa, o termo “fortaleza” de 5b tem uma conotação positiva: os chefes de Judá reconhecerão nos habitantes de Jerusalém a sua força. O texto não deixa suficientemente claro se havia ou não algum conflito entre Judá e a capital Jerusalém, e que tal conflito estaria agora resolvido. O que o texto parece querer significar é que haverá uma união muito estreita entre toda a região, tendo Jerusalém como centro, quando vierem contra eles as nações inimigas.³⁷

Uma terceira seção abre-se com o v. 6 pelo retorno da expressão “naquele dia” (בַּיּוֹם הַהוּא). Além de serem uma continuação dos vv. 4-5, onde é mencionada a “casa de Judá” (4c) e seus “chefes” (5a), os vv. 6-7 conectam-se de modo muito particular com o v. 3. Além de também trazer o *yiqtol* do verbo שִׁים logo após a expressão בַּיּוֹם הַהוּא, enquanto o v. 3 se detém numa metáfora que explica como Jerusalém combaterá contra os inimigos que a cercam, os vv. 6-7 centram-se na ação de Judá, recorrendo o v. 6, igualmente, a recursos comparativos. No v. 3a é utilizada propriamente uma metáfora, enquanto que, em 6a, usa-se uma comparação, com recurso à partícula ׀. Judá aparece representada pelos seus chefes, que serão como um “braseiro de fogo” em meio às árvores e “como uma tocha” em meio aos feixes.

Em algumas profecias de juízo, o binômio “fogo” (שֹׁאֵר) e “devorar” (אָכַל) aparecem para indicar o modo como YHWH agirá punindo sejam os inimigos de Israel (Am 1,4), seja o próprio Israel (Jr 17,27). Nesses textos, é YHWH quem age diretamente, enviando fogo, sinal do juízo, que devorará aqueles que fazem o mal. Em Zc 12,6, os chefes de Judá serão como esse fogo, como braseiros ou tochas, que devorarão tudo, à direita e à esquerda. Como é comum na Bíblia Hebraica, quando este

³⁶ LISOWSKY, G., *Concordantiae Veteris Testamenti*, p. 109.

³⁷ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 323. Meyers entende, ainda, que a expressão שְׂרָפֵי יְרוּשָׁלַם deve ser traduzida como “líderes de Jerusalém” e não simplesmente como habitantes. Ele acredita que, embora não haja mais monarquia e as estruturas que a acompanhavam, Zacarias está usando uma forma de falar própria das estruturas do passado para apresentar o que será o futuro salvífico preparado por YHWH. O autor não afirma isso, mas talvez prefira traduzir assim para criar um paralelo com a expressão “chefes de Judá” (אַלְפֵי יְהוּדָה) de 5a. Tal teoria é passível de algum questionamento, porque, se quisesse ser claro para se referir a líderes de Jerusalém, o profeta poderia utilizar o mesmo termo que utilizou em 5a e não um que será utilizado em 7b para referir-se a uma entidade que não é necessariamente uma estrutura de liderança, uma vez que está no singular, e que o versículo trará de modo explícito a expressão “Casa de Davi”.

binômio é utilizado, a “direita” vem em primeiro lugar. Meyers entende que se trata de um merismo, semelhante à expressão “de mar a mar”, que indica uma totalidade.³⁸

O segmento 6b, do ponto de vista da fraseologia, se apresenta como uma completa reversão do que vem descrito em 2ab, que fala do cerco a Judá e Jerusalém. Assim como o cerco será “contra” (עַל) Judá e “contra” (עַל) Jerusalém, assim também o fogo devorará os inimigos à direita (עַל) e à (עַל) esquerda. A raiz אכל não precisa, necessariamente, que seu complemento seja introduzido pela preposição על, mas parece que o autor sagrado assim o quis, com o intuito de demonstrar mais claramente que a ação de YHWH através dos clãs de Judá reverterá a situação de opressão sofrida por Jerusalém, o que prepara o segmento 6c, com a afirmação de que Jerusalém poderá habitar “de novo” em seu lugar. Além disso, enquanto 2a menciona explicitamente “todos os povos ao redor” (לְכָל-הָעַמִּים סָבִיב), 6b também faz o mesmo com a expressão “todos os povos ao redor” (אֶת-כָּל-הָעַמִּים סָבִיב). Fica assim esclarecida a ação de YHWH tanto por meio de Jerusalém, tornada taça de vertigem para todos os povos ao redor, quando por meio de Judá, tornado um fogo que devora tudo à direita e à esquerda.

No segmento 6c chama atenção o uso do advérbio וַיַּעַן, traduzido normalmente como “de novo, novamente”. O texto se encontra já no pós-exílio, quando Jerusalém já está restabelecida em seu lugar. Tal ação futura dos povos contra ela não é descrita como contendo novo exílio, mas apenas um cerco, que será contido com a destruição desses povos. Logo, o sentido de “habitar novamente” pode causar certa estranheza. Deve-se recordar, contudo, que, segundo Alonso Schökel, o advérbio וַיַּעַן pode significar não somente reiteração, mas, também, continuidade. Nesse sentido, o profeta poderia estar querendo afirmar que Jerusalém “continuará habitando” em seu lugar.³⁹

No v. 7 há uma mudança: agora não é mais YHWH quem fala, mas ouve-se uma voz que fala a respeito da ação de YHWH. Aqui se faz um gancho do final dessa primeira seção com o v. 8, onde também não é mais YHWH quem fala, mas alguém que descreve o que ele irá fazer. A fala direta de YHWH retornará em 12,9, como se 12,7-8 fossem um comentário do profeta a tudo o que YHWH acaba de descrever que

³⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 326.

³⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 481.

irá realizar.⁴⁰ O versículo põe em destaque a ação de YHWH. O uso da raiz do verbo “salvar” (שׁוּעַ) em posição enfática, deixa claro isso. Aliás, o destaque para a centralidade de YHWH nesta batalha futura é dado desde o início do oráculo, com a presença do pronome pessoal de forma enfática em 2a e o uso do verbo em primeira pessoa e em posição enfática no v. 3b e 6a.⁴¹

Três grupos diferentes são colocados em destaque: as tendas de Judá, a casa de Davi e o habitante de Jerusalém. Normalmente, se esperaria que, por razões de deferência, a casa de Davi fosse nomeada primeiro, mas o autor sagrado esclarece que tal não se dará para que nem a casa de Davi e nem o habitante de Jerusalém se exaltem sobre Judá. É possível que haja aqui, como transfundo histórico, alguma possível situação de rivalidade entre Judá e Jerusalém, hoje já não mais alcançada historicamente.

De outro lado, a expressão “tendas de Judá” difere daquela utilizada em 4c – casa de Judá. Segundo Boda, pode-se entender o termo em dois sentidos: ou em sentido bélico, significando as tendas dos acampamentos colocados em batalha; ou em sentido mais amplo, significando a grande região de Judá que poderia abrigar também pequenos vilarejos onde ainda se habitava em tendas.⁴² O termo poderia ser, também, apenas uma forma mais arcaica de referir-se a Judá em seu conjunto, assim como Jeremias faz para referir-se ao reino do Norte (Jr 30,18).

Segundo Boda, o texto quer apenas demonstrar que uma igual “honra” (תְּפִלָּה) será atribuída aos dirigentes, talvez sobreviventes da dinastia davídica (1Cr 3), à capital e a toda região de Judá. O autor explica que, num tipo de batalha como esse, a maior glória fica com aqueles que têm um maior *status* social; por isso se esperaria uma maior honra dada à casa de Davi e ao habitante de Jerusalém, a capital. Contudo, como a vitória será perpetrada por meio da ação de YHWH, o que fica claro no texto, tal honra deve ser atribuída igualmente aos envolvidos nessa batalha.⁴³ Poder-se-ia até acrescentar que o verdadeiro digno de honra, nesta batalha, é o próprio YHWH, que “tornou” Jeru-

⁴⁰ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 702.

⁴¹ É verdade que em 6a o verbo vem precedido pela expressão בְּיַד יְהוָה, mas isso porque, diferentemente do que ocorre em 3a, ela é apresentada de forma mais reduzida, sem o verbo הָיָה, que a tornaria um segmento independente.

⁴² BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 702.

⁴³ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 703.

salém uma taça de vertigem (2a), uma pedra a ser carregada e que fere quem a carrega (3bc), que abriu os olhos sobre Judá (4c) e que tornou seus chefes como um braseiro e uma tocha em meio às árvores (6a).

No contexto do oráculo iniciado no v. 2, que apresenta Jerusalém como uma “taça de vertigem” para os povos estrangeiros, o v. 8 dá continuidade à descrição da salvação para a cidade santa e seus chefes (v. 4d.5ab), iniciada no v. 6c.⁴⁴ Três afirmações estão aí contidas: – Deus protegerá o habitante de Jerusalém; – mesmo quem “tropeça” será como Davi; – a casa de Davi será como Deus, como mensageiro de YHWH. Esses pontos podem ser sintetizados na promessa de proteção para Jerusalém e no engrandecimento da casa de Davi.

A determinação de quem seja o “habitante de Jerusalém” (יְרוּשָׁלַיִם יֹשֵׁב) não é clara. Em sentido literal, seria o próprio habitante da cidade santa, que, na época do texto, já teria vivenciado o ataque das nações contra ela.⁴⁵ Como, todavia, o termo יֹשֵׁב poderia ser também entendido em sentido técnico, como referente a agentes da burocracia governante, a expressão poderia indicar que são visados os líderes de Jerusalém.⁴⁶

As duas comparações presentes no versículo vão num crescendo, a primeira com o termo de comparação “Davi” e a segunda, Deus, o mensageiro de YHWH. A primeira, concernente ao habitante de Jerusalém, evoca provavelmente a proteção que Davi, como eleito de Deus, recebeu de Deus em todas as vicissitudes de sua subida ao trono e de seu governo:⁴⁷ assim ocorrerá com o “habitante de Jerusalém”. A segunda comparação refere-se somente à “casa de Davi”: será “como Deus”, כְּאֱלֹהִים, isto é, estará acima dos ataques dos povos inimigos e por isso será glorificada. A especificação “como um mensageiro de YHWH”, que segue à comparação com “Deus”, כְּמַלְאָכָיו, parece evocar 2Sm 14,17,

⁴⁴ Antes, de fato, Jerusalém (com os “chefes de Judá”) é apresentada em sua relação com os outros povos, como a instância que os dominará (vv. 3-6b).

⁴⁵ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 118.

⁴⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9-14*, p. 323-324. Para confirmação desta interpretação, Meyers faz uso dos textos de Jr 18,23 e 20,21: nessas duas passagens também é usada a metáfora do “tropeçar”, que é ligada aos oficiais (MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9-14*, p. 331). Sobre esse ponto, ver mais adiante a análise do uso, na seção, do singular e plural do participio יֹשֵׁב.

⁴⁷ Meyers, no entanto, para quem o texto demonstra preocupação com a distinção entre verdadeira e falsa profecia, entende que Davi seria tomado em comparação por ter ouvido fielmente os profetas a ele enviados (MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9-14*, p. 331).

em que a mesma comparação é usada para Davi.⁴⁸ Neste último texto, a referência é à capacidade de discernimento do rei numa difícil situação, ou, em outras palavras, diz respeito à capacidade de governar com sabedoria. O uso de אֱלֹהִים e não do tetragrama sagrado relembra o Sl 45,7, onde o termo é aplicado ao rei, no contexto do conjunto de concepções referentes à pessoa do monarca e à sua elevada função como intermediário entre Deus e o povo: o rei pode ser comparado a um “deus” ou aos “deuses”, em sua majestade; não detém, evidentemente, porém, o nome do próprio YHWH.⁴⁹ A comparação com um “mensageiro de YHWH” em referência a um conjunto de pessoas (“diante deles”) relembra os textos em que YHWH e o mensageiro/anjo de Deus estão junto ao povo em seu caminho pelo deserto. Em Ex 13,21, YHWH caminha diante do povo; em Ex 14,19, é o anjo/mensageiro de Deus (מִלְאָךְ הָאֱלֹהִים) que o faz. Tais tradições teriam influenciado o texto de Zacarias, que, no entanto, teria trocado a ordem dos epítetos de Êxodo, usando primeiro só “Deus” e, para o mensageiro, o tetragrama sagrado.⁵⁰

3.2. Segunda seção (12,9 – 13,1)

Regido pela expressão “e acontecerá naquele dia”, Zc 12,9-10 dá início à segunda seção, que continuará, com novos desenvolvimentos, em etapas marcadas pela expressão “naquele dia” (12,11; 13,1). O v. 9 retoma o tema do confronto entre Jerusalém e as nações, que caracterizava os primeiros versículos deste capítulo. A construção do verbo שָׁקַף + preposição לְ + verbo em Infinitivo Constructo (שָׁקֹף) enfatiza a intenção de realizar algo,⁵¹ apresentando de forma forte a decisão divina. O *yiqtol* do primeiro verbo indica algo desejado mais do que propriamente um ato garantido no futuro. A continuação do v. 9c, de outro lado, define a ameaça a Jerusalém de modo independente de uma dimensão temporal: o uso do particípio (בָּאֵץ), de fato, presta-se a um discurso descritivo, o que é corroborado pela sua função adjetiva atri-

⁴⁸ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 119; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 339.

⁴⁹ Segundo a ideologia real em Jerusalém, o rei, como lugar-tenente de Deus para com o povo, teria (ou deveria ter) características morais semelhantes (retidão, justiça, cuidado com os mais desamparados [Sl 72,1-4]); daí a possibilidade de, no Sl 45,7, ser-lhe dado o título אֱלֹהִים.

⁵⁰ Assim MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 333.

⁵¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 333.

butiva na frase, regido como está, assim como o termo anterior, pelo artigo definido (הַגְּיוֹם הַכָּבֵדִים). Trata-se de uma grave destruição (verbo *חִפַּל* *hifil*) provocada pela invasão de “todas as nações” (12,3): a perspectiva é de uma conjuração universal dos povos contra Jerusalém, aqui só anunciada, mas que será desenvolvida no capítulo 14. À ameaça presente, Deus pretende intervir no futuro.

Nesta ocasião, em que Deus promete agir em favor de Jerusalém, a casa de Davi e o habitante de Jerusalém serão também objetos da ação de YHWH. O v. 10 tem início com a promessa da ação de Deus sobre a casa de Davi e o habitante de Jerusalém. O verbo *חִפַּל* (derramar), com YHWH como sujeito, usado em sentido metafórico, em geral para indicar punição (Jr 10,25; Os 5,10), tem aqui conotação positiva. YHWH infundirá um “espírito de graça e súplica”. Os dois termos empregados derivam da mesma raiz (חָן e חִנּוּיִים) e aqui se complementam. Enfatizando o primeiro a ideia de favorecer alguém, o “espírito (רוּחַ) de graça” dispõe uma pessoa a ser favorável a outra.⁵² O segundo, indicando a atitude de súplica, de pedir o favor de alguém, implica a ideia de pedido de ajuda, também no sentido de perdão,⁵³ o que se entende bem na continuação da frase: eles “olharão para mim”.⁵⁴

Apesar de o novo uso da expressão “naquele dia”, no v. 11, marcar uma entrada secundária na seção, os vv. 10-14 conectam-se pela repetição do tema da lamentação, que ocorre com o verbo *חָנַן*, “lamentar-se” (vv. 10.12, implícito nos vv. 13-14) e o termo *חִנּוּיִים*, “lamento” (vv. 10-11), da mesma raiz. Tal lamentação é detalhada nos segmentos seguintes e, no contexto, deriva do “espírito de graça e súplica” derramado por Deus sobre a casa de Davi e o habitante de Jerusalém. O motivo é indicado logo de início: há um “transpassado”. Se o texto leningradense, numa primeira leitura, indicaria Deus como o transpassado (o que exigiria uma leitura metafórica), a mudança do *atnach* para a preposição do segmento anterior abre a possibilidade de outro personagem.⁵⁵ Outra solu-

⁵² STOEBE, H.J., חָנַן *hnn* Ser compassivo, col. 819-821.

⁵³ STOEBE, H.J., חָנַן *hnn* Ser compassivo, col. 823-824.

⁵⁴ Assim o texto leningradense, que é corroborado pela Septuaginta, por Teodociano, pela Vulgata e pela Peshitta. A pontuação do texto leningradense criou uma dificuldade de compreensão que se tornou uma verdadeira “*crux interpretum*” devido à ligação da forma preposicional com o verbo que segue (חָנַן, transpassar).

⁵⁵ Assim a Neo Vulgata resolve a questão, ao trazer a pausa (*atnach*) da linha seguinte para

ção seria considerar os termos נָסַף רָשָׁף na acepção de “em relação àquele a quem”, de modo que o texto se referiria a olhar para Deus com respeito ao personagem que é transpassado.⁵⁶ O verbo utilizado רָקַד indica ferir, especialmente com a espada (arma então muito utilizada nas batalhas), daí transpassar, mas sem necessariamente implicar a morte do ferido, e podendo, ainda, incluir a ideia de vergonha (Jr 37,10).⁵⁷

É obscura a identificação não só do transpassado, mas também de quem o fere. De um lado, a 3ª pessoa do plural do v. 10c, no fluir do texto, indicaria, de modo mais imediato, a casa de Davi e “o habitante de Jerusalém” (v. 10a). Todos os verbos do versículo teriam, assim, o mesmo sujeito. De outro lado, o contexto da vinda dos povos contra a cidade santa poderia fazer pensar como sujeito de 10c estes povos inimigos. A primeira possibilidade parece mais apropriada, uma vez que a conjuração dos povos contra Jerusalém será, segundo a promessa divina, dominada. Nessa linha, o espírito de graça e súplica e o consequente voltar-se para Deus diz respeito a uma figura contra quem a própria casa de Davi e o habitante de Jerusalém se tinham colocado. Que a ação de transpassar se localiza no passado parece ancorar-se no uso de uma oração em *qatal* (v. 10c) em meio à cadeia de *weqatal* que marca o v. 10 (em 10a.b.d). Na época futura (“naquele dia”: v. 9), eles se arrependirão do que fizeram.

O texto continua apontando a grande dimensão e profundidade da lamentação, bem caracterizada pelos elementos que a qualificam: a comparação com a amargura ligada à lamentação sobre o filho único, sobre o primogênito (v. 10d-e). Tais adjetivações, expressando uma grande dor, reforçam o teor dramático da afirmação, uma vez que o filho único ou o primogênito concentram as mais importantes expectativas familiares.

este ponto, de modo a traduzir: “et aspicient ad me. Quem confixerunt, plangent quasi planctu super unigenitum et dolebunt super eum, ut doleri solet super primogenitum”. De modo semelhante: LOURENÇO, J., Sofrimento e glória de Israel, p. 147.

⁵⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 333.

⁵⁷ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 338; WOLF, H., רָקַד , p. 322 LOURENÇO, J., Sofrimento e glória de Israel, p. 147.

A lamentação, retomada no v. 11 e localizada em Jerusalém,⁵⁸ é aproximada, em sua gravidade, àquela relativa a Adad-Remon, na planície de Meguidon. Adad-Remon reúne dois termos que se assemelham. O primeiro designa um deus arameu da tempestade, associado a Baal, e cujo ritual incluía lamentações (2Rs 5,18); Remon é outro nome da mesma divindade (2Rs 5,18).⁵⁹ O nome não está regido por לַע e parece não se tratar aqui de um lamento “sobre” a morte da divindade (no inverno, para ressurgir no verão).⁶⁰ Por outro lado, embora a Escritura mencione diversas vezes Remon como lugar (Js 19,7.13; Jz 20,47; 21,13; 1Cr 4,32), não se pode com segurança situá-lo na planície de Meguidon.⁶¹ De qualquer forma, esta última está fortemente ligada, na Escritura, ao desastre que culminou com a morte de Josias, um rei muito bem conceituado (2Rs 23,1-20.25), sepultado em Jerusalém (2Rs 23,29-30), cuja morte prematura mereceu grande lamentação (2Cr 35,24-25). É assim provável que haja (também) uma referência a Josias,⁶² cuja celebração da morte, conforme o texto de 2Cr, era marcada por cantos fúnebres. Chama a atenção, na passagem de 2Cr, a distinção entre a lamentação feita por homens e mulheres separadamente,⁶³ detalhe que foi considerado importante também em Zc 12,12-14. As mulheres têm um lugar reconhecido nos lamentos – também nos lamentos rituais (Jr 9,16-25; Ez 8,14; 32,16).

A terra (אֶרֶץ יְרוּשָׁלַיִם), colocada em relação às famílias citadas a seguir (vv. 12-13), designa em primeiro lugar, provavelmente, os habitantes de Jerusalém (v. 11), mas o contexto não exclui outros do território de Judá.⁶⁴ A abrangência da dor é especificada pela menção de diversos

⁵⁸ Para SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 689, a lamentação do v. 11 é diversa daquela referida no v. 10: esta última sobre o transpassado e a do v. 11 sobre Jerusalém. No entanto, o uso, no v. 11, da preposição אֶל, que tem amplo espectro de sentido, e sua ligação a um nome de lugar, induz de modo mais imediato a uma conotação em sentido espacial ou geográfico. Diferentemente, no v. 10, o termo “lamentação” é ligado à preposição אֶל, que funciona para indicar o objeto/pessoa sobre o qual se faz a lástima.

⁵⁹ WHITE, W., *אֶרֶץ יְרוּשָׁלַיִם*, p. 1432.

⁶⁰ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 344.

⁶¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 343.

⁶² GONZALEZ, H., *Zechariah 9–14 and the Transformations of Judean Royal Ideology during the Early Hellenistic Period*, p. 124-125.

⁶³ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 344; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 122.

⁶⁴ A ideia de que a terra aqui se refira ao mundo subterrâneo, que lamenta seus mortos, não parece adequada, se considerada a totalidade dos vv. 12-14 (diferentemente MEYERS,

clãs (הַקְּלָיִם), clã por clã, expressão esta que, em forma de moldura, abre e fecha os vv. 12.14. O lamento é entoado pela totalidade dos clãs, referidos no texto a quatro personagens proeminentes. O clã da casa de Davi aponta certamente para a família dinástica. A casa de Levi indica a linhagem levítica-sacerdotal da época (provavelmente o século V a.C.), a serviço do templo.⁶⁵ Governo real e classe sacerdotal são, assim, mencionados.

Mais difícil é a identificação do clã da casa de Natan, já que há várias personagens que levam este nome na Escritura, sendo a mais conhecida a do profeta da corte de Davi. A dificuldade de que o termo “casa” implique genealogia (e que, por conseguinte, não se poderia referir a figuras proféticas, cuja função não era hereditária, mas baseada num carisma pessoal) pode ser contornada se é considerado que, na época do segundo templo, levitas mencionados como cantores cúlticos desempenham suas funções segundo ordenanças do profeta Natan (além da figura do vidente Gad: 2Cr 29,25).⁶⁶ De outro lado, o nome “Natan” é ligado também a figuras militares (2Sm 23,36) e igualmente mencionado como um dos filhos de Davi (2Sm 5,14), de modo a poder referir-se à descendência monárquica. Na mesma linha, o assassinato do governador Godolias (colocado pelos babilônios após a conquista de Jerusalém) está associado ao filho de Natãias (nome que representa uma forma teofórica do nome “Natan”: 2Rs 25,23.25; Jr 40,8.14; 41,9), que pretendeu reconquistar o poder na cidade.⁶⁷

O fato de os “Semeítas” serem relacionados como clã, sem referência a uma “casa” (v. 13) poderia ser considerado somente uma variação estilística, sem que implique uma diferença relevante para com os outros clãs mencionados. O termo tem sufixo gentílico, o que, de certa forma, o equipara aos outros clãs indicados.⁶⁸ Contam-se ao menos quinze personagens com o nome de Semei na Escritura, mas, com sufixo gentílico, o termo ocorre somente aqui e em Nm 3,21, então refe-

C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 345).

⁶⁵ E não a tribo de Levi (Js 18,7), já que o termo utilizado é “clã”.

⁶⁶ Também 2Cr 35,15 associa os cantores do templo com a figura de um vidente. Assim: SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 691. MYERS, J.M., *II Chronicles*, p. 170 focaliza particularmente a figura de Davi, também presente em 2Cr 29,25. Que os levitas estivessem ligados ao cântico cúltico o demonstra também 2Cr 20,19.

⁶⁷ Com esses argumentos, MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 347 des fende que a menção da casa de Natan, em Zc 12,13, se referiria à linhagem monárquica.

⁶⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 348.

rido a um descendente de Gerson, da tribo de Levi (1Cr 6,2; 23,7.9.10). A relação com esta tribo aparece também em outros textos pós-exílicos (1Cr 25,3; 2Cr 29,14; 31,12-13; Esd 10,23), de modo que é plausível que em Zc 12,13 indicasse um grupo dentro da classe levítica. Se a casa de Natan fosse considerada também em relação à monarquia, teríamos, nos vv. 12-13, uma organização que apresentaria, por duas vezes, um clã seguido por um subgrupo seu: clã da casa de Davi – da casa de Natan; clã da casa de Levi – dos Semeítas.⁶⁹

Zc 13,1 fecha a seção retomando a casa de Davi e os “habitantes de Jerusalém” mencionados anteriormente (v. 5.7.8.10.12). Considerada a frase em seu conjunto, a preposição הַ indica o motivo da promessa aí mencionada.⁷⁰ Ligada a realidades negativas (“pecado” e “imundície”), em virtude do sentido de purificação relacionado muitas vezes às águas (Ex 29,4; Lv 16,4.24), a fonte conota aqui a purificação, a eliminação desses elementos. Embora com vocábulos diversos, a imagem das águas ligadas à purificação evoca o dilúvio, tanto mais que é usado o mesmo verbo “abrir” (פָּתַח), em ambos os casos em *nifal* passivo (Zc 13,1; Gn 7,11). Nos dois casos, as águas servem para eliminar o mal.⁷¹ A fonte em Jerusalém remete a Geon, que é também mencionada no re-

⁶⁹ Assim MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 348. D. R. Ulrich resume a temática ao apresentar as duas linhas principais que aglutinam o pensamento dos autores. A primeira identifica Davi e Levi como representantes da realeza e da função sacerdotal; Natan (2Sm 5,14; 1Cr 3,4) e Semei (Ex 6,17; 1Cr 6,17) como descendentes, respectivamente, de uma e outra. Na segunda, Levi, Natan e Semei seriam representantes de funções na corte de Davi: o múnus sacerdotal, o corpo profético e os sábios. Depois de apontar os pontos frágeis destas duas linhas, Ulrich defende que os nomes mencionados em Zc 12 vêm a propósito da crítica que o livro de Zacarias, nos c. 10-11, faz aos “pastores”, os reis judaicos. Nesse sentido, as figuras de Levi, Natan e Semei têm relação com a atribulada sucessão de Davi, ou seja, com os vários problemas em torno da figura de Salomão, que, para ascender ao trono, eliminou diversas personagens. Os três clãs mencionados em Zc 12 se refeririam a contemporâneos da sucessão Davi – Salomão. Natan, seria o profeta da corte (2Sm 7,2; 12,1), que interfere na sucessão; Levi representaria a classe sacerdotal dividida (1Rs 2,27.35); e Semei seria identificado com o descendente de Saul que maldisse Davi (2 Sm 16,5-8; 1Rs 2,8-9). ULRICH, D.R., Two Offices, Four Officers, or one Sordid Event in Zechariah 12:10-14?, p. 252-259. De outro lado, não deixa de ter interesse que em 1Rs 1,8 ocorram os nomes de Natan, Sadoc e Semei, os dois primeiros, respectivamente, profeta e sacerdote. Todavia, o personagem Semei aí mencionado não poderia ser, pelo contexto, o mesmo que maldisse Davi.

⁷⁰ Funciona como um complemento circunstancial com sentido de “acerca” ou “em referência a alguma coisa”; expressa uma relação. Assim ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 331; JOÛON, P., Grammaire de l’Hébreu Biblique, § 133d.

⁷¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 363.

lato de Gn 2 como um dos quatro rios do Éden (Gn 2,13). Tal evocação põe em relevo o *status* privilegiado de Jerusalém na criação, trazendo à baila, assim, a concepção de Jerusalém como centro do mundo.⁷² De outra parte, a ligação da fonte com a “casa de Davi e os habitantes de Jerusalém” relembra a unção de Salomão junto à fonte de Geon, na cidade santa (1Rs 1,32-40.45), de modo que poderia estar em jogo a ideia de uma purificação, nos tempos futuros, da monarquia:⁷³ tanto os davíidas – que reaparecem, embora temporária e obscuramente, no início do domínio persa (de modo mais claro com Zorobabel, Ag 2,21-23) – como os líderes a eles subordinados.⁷⁴

Esta última identificação é fruto da compreensão da raiz יָשַׁב no sentido técnico de “governar”.⁷⁵ Considerado o conjunto da perícope, é possível verificar se realmente, em Zc 13,1, a expressão יְרוּשָׁלַם יִשְׁבִי tem este sentido. Quanto a esse ponto, o que chama a atenção, nesses versículos, é o uso tanto do singular quanto do plural do participio יִשְׁב:

12,5: habitantes de Jerusalém (יְרוּשָׁלַם יִשְׁבִי: plural) – distinguem-se dos “chefes de Judá” (אֲלֵפֵי יְהוּדָה) – a ideia é de integração entre os clãs de Judá e os habitantes de Jerusalém;

12,7: habitante de Jerusalém (יְרוּשָׁלַם יִשְׁב: singular) – em ligação com a “casa de Davi”, cujo fausto, assim como o do “habitante de Jerusalém”, não se deve engrandecer diante das “tendas de Judá” – há uma oposição entre o habitante de Jerusalém e Judá;

12,8: habitante de Jerusalém (יְרוּשָׁלַם יִשְׁב: singular) será protegido – alguns de seus membros ou sua totalidade (“aquele que tropeça”) são comparados a Davi;

12,10: habitante de Jerusalém (יְרוּשָׁלַם יִשְׁב: singular) – a casa de

⁷² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 363.

⁷³ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 363.

⁷⁴ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 364.355. Sobre Zorobabel, ver SOGGIN, J.A., *Storia d’Israele*, p. 345-356. Este último cita 1Cr 3,19-24 (que relaciona os descendentes de Davi) como argumentação para o fato que os davíidas ocuparam a função de governador de Judá até perto do final do século V a.C.

⁷⁵ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 363; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Haggai, Zechariah 1–8*, p. 9-16. O verbo é usado também para indicar a subida ao trono (1Rs 1,46; 2,12; Jr 22,4; Est 1,2; KOHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, p. 424). ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 298-299, traz: “ser rei, juiz, funcionário”, dentre outras acepções.

Davi aparece ligada ao habitante de Jerusalém ao receber o “espírito de graça e súplica”, olhar para Deus e ao lamentar o que foi transpassado;

13,1: habitantes de Jerusalém (יְרוּשָׁלַיִם: plural) – participação da purificação.

As indicações acima mostram que:

- o uso do particípio no singular coordena-se bem com a casa de Davi, de modo a poder significar os líderes do governo que estão em seu entorno;
- o uso no plural, em 12,5, provavelmente não se refere a esses chefes, já que eles se distinguem dos chefes de Judá;
- a partir de 12,5, o uso no plural, em 13,1, não se deveria restringir à classe burocrática governante. O plural abre e fecha a ocorrência das menções do particípio ligado à cidade de Jerusalém.

Se tais considerações são corretas, melhor seria ver na expressão no plural uma referência mais ampla que à burocracia de Jerusalém; o candidato natural seria, então, membros do povo ou, por metonímia, o povo em geral como referido no plural do particípio. Dessa forma, a purificação futura, em 13,1, diria respeito tanto à casa monárquica quanto ao povo em seu conjunto. Esta interpretação, por sua vez, poderia ser corroborada se considerados os versículos imediatamente anteriores. Pressupondo o lamento mencionado em 12,10-14, com suas distinções de clãs ligados a figuras relevantes, de um lado, e a clãs em geral (“clã por clã”: v. 12a.14a), a promessa de 13,1 retomaria a classe dominante (a casa de Davi e as outras ali mencionadas) e o povo em geral (“clãs restantes”, v. 14a). Com a evocação da purificação, 13,1 serve de transição para a próxima seção.

Uma *crux interpretum* ocupa os estudos exegéticos dos versículos acima tratados: a identificação do “transpassado” de Zc 12,10. Para orientar sua identificação, deve ser considerado primeiramente o possível agente da ação da qual ele é vítima. Quem são os sujeitos que “transpassam” o obscuro personagem? Dado que os verbos presentes no v. 10ab.d têm como sujeito a “casa de Davi” e o “habitante de Je-

rusalém”, mais natural é considerar este mesmo sujeito para o verbo “transpassar”. Tratar-se-ia, portanto, de uma ação realizada pelos dirigentes da comunidade judaica em relação ao misterioso personagem. A casa de Davi e o habitante de Jerusalém voltam-se para Deus em atitude de pedido de ajuda e perdão, como se depreende do termo “súplica” (תְּהוֹנִיּוּם), ao mesmo tempo que se dispõem a agir com benevolência, considerado o “espírito de graça”, com o termo hebraico (יָרַח), que apresenta tal conotação. Trata-se de alguém muito querido, já que sobre tal figura há um lamento comparável ao realizado pela morte do rei Josias (2Cr 35,24-25), ao lamento sobre a morte de um primogênito ou filho único (v. 10d-e). Nesse sentido, pode-se considerar que os davíidas e os líderes de seu entorno, aos quais se junta também o povo em seu conjunto (“a terra”: v. 12a), reconhecem seu erro por terem transpassado alguém que se supõe, portanto, inocente. Alguém que contrasta com o “pecado” e a “imundície” dos quais a casa de Davi e os habitantes de Jerusalém (o povo em seu conjunto) serão, no futuro, purificados (13,1). Faria parte de tal purificação a morte do inocente personagem?

De outro lado, a purificação, detalhada em 13,2-6, inclui, ao lado da eliminação da idolatria, sobretudo o fim da profecia ou ao menos dos profetas mentirosos. Se o “transpassado” é central nessa purificação, ocuparia ele o lugar desses profetas, sendo ele mesmo um profeta aceito por Deus? E, ainda, se a profecia, vista como anunciadora de mentiras, é extirpada, poderia então, segundo a ideologia monárquica de Jerusalém, ser mais ainda valorizada a figura do rei davídico futuro como intermediário entre Deus e o povo, ele que será “como um mensageiro do Senhor” (12,8)? Nesse sentido, se a referência a Adad-Remon, no v. 10, evocasse a morte do rei Josias, seria o “transpassado” alguém que, como Josias, teria a função de rei e, numa comunidade onde falta a voz profética, um real porta-voz de Deus?

Considerados esses elementos, percebe-se que se começa a delinear com mais nitidez a imagem do “transpassado” de 12,10, mesmo se sua identificação não seja precisa (quem seria, de fato?). Contudo, tal obscuridade aponta precisamente para a finalidade de se falar de algo de que ainda não se tem pleno conhecimento, mas que Deus apresenta como promessa.

O texto expressa, dessa maneira, uma mensagem sobre o futuro, um futuro escatológico – no sentido de definitivo, realizado por Deus

para Israel e em real descontinuidade com a realidade até então experimentada – que desenha uma imagem sem relacioná-la com um evento histórico. Uma mensagem que poderia ser aplicada a diversas épocas e situações, como um “modelo” que se percebe se adaptar a variadas circunstâncias.⁷⁶ Em relação ao “transpassado”, isso significa que ele mesmo não poderia ser identificado com algum personagem da época do texto, difícil de precisar, mas seria apenas genericamente relacionado ao período do segundo Templo.

Se tais considerações são plausíveis, saltam aos olhos certas semelhanças com a figura do Servo sofredor tal como delineada em Is 52,12 – 53,12. Em ambos os textos o personagem está em contexto de uma lamentação coletiva, acerca de sua morte violenta, mas também ligada a uma vitória.⁷⁷ Em ambos trata-se de um inocente diante do qual um “nós” indeterminado se arrepende, reconhecendo seu erro ao considerá-lo culpado. Igualmente, no poema do livro de Isaías, como no texto de Zacarias, o estranho personagem está ligado à purificação da nação como seu elemento central, pivô da intervenção divina que renova o povo.

Certamente muitas características do Servo não aparecem ou não são claras no texto de Zc 12,10; como também vice-versa, diversos elementos de Zc 12,2 – 13,6 não constam do contexto do poema do Servo sofredor. Tais diferenças marcam as peculiaridades de cada texto em sua finalidade própria, mas com isso não se obscurecem as analogias entre os dois misteriosos personagens.

3.3 Terceira seção (13,2-6)

A purificação anteriormente mencionada e realizada por Deus é descrita a partir de 13,2. Inicia-se com o extermínio dos nomes dos

⁷⁶ Seguimos aqui a proposta de GRECH, P., *Reinterpretazione interprofetica ed escatologia veterotestamentaria*, p. 8. Uma “escatologia de modelo”: “è più una filosofia della storia che può essere riapplicata ad ogni situazione contingente simile a quella da cui prese origine; (...) ogni generazione sperimenta una parziale realizzazione di questo tipo di profezie, ma anche questo non esaurisce l’ampiezza e la portata del modelo che fluisce nella coscienza del popolo di Israele esortandolo ad avere sempre fiducia in Jahvé, il Dio del Futuro”.

⁷⁷ LOURENÇO, J., *Sofrimento e glória de Israel. Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo*, p. 148-149; JANOWSK, B.; StUHLMACHER, P., *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, p. 85-89. Diferentemente: SIMIAN-YOFRE, H., *Sofferenza dell’uomo e silenzio di Dio nell’Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, P. 156.

ídolos da terra, sendo até mesmo sua memória cancelada. No pensamento semita a existência do nome equivale à existência daquilo que ele designa. Sendo assim, se o fato de invocar o nome de uma divindade é o reconhecimento da existência dessa divindade, exterminar o nome dos ídolos equivale a negar a existência e o poder das divindades representadas pelo nome.⁷⁸ De fato, em todos os casos em que se utiliza o vocábulo “nome” em conjunto com “exterminar” na Bíblia Hebraica, a implicação é clara: “exterminar nomes significa destruição ou não existência (por exemplo, Js 7,9; Is 14,22; 48,19) e, ao contrário, ter um ‘nome eterno’ significa que aqueles com tal nome perdurarão, nunca serão eliminados (Is 56,5; cf. Rt 4,10)”.⁷⁹

O v.2 fala também do desaparecimento dos profetas, entendidos na leitura da Septuaginta como sendo falsos profetas (ψευδοπροφήτης), e do “espírito impuro” ou de “impureza” (הַסְּחָטִים הַרִּירִים), expressão esta que só aparece aqui na Bíblia Hebraica e que, ao contrário, abunda no Novo Testamento, o que pode corroborar uma datação mais recente do escrito.⁸⁰

O vocábulo הַסְּחָטִים é frequentemente usado para se referir ao estado de impureza ritual, especialmente na legislação sacerdotal. No entanto, a distinção entre impureza ritual e pecado moral, na cosmovisão sacerdotal, não é muito clara. Além disso, fica patente, no texto, que os pecados da idolatria e das falsas profecias espalharam impureza sobre a terra.⁸¹ O termo הַרִּירִים provavelmente “se refere a uma força espiritual que deve ser removida da terra e que está ligada aos ídolos e profetas. Isso contrasta com os espíritos que YHWH derrama em 12,10 para começar o processo de renovação”.⁸² Tal oposição põe em relevo a importância do extermínio dos elementos impuros mencionados.

No que se refere à temática profética em 13,2, apesar de a Septuaginta sugerir uma distinção entre os profetas que falam em nome de Deus e os falsos profetas, 13,3⁸³ pareceria acusar todos os profetas

⁷⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 368-369; SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 280.

⁷⁹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 369.

⁸⁰ SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 280-281.

⁸¹ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 725.

⁸² BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 726.

⁸³ “Este versículo é cuidadosamente elaborado para, de várias maneiras, manchar a reputação daqueles que tentam profetizar. Primeiro, eles devem ser vistos como imaturos, ainda sujeitos à autoridade dos pais. Em segundo lugar, como com Dt 21,18-21 (a lei concernente

(13,3a) de mentirem em nome de YHWH (13,3d), o que os levaria a serem mortos pelos próprios genitores se profetizassem (13,3c-e),⁸⁴ dando a entender que 13,2 sugerisse a eliminação da instituição profética enquanto tal. No entanto, para Boda,

o uso da palavra profeta (*nābī'*) não significa que se está a falar da profecia legítima, uma vez que este termo aparece regularmente sem um adjetivo pejorativo em contextos onde está claramente se referindo à falsa profecia, seja ligada ao Yahwismo (ver especialmente Jr 28) seja a deuses estrangeiros (ver esp. 1Rs 18). O fato de que este texto se refira à falsa profecia é confirmado pelos cenários fornecidos por 13,3-4, que se referem a falar falsamente e enganar. A interseção entre a falsa profecia (adivinhação) e os deuses ilícitos (idolatria) já foi destacada em 10,1-2, e pode ser vista em Jr 23,9-40 e Dt 13 (cf. Dt 18,20). O impacto dessas práticas se estende para mais além da cidade de Jerusalém; atinge a terra como um todo.⁸⁵

Petersen, por sua vez, sugere a coexistência de duas correntes opostas no que se refere à profecia no momento da composição do texto. Uma que constatava e defendia a existência da profecia e outra que via a profecia, pelo menos como existiu nos períodos monárquico e exílico, como algo do passado e que só retornaria no futuro, como sugerem Jl 2,28-29 e Ml 3,23. Para Petersen, estas duas correntes estariam representadas no texto de Zc 13,2-6. Aquela que auspicava a eliminação da instituição profética, talvez influenciada pelo aumento de autoridade da literatura profética, podendo-se até mesmo falar em um *status* protocanônico dos Livros Proféticos, com tendência para o fechamento do seu cânon, e que, portanto, não admitiria a existência de outros profetas, a qual estaria representada por 13,2-3; e outra que

ao filho obstinado e rebelde), o profeta deve ser morto. Em terceiro lugar, ao contrário do estipulado em Dt 21, aquele que profetizar deve ser morto imediatamente por seus pais, sem sequer serem enviados perante a assembleia legal dos anciãos. Quarto, segundo este autor, o ato de profecia pode ser comparado a uma violação a um mandamento do Decálogo, o de não falar falsamente em nome de YHWH (Ex 20,7). Este autor aparentemente pensa que alguém que diz: 'Assim diz o Senhor', está falando mentiras em nome de YHWH, uma formulação ainda mais forte do que a que ocorre no Decálogo. É difícil imaginar uma interpretação mais negativa de atividade profética". PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 126.

⁸⁴ SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 280.

⁸⁵ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 726-727; também MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 371.

postularia a permanência da instituição profética, a qual estaria representada por 13,4-6, texto que pressuporia a continuação da existência dos profetas.⁸⁶

Seja como for, 13,4-6 afirma que os profetas sentirão constrangimento em serem considerados como tais, sendo que a profecia não só será algo de que alguém se deva envergonhar, mas também o próprio profetizar será equivalente a mentir (13,4b-d). Este constrangimento vem reafirmado em 13,5 com expressões que remetem a Am 7,10-17. Primeiramente, a frase “eu não sou profeta” (לֹא נָבִיא אֲנִי), que repete literalmente Am 7,14b, mas também aquela que remete à vergonha de ser considerado alguém que vive da profecia, presente em Zc 13,5cd, que parece ser uma ressonância de Am 7,14d-e, onde o profeta afirma ter meios para se sustentar. Vê-se ainda este constrangimento em 13,6, no qual se nega que as feridas que os profetas trazem na mão sejam fruto de incisões produzidas por estes, provavelmente durante rituais e êxtases, como em 1 Rs 18,28.⁸⁷

Note-se que em 13,4-6, que se inicia com וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא, não há nenhuma declaração divina, podendo-se afirmar que, provavelmente, se está diante de um discurso do próprio profeta. Se for esse o caso, aqui não é mais YHWH e não são mais os pais a punir o profeta como em 13,2-3, que também se inicia com a mesma fórmula; é o profeta a condenar a si mesmo ou a expressar algum tipo de culpa.⁸⁸ Diante desses indícios pode-se afirmar que a seção está formada por duas partes: um oráculo divino de juízo (13,2-3) e um discurso profético (13,4-6).

Em suma, pode-se apreender destes versículos a situação em que se encontra a profecia neste contexto, onde provavelmente não se tem simplesmente um embate entre profetas autênticos e falsos profetas, mas onde é a própria instituição e a prática profética que é colocada em questão, a ponto de tornar-se algo constrangedor ser identificado como profeta.⁸⁹

⁸⁶ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 126-128.

⁸⁷ SMITH, R.L., Micah–Malachi, p. 280.

⁸⁸ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 126-127.

⁸⁹ ASURMENDI RUIZ, J.M., Deutero-Zacarias, p. 579; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 126.128.

Tal situação, apresentada com palavras duras por Zc 13,2-6, qual seja, o descrédito em que havia caído a profecia no momento histórico da composição do texto, tem provavelmente quatro motivos:

- O distanciamento entre a Palavra de Deus e as palavras e a vida dos profetas, o que leva a serem considerados como quem se reveste do múnus profético para proclamar falácias;
- A interpretação de muitos entre o povo de que os profetas se haviam enganado devido ao não cumprimento de suas profecias, que anunciavam um futuro melhor;
- A vinculação da instituição profética às lideranças, que são criticadas (os pastores) em Zc 11,4-17;
- Certa ligação, mencionada em 13,2, entre a profecia e a idolatria.⁹⁰

⁹⁰ ANDIÑACH, P.R., Zacarias, p. 1087.

Capítulo IX

Zc 13,7-9: Julgamento de YHWH contra um pastor^{1*}

Jane Maria Furghești Lima
Doaldo Ferreira Belem

1. Tradução

7a	Espada, desperta ² contra o meu pastor ³
7b	e contra o homem, meu companheiro ⁴
7c	– oráculo de YHWH dos exércitos.
7d	Fere ⁵ o pastor ⁶

^{1*} O presente trabalho é parte do artigo publicado em ReBiblica, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 01-25, jan./jun. 2024, disponível em: file:///C:/Users/mlcli/Downloads/Julgamento%20de%20YHWH%20contra%20um%20pastor%20Exegese%20de%20Zacarias%2013_7-9.pdf (acesso em 15/10/2025).

² O sentido fundamental da raiz verbal עור pode ser despertar, exultar, levantar, tornar-se mais ativo. Esta raiz pode ser usada com referência a objetos e coisas que são colocados em movimento. 2Sm 23,18 narra que Absaí, filho de Sávia, chefe dos Três, vibrou a sua lança, matando trezentos com ela, e alcançou fama entre os Três. Um oráculo de salvação para Sião utiliza uma imagem parecida para dizer que YHWH ativará o seu açoite contra a Assíria (Is 10,26). Aqui a tradução usual seria “manusear o açoite”. Zc 13,7 sugere uma compreensão semelhante com a ordem direcionada a uma espada, que age de forma independente, como um objeto personificado (SCHREINER, J., עור, p. 573; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 485).

³ רעי da raiz verbal רעה é um *qal* particípio masculino singular construto, sufixo de primeira pessoa comum singular, significando pastor (v. 7a). O particípio é um nome verbal, podendo ser traduzido tanto por um verbo quanto por um nome. De modo geral, quando o sentido do vocábulo é mais verbal, traduz-se por um verbo, quando o sentido é mais nominal traduz-se por um nome. Ele também é uma forma atemporal, podendo ser usado nas esferas do presente, passado e futuro (GESENIUS, W., Gesenius' Hebrew Grammar, § 132d; JOÛON P.; MURAOKA T., A Grammar of Biblical Hebrew, §121k, 148a).

⁴ עֵמִית é um termo legal usado para pessoas que dividem os mesmos direitos e a mesma proteção, que fazem parte da mesma comunidade (Lv 5,21) (GOLDINGAY, J.; SCALISE, P. J., Minor Prophets II, p. 305).

⁵ A raiz נכה está presente no Antigo Testamento no *hifil* (480 ocorrências) e no nome נִכְה, que conta com 47 ocorrências. Ambos são usados, em sua maioria, como expressões para homicídio ou derrota em batalhas. O sentido básico da raiz verbal denota o ato de ferir manualmente por um agente humano, com ou sem um instrumento. O aspecto principal refere-se ao uso da força física contra terceiros, resultando assim em prejuízo à existência pessoal. A forma verbal também pode significar um perigo injustificado, injúria ou humilhação imposta a outros, como uma luta durante contendas e discussões (Ex 2,13; Dt 25,11; Is 58,4), que resulta em dano físico (Ex 21,18s; Zc 13,7) (CONRAD, J., נכה, p. 421).

⁶ O vocábulo רָעָה é atestado pelas versões Vulgata e Siríaca. A versão Grega supõe este vo-

7e	e se dispersarão ⁷ as ovelhas.
7f	Farei voltar minha mão contra os pequenos. ⁸
8a	E acontecerá em toda a terra
8b	– oráculo de YHWH –
8c	que dois terços, ⁹ nela, serão eliminados, ¹⁰
8d	perecerão; ¹¹
8e	e um terço, nela, será poupado.
9a	Farei passar um terço pelo fogo
9b	e os refinarei ¹² como se refina a prata,
9c	e os testarei ¹³ como se testa o ouro.

cábulo no plural (τοὺς ποιμένας μου) (GELSTON, A. *et alii* (ed.), *Biblia Hebraica Quinta* editione, p. 142).

⁷ A forma verbal פָּרַץ é encontrada com sentido de espalhar em 1Sm 14,34; de estender em 2Sm 18,8; Jó 38,24; de derramar em Pr 5,16; e com sentido de dispersar em Jr 10,21; Ez 34,5 e Zc 13,7 (RINGGREN, H., פָּרַץ, p. 509 – 512).

⁸ O sentido básico da raiz צָעַר designa “ser ou tornar-se pequeno”. A raiz é aplicada a pessoas e animais; refere-se frequentemente a indivíduos jovens, é especialmente usada para indivíduos humildes ou modestos. Como contraste para בָּכֹר / בָּכָר, com sentido de primogênito, primícia, o mais velho (Gn 27,19; 48,14; 2Sm 3,2; 2Rs 3,27; Jr 31,9; Zc 12,10), o nome/adjetivo צָעִיר refere-se a um indivíduo cuja posição social é inferior, não somente à idade cronológica, mas também dentro de uma estabelecida ordem familiar (SÆBØ, M., צָעַר, p. 426-427).

⁹ O v. 8c traz a expressão פִּי־שְׁנַיִם, nome comum masculino construto + numeral cardinal masculino dual absoluto, formando uma expressão idiomática, que designa “dois terços” (Dt 21,17; 2Rs 2,9; Zc 13,8).

¹⁰ A raiz verbal כָּרַת pode ter o sentido de cortar (Nm 13,23; Is 18,5; Ex 4,25; 2Sm 20,22); eliminar/destruir (Ez 14,8.13.17); Zc 13,2); eliminar tudo o que vive (Sf 1,3); aniquilar/eliminar as nações (Sf 3,6.7); exterminar do meio de Judá (Jr 44,7.8.11); eliminar o arco de guerra (Zc 9,19); um resto não será eliminado (Zc 14,2) (HASEL, G. F., כָּרַת, p. 339-345).

¹¹ A raiz verbal גָּוַע pode significar morrer, perecer, expirar: Abraão expirou (Gn 25,8.17); perecer nas águas do dilúvio (Gn 6,17; 7,21); perecer por causa da proximidade da habitação de YHWH (Nm 17,27). Em Zc 13,8, a raiz verbal גָּוַע aparece junto a כָּרַת (RINGGREN, H., גָּוַע, p. 438-439).

¹² O sentido básico da raiz צָרַף parece ser de natureza técnica, significando refinar, queimar, especificamente “refinar através do fogo”, com referência particular a metais preciosos. Um sentido que pode denotar o resultado da produção de um refinamento, como o puro refinamento da prata. A raiz צָרַף ocorre 16 vezes nos profetas, incluindo 1 vez no proto-Isaías, 5 vezes no Dêutero-Isaías, 6 vezes em Jeremias (Jr 51,17; 10,14 paralelos); 2 vezes em Zc 13,9 e 2 vezes em Ml 3,2-3 (SÆBØ, M., צָרַף, p. 467).

¹³ A raiz verbal בָּחַן tem o significado de testar, experimentar, examinar, provar. Pode aparecer em paralelismo com צָרַף para ampliar e reforçar o seu significado. A raiz possui uma conotação religiosa ao ter Deus como sujeito e o homem como objeto (22 vezes). Na maioria dos casos, esta raiz verbal expressa o conceito de Deus testando/provando o conhecimento divino do homem (TSEVAT, M., בָּחַן, p. 70).

9d	Ele clamará ¹⁴ por meu nome
9e	e eu lhe responderei.
9f	Direi: Ele ¹⁵ é meu povo
9g	E ele dirá: YHWH é meu Deus.

2. Delimitação, unidade e estrutura

Zc 13,1 inicia com uma promessa que, pela purificação do pecado, traz esperança à nação. Como em outras passagens no livro de Zacarias, este versículo começa com a frase “Naquele dia”. O profeta introduz uma imerecida promessa de purificação divina ao utilizar a metáfora de “uma fonte”. Esta expressão descreve a origem da água que jorra sem auxílio das mãos humanas, como uma fonte propriamente.¹⁶ A água aqui é usada para lidar com pecado e impureza. A água desta fonte poderia estar relacionada à unção, lavagem ou banho. A referência ao pecado e à impureza provavelmente indica uma extensão das violações sacerdotais, incluindo violação moral e impureza ritual, embora seja possível que esta última esteja em vista.

Zc 13,2 inicia com a fórmula “E acontecerá naquele dia – oráculo de YHWH dos exércitos –” e parece sinalizar o início de uma nova seção, que irá continuar até Zc 13,6.

Em Zc 13,2, YHWH reforça que lidará, de forma severa, com a idolatria, a falsa profecia e o espírito de impureza. A expressão usada para falar de “impureza” *הַטְּמָאָה*, podendo, às vezes, referir-se ao estado de impureza cerimonial, especialmente na legislação

¹⁴ A raiz קרא envolve uma variedade de significados: chamar, convocar, clamar, convidar, recitar e até gritar para manifestar alegria. É usada para denotar o estabelecimento de uma relação entre um indivíduo e Deus. Clamar por um nome não significa uma técnica mágica, que se utiliza para alcançar o divino, mas é um apelo verbal à divindade, fundamental no ato da petição. A expressão קרא בְּשֵׁם pode significar “clamar pelo nome de YHWH”, no sentido de clamar publicamente. As ocorrências de קרא בְּשֵׁם nos livros proféticos podem ser interpretadas como um apelo pela intervenção divina em favor dos seus, quando são humilhados ou golpeados (Is 64,6; 65,1; Jr 10,25; Jl 3,5; Sf 3,9; Zc 13,9) (HOSSFELD, F. L.; KINDL, E-M, קרא, p. 111-114).

¹⁵ הוּא, pronome de terceira pessoa masculino singular, se refere ao coletivo povo (SMITH, R.L., Micah-Malachi, p. 282).

¹⁶ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 373.

sacerdotal (Lv 5,3; 7,20-21; Nm 5,19; 2Sm 11,4; Lm 1,9; Ez 22,15; 24,13).¹⁷

A seção de Zc 13,3 que segue o pronunciamento de YHWH em Zc 13,2, põe em foco a remoção da falsa profecia, já antes anunciada. A comunidade levará tão a sério a intenção de YHWH de remover da terra a falsa profecia, que um pai e uma mãe não só confrontarão o seu próprio filho, por falar falsamente em nome de YHWH, mas eles também o golpearão (transpassarão) fatalmente. A frase *רְבִי וְאִמּוֹ יִלְדֵי יְיָ* remete ao nascimento desta criança, acentuando o contraste para com a morte descrita nesta passagem: os pais como fonte da vida da criança também são os instrumentos de sua morte.

Em Zc 13,4, a promessa de um julgamento severo de YHWH sobre a falsa profecia (v.2), refletida então no tratamento dos falsos profetas na comunidade (v.3), agirá como intimidação para a falsa atividade profética, como aqueles que, no passado, atuavam como profetas e ocultavam sua vocação através de meios visuais (v.4) e verbais (vv.5-6). A vergonha dos falsos profetas levaria à redução da atividade profética e, por isso, estes não mais vestiriam o manto associado à profecia. O manto de pele aqui deve se referir a uma capa feita com peles de animais. Estas expressões estão associadas à tradição profética de Elias: a primeira aparece em 1Rs 19,13; 2Rs 2,2.8, em uma descrição de Elias colocando-se diante de YHWH no monte Sinai; e a segunda em 2Rs 1,8, indicando que Elias poderia ser um homem coberto de pelos ou alguém dono de vestimentas de peles de animais. Possivelmente, as vestimentas de Elias tornaram-se associadas à verdadeira profecia, e assim foram repetidas pelos antigos profetas, buscando legitimidade aos seus ouvintes, mesmo quando estes não eram profetas verdadeiros.¹⁸

Zc 13,5 menciona uma interpretação intertextual de Am 7,14. O profeta cita a primeira parte da declaração de Amós “Não sou profeta”, enquanto na segunda metade traz uma simples descrição para os falsos profetas. Amós, ligado à vida agrária, enfatiza a importância de sua mensagem profética. Ao aludir ao falso profeta mencionando Am 7,14, Zc 13,5 destaca a falta de credibilidade do falso profeta. A frase “Eu sou um homem que trabalha a terra” carrega conotações significativas. A primeira ocorrência desta frase está em Gn 2,5.15; 3,23, onde

¹⁷ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 725.

¹⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 729.

a expressão אֶת־הָאָדָמָה לְעֵבֶד־אֱלֹהֵיךָ־מְהֵרָה descreve a responsabilidade para cultivar o solo. Esta mesma expressão faz referência à ocupação de Caim (Gn 4,2), mas também remete ao assassinato de Abel. Portanto, o uso da mesma linguagem por Zacarias retrata os falsos profetas como merecedores de punição.¹⁹

Em Zc 13,6, o cenário descrito no v.5 prolonga-se com a citação de uma voz anônima, que desafia a declaração do indivíduo/orador do v.5. Sem uma vestimenta de pele para cobrir o seu corpo, o falso profeta exhibe suas feridas/incisões, que induzem ao anônimo perguntar sobre estas em seu peito. Estas feridas/incisões localizadas no peito do indivíduo expressam-se, no hebraico, com “entre tuas mãos”. O indivíduo/orador do v.5 responde ao acusador, explicando que tinha recebido as feridas/incisões “na casa de meus amigos” (בֵּית מֵאֲהָבָי).

Alguns comentadores tomam o termo sufixado מֵאֲהָבָי no sentido social de amizade entre companheiros. Contudo, enquanto o *qal* particípio é usado neste sentido (1Rs 5,15; Sl 38,12; Pr 14,20), o *piel* particípio normalmente refere-se a parceiras sexuais (Ex 16,33; Os 2,7; Lm 1,19) e, em relação a aliados dos israelitas, provavelmente tem esta mesma conotação (Jr 22,20.22; 30,14). Aqui, no v.6, contudo, a descrição refere-se a um indivíduo masculino; portanto, sugere práticas relacionadas à prostituição religiosa pagã. As feridas/incisões provavelmente surgiram junto aos rituais religiosos ilícitos. Caso esta interpretação seja considerada, então estas feridas/incisões representam uma admissão de atividade proibida no passado, que, à luz do contexto, não se estende mais ao tempo presente.²⁰

Zc 13,7-9 inicia com a descrição do julgamento de YHWH contra um pastor, pela ação de uma espada, conduzindo as ovelhas à dispersão; e com YHWH voltando sua mão contra os membros vulneráveis do rebanho. Isto é explicado em Zc 13,8-9, com o extermínio de dois terços do rebanho, restando apenas um terço dele, que será refinado e testado, no final, chegando a clamar por YHWH e a entrar numa relação recíproca da aliança.²¹

Zc 13,7 tem seu início com um comando a uma espada personificada. À espada é ordenado “despertar” (עֲרִי). Esta raiz verbal no *hifil*,

¹⁹ KLEIN, G. L., Zechariah, p. 381.

²⁰ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p.732-734.

²¹ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 735.

seguida pela preposição על (contra), é empregada em Is 13,17 e Jr 50,9 com sentido de levantar um exército contra outra nação. Mas seu uso no *qal* não sugere a compreensão de “manejar uma arma”, e sim de personificação de objeto inanimado.

Em Zc 13,7, o objeto da ação é identificado como “meu pastor” e o homem como “meu companheiro”. Como YHWH é aquele que ordena (oráculo de YHWH dos exércitos), a figura do pastor se liga intrinsecamente com a divindade (“*meu pastor*”).

A expressão “meu pastor” aparece em Is 44,28, que fala de Ciro, levantado por YHWH para realizar seus propósitos; e em Ez 34,8, referindo-se às lideranças atacadas por Ezequiel em sua época. A frase “o homem que é meu companheiro” expressa o sentido de cidadão/com-patriota/associado, presente nos contextos sacerdotais (Lv 5,21; 18,20; 19,11). עִמִּיתִי necessariamente não denota intimidade de relação, mas seu uso refere-se àqueles que estão dentro do mesmo grupo social com as mesmas responsabilidades.

A ação violenta de YHWH contra o pastor/companheiro conduz à dispersão das ovelhas (פָּרֵץ). A frase “dispersão do rebanho/ovelhas”, utilizando esta forma verbal, é comum no Antigo Testamento (1Rs 22,17; Jr 10,21; Ez 34,5.6).

O julgamento de YHWH direcionado ao pastor conduz à dispersão das ovelhas; uma ação com consequências para o rebanho, confirmada pelo que segue: “farei voltar minha mão contra os pequenos” (Zc 13,7).

O objeto da ação de YHWH são “os pequenos” (הַצְּעִירִים), uma expressão que poderia falar dos membros do rebanho (Zc 11,9.16) ou dos pastores (Zc 11,8). O comando para ferir o pastor, que levará à dispersão das ovelhas, conduz a uma ação disciplinadora ordenada pelo próprio YHWH.

Em Zc 13,8, a área mencionada não está restrita a Jerusalém, mas a “toda a terra” (בְּכָל־הָאָרֶץ); poderia considerar-se referente a todas as terras de Israel, incluindo os dois reinos. Aqui YHWH enfatiza o sentido da frase “farei voltar minha mão contra os pequenos” do v.7: dois terços dos habitantes da terra serão eliminados.²² No Antigo Testamen-

²² A divisão em três terços relembra Ez 5, no qual o cabelo do profeta é dividido em três partes, com um terço queimado (aqueles que morrem vítimas de calamidades, pragas ou perecem pela fome dentro da cidade), um terço ferido pela espada (aqueles que caem pela espada no limite da cidade) e um terço disperso pelo vento (aqueles que são exilados). Tanto

to, a raiz verbal כרת apresenta o sentido de eliminar, extirpar ou destruir alguém ou alguma coisa (Pr 10,31; Zc 9,10; Jó 14,7; Js 3,13; Jl 1,5).²³ Em Zc 13,8, a morte dos habitantes está explícita pelo verbo גרע; enquanto dois terços são eliminados, um terço será poupado. Este terço da comunidade que sobrevive é comparado a um metal precioso.

Em Zc 13,9a, a forma verbal יָהֵבְתִּי, na primeira pessoa do singular, está direcionada a uma pequena parcela do rebanho. A expressão בוא בְּאֵשׁ remete ao processo pelo qual YHWH agirá em relação a esta parcela.²⁴

A expressão יָהֵבְתִּי בְּאֵשׁ emprega a forma verbal no *qal* para falar dos ritos de purificação (Nm 31,23) usando fogo e parece assemelhar-se a Zc 13,9, no *hifil*. Zc 13,9 emprega o mesmo vocabulário do Sl 66,12, que utiliza בְּאֵשׁ, no *qal*, para se referir ao processo de purificação; também o Sl 66,10, descreve a fala de Deus “testando” (בהן) e “refinando” (צרף) como “o refinamento da prata”.²⁵

Na segunda parte de Zc 13,9, a imagem de metalurgia é abandonada. Sua experiência debaixo da disciplina divina produzirá uma comunidade que “clamará pelo nome de YHWH” e declarará “YHWH é meu Deus”. Em Zc 13,9, o uso da forma verbal קרא junto a ענה denota uma súplica por ajuda.

A mudança entre divino e humano em Zc 13,9 parece concluir a seção de 13,7-9. O grito de súplica encontra a fidelidade na reciprocidade de da aliança. YHWH declara que o grupo, refinado e testado, “é meu povo”, e este grupo declara “YHWH é meu Deus”.²⁶

O texto que segue, Zc 14, serve como o *clímax* para todo o livro, ao desenvolver temas compostos por todos os treze capítulos anteriores. Estes temas incluem o retorno da fertilidade (Zc 8,12 com Zc 14,6-8); a próspera cidade de Jerusalém vivendo sem muros (Zc 2,9; 9,8 com

em Zc 13,7-9 quanto em Ez 5 a maioria do rebanho é eliminada no início, com um terço final sobrevivendo somente se suportarem uma suplementar disciplina (BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 740).

²³ A referência de Zacarias a בְּכַל־הָאָרֶץ sugere a questão de como o profeta empregou o termo אָרֶץ, cujo sentido na língua hebraica tem diversas nuances. Enquanto אָרֶץ pode referir-se a um determinado “território” (Gn 47,13), Zc 13,8 põe em destaque a população, não o território. Portanto, אָרֶץ funciona aqui como uma metonímia para o povo que habita na terra (KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 391).

²⁴ PETERSON, A. R. Haggai, Zechariah & Malachi, p. 278.

²⁵ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 737-742.

²⁶ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 737-742.

Zc 14,11); a maldição sobre toda a terra e sua remoção (Zc 5,3 com Zc 14,11); o julgamento das nações (Zc 2,1-4.12-13; 9,1-8; 10,11; 12,4 com Zc 14,12-15); a alteração das práticas cultuais (Zc 8,18-23 com Zc 14,16). Com isso, o início do c. 14 marca uma cesura com os versículos anteriores.

Estrutura

O v. 7a inicia-se com o vocábulo **הָרָב** ocupando a primeira posição no enunciado, como sinal de ênfase. A forma verbal que segue **עֲוֹרִי**, um imperativo feminino singular, ordena à **הָרָב** agir. A expressão **עַל-רָעִי**, formada por uma preposição com conotação negativa, mais um *qal* particípio com desinência de primeira pessoa, revelam que a convocação à espada parte do próprio YHWH.

No v. 7b, a preposição **עַל**, também com conotação negativa, está em conexão com as expressões **עִמִּיתִי גִבֹּר**, ao mesmo tempo em que denota uma proximidade com o nome YHWH, pelo sufixo de primeira pessoa: meu companheiro. A fórmula oracular no v. 7c confere legitimidade ao enunciado exposto pela voz divina que ordena.

No v. 7d, o *hifil* imperativo masculino singular (**הָרָב**) está direcionado ao vocábulo feminino **הָרָב**; porém, o seu objeto está focado em **רָעָה**, um *qal* particípio masculino.²⁷

O v. 7e retrata a consequência da voz imperativa (**הָרָב**) do versículo anterior com o pastor ferido e a dispersão das suas ovelhas.

O v. 7f reforça a fala em primeira pessoa pela forma verbal **הַשְׁבֹּחִי** junto ao nome sufixado **יָדִי**, também em primeira pessoa. Na sequência o uso da preposição **עַל** parece indicar uma intenção hostil em direção aos pequenos (**הַצְּעִירִים**). A construção frasal **שׁוּב יָדִי עַל** confirma uma conotação negativa contra os pequenos.

De um horizonte limitado, no v. 7f, pelo uso da primeira pessoa, o v. 8a passa a um horizonte mais universal, pela frase “e acontecerá em toda a terra”. Embora o contexto não sinalize uma expansão pelo vocábulo **אֶרֶץ**, a fórmula nominal **אֲנִי-יְהוָה**, no v. 8b, confirma a declaração divina.

²⁷ A forma verbal, no masculino, está direcionada a um vocábulo feminino, provavelmente pela falta de algum enunciado para o vocábulo **הָרָב**, resultando numa situação em que a concordância de gênero sofreu um deslize gramatical. Não é incomum que formas masculinas sejam usadas em referência a formas femininas (Ez 23,49; Rt 1,8; Jo 2, 22; Ct 2,7; Am 4,1; Zc 13,7) (COMLEY, A.E., Gesenius' Hebrew Grammar, § 144a).

O v. 8c define com precisão, pela presença de יִכְרְתוּ, a intenção hostil e radical de eliminação. Junto a forma יִכְרְתוּ, o *qal yiqtol* יִגְרְעוּ (“perecerão”) realça, no v. 8d, a força verbal da declaração direcionada aos dois terços da população.²⁸

No v. 8e, a forma verbal יִנְתַּר, um *nifal yiqtol*, garante a permanência de um terço poupado; significa dizer que YHWH preservará um resto dos habitantes.

O v. 9a inicia-se com וְהִבְאֵתִי, um *hifil weqatal*, primeira pessoa da raiz בוא, e direciona sua ação para um terço dos habitantes. A expressão וְאֵשׁ antecipa o modo pelo qual YHWH agirá.

Na sequência, o v.9b inicia com וַיִּצְרַף־תִּים, um *qal weqatal*, primeira pessoa masculina plural, seguido da partícula (וְ), mais um *qal* infinitivo construto (צָרַף). As formas verbais derivadas da raiz verbal צרף marcam a força da ação verbal e reforçam o sentido da declaração, em direção ao seu objeto (אֶת־הַכֶּסֶף).

O v. 9c apresenta uma estrutura semelhante ao v. 9b. A repetição da aiz verbal בָּחַן, um *qal weqatal* (וּבָחַנְתִּים), primeira pessoa, sufixo de terceira pessoa, masculino plural, seguido da preposição (בְּ), mais um *qal* infinitivo construto (בָּחַן) enfatiza a ação verbal em direção ao seu objeto (אֶת־הַזָּהָב).

Nos vv. 9bc, as formas וַיִּצְרַף־תִּים e וּבָחַנְתִּים têm a ver com o processo onde se elimina a impureza da prata e do ouro. Estas formas verbais conotam muito mais do que um processo de fundição de impurezas, porque conduzem a uma renovação espiritual dentro da comunidade.²⁹

O v. 9d inicia com o pronome הוּא, terceira pessoa do singular, diferindo das referências em terceira pessoa do plural nos vv.9bc. A expressão קָרָא בְשֵׁמִי remete a uma comunicação com Deus, pela desinência de primeira pessoa na expressão בְשֵׁמִי.

A forma verbal no v. 9e, אָעֲנֶה, um *qal yiqtol*, primeira pessoa, explicita a pronta resposta divina ao clamor do v. 9d.

No v. 9f, a omissão do *waw* consecutivo no início da declaração coloca em destaque a forma verbal אָמַרְתִּי, um *qal qatal*, primeira pessoa do singular, que conduz para a afirmação divina: “Ele é meu povo” (עַמִּי הוּא).

²⁸ BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 198.

²⁹ McCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, v. 3, p. 1224.

A declaração do v. 9g inicia-se com a conjunção *waw* junto ao pronome de terceira pessoa singular (הוא), seguido da mesma raiz verbal אמר do v. 9f, para declarar: YHWH é meu Deus (יְהוָה אֱלֹהֵי).³⁰

Os vv. 9d-g evidenciam uma estrutura quiástica – ele-eu-eu-ele – onde as formas verbais (קרא/אָפָּנָה/אָמַרְתִּי/יָאָמַר) utilizadas retratam uma relação de aliança, tornada possível por meio de um julgamento purificador.³⁰

Seguindo a ocorrência de expressões, raízes verbais e a consideração da temática, poder-se-ia estruturar Zc 13,7-9 da seguinte forma:

v. 7: Palavra de YHWH e sua fala imperativa

- comando e alvo da primeira ação divina (v.7a);
- alvo da segunda ação divina (v.7b);
- fórmula oracular de autoafirmação (v. 7c);
- comando e alvo da ação divina (v. 7d);
- declaração e sua consequência (v. 7e);
- declaração da ação divina: (v.7f);

v. 8: Narração dos acontecimentos

- cena da ação (v.8a);
- fórmula oracular de autoafirmação (v.8b);
- descrição com relação às porções (v. 8c);
- confirmação da descrição anterior (v. 8d);
- descrição com relação a uma porção (v. 8e);

v. 9: Destino da porção poupada

- declaração da ação divina (v. 9a);
- primeiro efeito da ação divina (v. 9b);
- segundo efeito da ação divina (v. 9c);

Ação concluída – restauração da aliança

- iniciativa do povo (v. 9d);
- pronta resposta divina (v. 9e);
- declaração divina de posse (v. 9f);
- declaração do povo de posse (v. 9g);

³⁰ SMITH, R.L., Micah-Malachi, p. 283.

Zc 13,7-9 descreve amplamente a ação de YHWH contra o seu próprio povo; no entanto, sua ação não vem em resposta a delitos, más ações ou infidelidade. Aqui, o povo não é acusado de alguma transgressão que assegurasse tal reação da parte divina. Assim, esta não é uma profecia de castigo ou de punição.

A fórmula “porções” ou “partes”, inicialmente, identificam um dee sastre iminente, como ação de YHWH (v.7), mas, em seguida, classifica-o como um meio divino de purificação e restauração da aliança com o seu povo (vv. 8-9).

Alega-se que o tratamento expressamente severo de YHWH, em última análise, é destinado para o próprio bem do seu povo, pois seu sofrimento o refinará e o testará como metal precioso. Deste modo, este oráculo consiste basicamente em uma profecia de salvação, embora em termos de conteúdo possa induzir a uma situação de ruptura; no entanto, há uma confirmação de esperança para um resto do povo.³¹ É um oráculo de salvação que se cumprirá depois de um longo período de tribulação.³²

3. Comentário

Zc 13,7-9 consiste em três sequências: o v. 7 refere-se ao pastor ferido e à dispersão das ovelhas, o v. 8 refere-se às porções do rebanho e seu destino e o v. 9 refere-se à purificação e restauração do resto do rebanho.

Zc 13,7 tem seu início, de modo dramático, com a voz divina que transmite uma ordem. Assim, no primeiro enunciado do v. 7, o vocábulo *רָרַב* recebe o comando para ferir “o pastor”.³³ O uso desta imagem remete à morte e julgamento em toda a literatura profética do Antigo Testamento (Is 34,5-6; Ez 5,1). Discursos com imagem de uma espada aparecem outras duas vezes, no *corpus* profético, em Jr 47,6, falado por pessoas, e em Ez 21,16, por YHWH.³⁴

A espada é ordenada a despertar (*עֲרִיר*). Esta forma verbal pode ser usada como motivação para alguém cantar (Jz 5,12); Deus tomar parte

³¹ FLOYD, M. H., *Minor Prophets*, part 2, p. 540.

³² SMITH, R.L., *Micah-Malachi*, p. 283.

³³ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1223.

³⁴ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 735.

numa batalha (Is 51,9); salvar alguém (Sl 59,5); tornar vivo um ídolo (Hab 2,19); alguém agir contra a ira de terceiros (Sl 7,7); salvar alguém (Sl 59,5); também usada para ligar esta forma à ação de dormir (Sl 44,24). Esta raiz verbal é empregada no *qal*, às vezes, junto ao tema de guerra, buscando despertar a Deus para se ocupar numa batalha.

Convocar uma espada para despertar é uma imagem desenvolvida em Jr 50,35-38, num oráculo que fala do julgamento de YHWH contra a Babilônia. Este despertar tem como propósito agir contra alguém; espadas são associadas à morte de pessoas, especialmente em guerras.

A expressão עָרַב עִירָיִם está presente em outras quatro ocasiões no Antigo Testamento e em três delas refere-se à ação de YHWH como agente de julgamento contra as nações (Is 10,26; 13,17; Jr 51,1); somente em Jó 8,6 esta expressão aparece com contação positiva.

Assim, YHWH convoca a espada contra “meu pastor”. O uso do pronome possessivo sugere uma proximidade de relação, em que o pastor atua em favor de YHWH. Esta noção está presente ao longo de todo o Antigo Testamento (Dt 17,14-17; Sl 2,6-9; 45,1-2; 72,1-4).³⁵ Uma confirmação desta ideia segue no relato do pastor como “meu companheiro” (ou associado). A frase “meu pastor” faz referência ao líder em duas ocasiões no Antigo Testamento: em Is 44,28, “meu pastor” fala de Ciro, levantado por YHWH para realizar seus propósitos; e em Ez 34,8, “meus pastores” referem-se às lideranças atacadas por Ezequiel em sua época.

A expressão “companheiro” (compatriota/associado) aparece nos contextos sacerdotais, onde se refere a um cidadão-companheiro (Lv 5,21; 18,20; 19,11); também tem proximidade com a expressão “irmão”, אָח (Lv 19,17; 25,14).

A ação violenta de YHWH contra o pastor/companheiro conduz à dispersão das ovelhas (פָּרֵץ). Uma frase que utiliza a mesma forma verbal פָּרַץ, comum no Antigo Testamento (1Rs 22,17; Jr 10,21; Ez 34,5.6). O julgamento de YHWH não parece direcionado somente ao pastor, pois a dispersão das ovelhas mostra ser sinal de implicações para todo o rebanho, pela advertência, de Zc 13,7: “farei voltar minha mão contra os pequenos”.³⁶

³⁵ MERRIL, E. H., Haggai, Zechariah, Malachi, p. 306-307.

³⁶ Quando YHWH dispersa os pequenos, somente um terço será poupado, evocando a ideia do resto associado anteriormente a Ageu e Zacarias (Ag 1,12.14; 2,2; Zc 8,6) (CONRAD,

Enquanto esta frase poderia indicar proteção divina sobre os pequenos, a estrutura על יְדֵי שׁוֹב em Ez 38,12; Am 1,8; Sl 81,15 e Is 1,25 remete a uma ação violenta de YHWH contra seu inimigo, outras nações, e mesmo Israel, realçando um sentido hostil ou uma conotação negativa.³⁷ No entanto, alguns estudiosos entendem que a estrutura שׁוֹב יְדֵי עַל poderia ser compreendida como declaração de YHWH tanto positiva (Is 1,25) quanto negativa (Ez 38,12).³⁸

Diferente da conotação negativa para עַל־הַצְּעָרִים de Zc 13,7f, entende-se esta frase como gesto de proteção, defendendo que o nome sufixado יְדֵי junto à preposição עַל indicaria um auxílio divino aos pequenos.³⁹ A partir disso, se poderia alegar que, se YHWH fosse destruir os pequenos do rebanho, nada seria deixado dos habitantes de Israel. Esta interpretação parece fazer sentido considerando-se a declaração de que YHWH poupará um terço (v.8e), a quem dará o privilégio de ser o seu povo.⁴⁰

No entanto, esta interpretação positiva não se sustenta, dentro de uma compreensão que expressa um julgamento violento e mesmo impetuoso da parte de YHWH. De outro lado, mesmo que se admita que YHWH está “voltando sua mão contra os pequenos” com intenção hostil, esta frase necessariamente não sugere que o Senhor aniquilará os pequenos. Embora a estrutura frasal שׁוֹב יְדֵי עַל tenha uma conotação adversativa, esta profecia de desastre torna-se necessária pelo sofrimento que refinará o povo como metais preciosos (v. 9).⁴¹

O objeto da ação de YHWH são “os pequenos” (הַצְּעָרִים) (Jr 30,19; Jó 14,21), uma expressão que denota um grupo que contrasta com aqueles que são respeitados (honrados). Isto poderia se referir aos membros do rebanho, como em Zc 11,9.16, ou aos pastores de classes inferiores,

E. W., Zechariah, p. 189).

³⁷ MASON, R., *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 110-111; OLLENBURGER, B. C., *The Book of Zechariah*, p. 834; SMITH, R. L., *Michah-Malachi*, p.282-284; UNGER, M. F., *Zechariah*, p. 233.

³⁸ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 388.

³⁹ Segundo James Montgomery Boice, a frase “voltar minha mão contra os pequenos”, do v.7f, teria o sentido de “eu farei que minha mão se volte sobre os pequenos, isto é, a mão de Deus foi removida sobre este povo, mas agora ela voltará para ele em bênçãos”. O sentido para “os pequenos” seria “aqueles que se fazem humildes” (BOICE, J. M., *The Minor Prophets*, p. 217-219).

⁴⁰ McCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1224.

⁴¹ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p. 388-389.

como em Zc 11,8. Assim, a ação de ferir o pastor, que resulta na dispersão das ovelhas, levará a uma ação disciplinadora contra o rebanho, ordenada pelo próprio YHWH.

Em Zc 13,8, a área mencionada não está restrita a Jerusalém, mas a “toda a terra”; poder-se-ia considerar todas as terras de Israel. Esta frase parece ambígua, mas aqui ela se refere a Jerusalém e a todos os seus arredores.⁴²

YHWH então deixa perceber o sentido de “farei voltar minha mão contra os pequenos”, do v.7f: dois terços dos habitantes da terra serão eliminados, perecerão.⁴³ No Antigo Testamento, a forma verbal כרת aparece com sentido de eliminar ou destruir alguém ou alguma coisa (Pr 10,31; Zc 9,10; Jó 14,7; Js 3,13; Jl 1,5); na maioria das ocorrências, ela se refere à morte de seres humanos (Gn 9,11; 41,36).⁴⁴ No entanto, em Zc 13,8, a morte dos habitantes parece estar mais explícita pela forma גוע, que imediatamente segue, e sempre se refere ao ato de morrer (Gn 6,17; 25,8); enquanto dois terços são eliminados, um terço será poupado. Dos três terços, uma pequena porção é preservada; mesmo assim, estes terão que ser refinados e testados.⁴⁵

Estes dois conceitos se diferenciam um do outro: refinar (צרף) significa sujeitar o metal a alta temperatura, dentro de uma fornalha, para eliminar as impurezas, enquanto testar (בחן) seria julgar a qualidade do metal depois que foi refinado.⁴⁶ Para os profetas, o processo de refinamento se daria no exílio e dele emergiria um resto purificado.⁴⁷

⁴² CONRAD, E. W., Zechariah, p. 189.

⁴³ As porções remetem à passagem de Ez 5, que ilumina a questão da dispersão das ovelhas em Zacarias. YHWH tem ordenado a Ezequiel cortar seu cabelo, queimando uma porção deste, quando se cumprirem os dias do cerco da Babilônia (Ez 5,2). Outra porção deverá ser ferida pela espada e a última porção deverá ser dispersa pelo vento. Esta última porção, os dispersos, constituirão um número seletivo que será provado pelo fogo (Ez 5,3-4). Ezequiel define o fogo, do v.2, mais estritamente como a peste, a espada como um massacre na guerra, e a dispersão como o exílio (Ez 5,12; 6,8). Dentre os poucos sobreviventes, ele os identifica como o resto que no cativeiro se lembrará de YHWH e saberá que, na verdade, ele é YHWH (Ez 6,8-10) (MERRILL, E. H. Haggai, Zechariah, Malachi, p. 308).

⁴⁴ Lv 20,2-5; 23,29-30 e Ab 9.

⁴⁵ BODA, M. J., The Book of Zechariah, p. 740.

⁴⁶ Para Isaías, seria o refinamento do povo de Deus que conduziria à elevação de Jerusalém e à peregrinação das nações, o que serve também como padrão para Zacarias (Is 2,1-4; Zc 14,10.16) (PETTERSON, A. R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 278).

⁴⁷ PETTERSON, A. R., Haggai, Zechariah & Malachi, p. 278.

Em Nm 31,23 a expressão *יָבֹא בְאֵשׁ*, no *qal*, fala dos ritos de purificação pelo fogo, para substâncias de metal e parece assemelhar-se a Zc 13,9, (*בוֹא*), no *hifil*.

O Sl 66,12 emprega a expressão *יָבֹא בְאֵשׁ*, no *qal*, para se referir ao processo de purificação, também o Sl 66,10 descreve a fala de Deus “testando” (*בַּחֵן*) e “refinando” (*צַרְף*), como “o refinamento da prata”, o mesmo vocabulário de Zc 13,9.

Na segunda parte de Zc 13,9, a imagem de metalurgia é abandonada, sendo enfatizado o processo do refinamento na comunidade.⁴⁸ Através do resto purificado por YHWH, emergirá do fogo um povo regenerado, que clamará pelo nome de YHWH e ele lhe responderá. Esta declaração caracteriza a nova relação entre Deus e seu povo.

A raiz verbal *קרא* às vezes significa clamar por Deus em súplica e dependência. Uma das primeiras ocorrências bíblicas desta raiz encontra-se em Gn 4,26b: “...e ele lhe deu o nome de Enós, que foi o primeiro a invocar o nome de YHWH”.⁴⁹

A promessa de Deus em responder (*ענה*) emprega uma raiz verbal importante no Antigo Testamento, que carrega grande peso teológico (1Rs 18,24-26.36-37). Quando Deus é sujeito de *ענה*, isto significa que ele ouve atentamente as necessidades de seu povo.⁵⁰

A linguagem utilizada – “Direi: Ele é meu povo” e “E ele dirá: YHWH é meu Deus” – é expressão clássica da aliança,⁵¹ direcionada àqueles que entrarão numa relação de aliança restaurada com YHWH.⁵² O grande privilégio desta relação restaurada é a súplica respondida: “Ele clamará por meu nome e eu lhe responderei (Zc 13,9)”.⁵³

⁴⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 741.

⁴⁹ KLEIN, G. L., *Zechariah*, p.392-393.

⁵⁰ Is 30,19 retrata bem esta ideia: “Sim, povo de Sião, que habitas Jerusalém, certamente tu não tornarás a chorar. À voz do teu clamor, ele fará sentir a sua graça; ao ouvi-lo, ele te responderá” (assim também Zc 10,6).

⁵¹ Expressão da aliança também presente em Ex 3,10; 5,1; 19,5-6; Lv 26,12; Dt 26,17-18; Jr 7,23; 24,7; 30,22; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Zc 2,15; 8,8; 9,16.

⁵² Jr 31,33 utiliza esta linguagem para falar da “nova aliança”, e parece natural associar a esperança de Zacarias a esta concepção de Jeremias (PETTERSON, A. R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 278).

⁵³ PETTERSON, A. R., *Haggai, Zechariah & Malachi*, p. 277-278.

Capítulo X

Zc 14,1-11: uma escatologia em duas fases

Maria de Lourdes Corrêa Lima
Samuel Brandão Oliveira

1. Tradução

1a	Eis que vem o dia de YHWH,
1b	quando serão repartidos teus despojos em teu meio.
2a	Congregarei todas as nações para Jerusalém, para a guerra.
2b	Será capturada a cidade,
2c	serão saqueadas as casas
2d	e as mulheres, violadas.
2e	A metade da cidade sairá para o exílio,
2f	mas o resto do povo não será extirpado da cidade.
3a	YHWH sairá e combaterá contra aquelas nações,
3b	como combateu no dia da batalha.
4a	Estarão seus pés, naquele dia, sobre o monte das Oliveiras,
4b	que está diante de Jerusalém, no oriente.
4c	O monte das Oliveiras será aberto em seu meio, para o leste e para o ocidente:
4d	um vale muito grande.
4e	E se retirará metade do monte para o norte e metade dele para o sul.
5a	Fugireis ao vale de meus montes,
5b	pois o vale dos montes alcançará até Jasol.
5c	Fugireis como fugistes diante do terremoto, nos dias de Ozias, rei de Judá.
5d	Então virá YHWH, meu Deus,
5e	todos os santos com ele.
6a	E acontecerá naquele dia:
6b	não haverá luz nem frio ou gelo.
7a	Será um dia único,

7b	conhecido por YHWH, sem dia nem noite.
7c	E acontecerá que, no tempo da tarde, haverá luz.
8a	E acontecerá naquele dia:
8b	sairão águas vivas de Jerusalém,
8c	metade delas para o mar oriental e metade delas para o mar ocidental.
8d	No verão e no outono isso acontecerá.
9a	YHWH será rei sobre toda a terra.
9b	Naquele dia, YHWH será único
9c	e seu nome será único.
10a	Converter-se-á toda a terra em estepe, desde Gaba até Remon, ao sul de Jerusalém.
10b	Ela se levantará
10c	e se assentará em seu lugar,
10d	desde a porta de Benjamin até o lugar da porta antiga, até a porta dos Ângulos,
10e	e desde a torre de Hananeel até os lagares do rei.
11a	Nela habitarão
11b	e não haverá mais anátema;
11c	e Jerusalém se assentará em segurança.

2. Delimitação, unidade e estrutura

Zc 14, versando sobre o reconhecimento universal da supremacia de Sião (e, conseqüentemente, do Senhor), no dia de YHWH, é ponto de chegada de todo o livro. Está construído em paralelo com os dois capítulos precedentes.¹ Estes trazem a primeira descrição do “dia” e referem-se à posição de Judá e Jerusalém em meio aos povos; o capítulo 14 mostra em detalhes o conteúdo deste “dia”, os eventos que nele terão lugar. Como nos capítulos 12 e 13, também em Zc 14 a fórmula *וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא* tem função estruturante, ocorrendo nos vv. 4.6.8.9.13.² O v. 12 marca uma cesura, pois introduz a menção recorrente da “praga” que acontecerá naquele “dia”. Todavia, a complexidade da organização dos

¹ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets*, p. 697.

² PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 137-139.

versículos é real e se demonstra já nas diferentes formas de estruturação apresentada pelos autores.

É assim que, focalizando a temática, Meyers & Meyers distinguem quatro seções no conjunto do capítulo, numa estrutura que alterna dois grandes temas, o resgate de Jerusalém e a nova ordem.³ Mesmo reconhecendo a cesura introduzida pelo v. 12, Boda tem uma visão mais global do capítulo e distingue propriamente duas grandes seções: uma introdução (vv. 1-2) e o corpo do texto (vv. 3-21).⁴ De seu lado, Petersen, seguindo critérios de índole formal, tradicional-histórica e de crítica literária, fragmenta pequenas unidades.⁵

Na base da concentração de terminologia e da semântica, o v. 1 aparece como introdução a todo o capítulo. Os vv. 2-11 concentram-se em Jerusalém e descrevem a batalha que lá ocorrerá contra as nações e o triunfo do Senhor. Os versículos seguintes (vv. 12-21) concentram-se sobre as nações e descrevem sua sorte, apresentando como palavra central a “praga”, que neles ocorre quatro vezes. Essa nova temática marca uma cesura significativa com o que precede, de modo que os vv. 1-11 podem ser considerados a primeira grande seção do capítulo.

Zc 14,1-11, por sua vez, organiza-se em duas grandes seções. A primeira, que inclui a introdução geral (v. 1), concentra-se no “dia do Senhor”, seu conteúdo e a descrição das circunstâncias da batalha com a derrota das nações por parte de YHWH, do que ela acarretará e o juízo seletivo no que se refere aos habitantes de Jerusalém, com a preservação de uma parte do povo que habitará a Cidade Santa (vv. 2-5). A segunda seção (vv. 6-11), marcada por duas vezes pela expressão “acontecerá naquele dia” (vv. 6.8) e uma vez por “naquele dia” (v. 9),

³ Vv. 1-5: início do resgate de Jerusalém; vv. 6-11: a nova ordem econômica e política para Jerusalém; vv. 12-15: o auge do resgate e a vitória sobre os inimigos; vv. 16-21: a nova ordem e a santidade de todas as realidades. MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 493-495.

⁴ Assim é identificado o corpo do texto: v. 3: sumário; vv. 4-5: aparecimento de YHWH; vv. 6-11: a transformação cósmica e o reinado de YHWH; vv. 12-15: a vitória de YHWH sobre as nações; vv. 16-21: o culto a YHWH. BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 753-790 (edição em pdf).

⁵ Vv. 1-3: o “dia” e a batalha em Jerusalém; vv. 4-5: o “dia” e YHWH e o monte das Oliveiras; vv. 6-7: o “dia” especial de YHWH; v. 8: as águas que fluem; v. 9: YHWH, único rei; vv. 10-11: Jerusalém e seu lugar; vv. 12.15: a praga; vv. 13-14: o “dia” e o pânico; vv. 16-19: a peregrinação, possibilidade e punição; vv. 20.21: o “dia” e a santidade de Jerusalém. PETERSEN, D.L., *Zechariah 9–14*, p. 138-139.

apresenta a descrição cósmica do “dia” e o reinado do Senhor sobre toda a terra, com a garantia de paz para Jerusalém.

A organização dos versículos da primeira seção não é evidente, uma vez que há o entrelaçamento de falas e um desenvolvimento temático não linear. Nos vv. 1.3.4.5d-e, YHWH é referido em 3ª pessoa, o que os qualifica como palavra do profeta. Menos presente, mas fundamental para a descrição dos eventos, é a fala de YHWH em 1ª pessoa (vv. 2.5a-c). De fato, o discurso de YHWH demarca os acontecimentos que terão lugar no “dia do Senhor”, enquanto as falas do profeta aparecem sobretudo como comentário a eles. Nesse sentido, o anúncio do v. 1, feito pelo profeta, tem uma função proléptica não só na primeira, mas também na segunda seção do texto. Com efeito, tal anúncio antecipa tudo o que será dito em seguida. Particularmente em relação à primeira seção (que se conclui com o v. 5), antecipa os oráculos de YHWH que explicitam o conteúdo do “dia” (vv. 2.5a-c) e todos os acontecimentos indicados pelos comentários do profeta (vv. 3.4.5d-e).

Assim sendo, o v. 1, com o anúncio do tema, serve de introdução imediata aos vv. 2-5, que versam sobre o conteúdo do “dia”. Os discursos de YHWH (vv. 2.5a-c) apresentam sua ação (v. 2) e suas consequências em relação à população de Jerusalém (v. 5a-c). Os comentários do profeta (vv. 3-4.5d-e) detalham, em imagens, a ação de YHWH (vv. 3-4) que, em contrapartida à ação das nações contra Jerusalém, se oporá aos estrangeiros. A seção se conclui mencionando a consequência da ação de YHWH, qual seja, sua vinda (v. 5d-e). Esta última afirmação constitui o ponto alto da primeira seção.

Em esquema:

- v. 1 anúncio do tema: a vinda do “dia do Senhor”
(3ª pessoa de YHWH)
- v. 2-5 o conteúdo do “dia”
 - v. 2 a ação de YHWH (1ª pessoa de YHWH)
 - vv. 3-4 detalhamento da ação de YHWH
(3ª pessoa de YHWH)
 - v. 5a-c efeitos da ação de YHWH para o povo
(1ª pessoa de YHWH)
 - v. 5d-e efeitos da ação de YHWH em si mesmo:
sua vinda (3ª pessoa de YHWH)

Os vv. 6-11 distanciam-se do que o precede enquanto concentra-se não mais no conteúdo do “dia de YHWH”, ou seja, na guerra futura e suas circunstâncias utilizando uma linguagem teofânica, mas sim na descrição realizada na 3ª pessoa, e, portanto, qualificada como palavra do profeta, da transformação de todo o cosmo e de Jerusalém, consequências do reinado de YHWH sobre toda a terra.⁶ De fato, após a descrição das mudanças cósmicas e do surgimento das fontes de águas vivas em Jerusalém (vv. 6-8), interrompendo-se a descrição das mudanças trazidas pelo “dia de YHWH”, passa-se, no v. 9, a anunciar a realeza e a unicidade de YHWH, cujo reinado sobre toda a terra se apresenta como o motivo pelo qual ele pode reconfigurar o cosmo e derrotar as nações.⁷

No v. 10, continua-se o tema da transformação do ambiente, ou seja, a mudança de “toda a terra”, aqui referida somente às regiões que circundam Jerusalém, as quais serão transformadas em planícies, e da Cidade Santa, que será elevada. Outra consequência da ação transformadora de YHWH é a paz para Jerusalém, cidade que será novamente habitada, viverá em paz e em segurança (v. 11).⁸

Em esquema:

- vv. 6-8 ação transformadora de YHWH 1
 - vv. 6-7 ação transformadora do cosmo
 - v. 8 ação transformadora do ambiente
(transformações hidrográficas)
- v. 9 anúncio do reinado de YHWH sobre toda a terra
- vv. 10-11 ação transformadora de YHWH 2
 - v. 10 ação transformadora do ambiente
(transformações topográficas)
 - v. 11 paz para Jerusalém

⁶ REDDITT, P. L., *Zechariah 9-14*, p. 131; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 144.

⁷ REDDITT, P. L., *Zechariah 9-14*, p. 132.

⁸ LOPASSO, V., *Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia*, p. 178.

3. Comentário

3.1. Primeira seção (vv. 1-5)

a) O anúncio do “dia” (v. 1)

O v. 1, com o anúncio, pelo profeta, da divisão dos despojos de Jerusalém, supõe uma batalha e suas consequências, tal como é apresentado no v. 2. Este, portanto, deve ser considerado logicamente anterior ao anúncio naquele feito. Ao mesmo tempo, porém, seria surpreendente que o dia do Senhor se referisse somente à repartição dos despojos e não à ação de Deus, que é explicitada no v. 2. Deste modo, é justo supor que o dia do Senhor incluía a reunião dos povos contra a cidade (v. 2).⁹

A expressão *יום ליהוה* aponta para a estreita conexão entre o Deus que age e a história. A expressão aqui utilizada difere daquela mais frequente, que ocorre em cadeia constructa (*יום יהוה*). Com *ל* é rara, sendo constatada, além de em nosso texto, somente ainda em Is 2,12 e Ez 30,3. Por outro lado, em Zc 14,1, a cadeia ainda se apresenta interrompida por uma forma verbal (*אָבַר*). Cadeias constructas interrompidas ocorrem também em outros textos da Bíblia Hebraica sem haver diferença fundamental de sentido se comparadas às cadeias constructas simples. Todavia, a inserção de um elemento entre os dois nomes acarreta para a expressão uma determinação mais precisa acerca de seu conteúdo.¹⁰ O(s) termo(s) interpolado(s) explicita(m) um aspecto do “dia”. No versículo em questão, a vinda de YHWH. Nesse sentido, o anúncio do v. 1 forma uma moldura com o final da seção, v. 5d-e, que também menciona a vinda do Senhor com o mesmo verbo *בוא*. O contexto é bélico¹¹ e implica que tais acontecimentos têm relação com a intervenção divina. Esses eventos são apresentados, a partir da experiência vivida na história de Israel, como um combate decisivo, com provável alusão, particularmente, à conquista de Jerusalém pelos babilônios.¹²

A repartição dos despojos supõe uma Jerusalém conquistada. Tanto o termo *שָׁלַל* como o verbo *הִלַּק* *piel/pual* são usados particularmente

⁹ Os capítulos 12 a 14 diversas vezes mencionam o “dia” com a expressão *בְּיוֹם הַהוּא*. Somente em Zc 14,1 aparece o “dia” ligado ao nome YHWH.

¹⁰ JENNI, E., *יום*, col. 996-997.

¹¹ Alguns autores veem aqui, todavia, um contexto mitológico cananeu: TARAZI, P.N., *Israel and the Nations*, p. 181-192.

¹² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 411.

em referência a situações de guerra.¹³ Não é claro se os despojos são repartidos pelos vencedores ou pela população remanescente em Jerusalém. Boda opta por ver aqui a repartição pelos remanescentes na cidade.¹⁴ A Bíblia Hebraica conhece a divisão de despojos pelas mulheres que sobreviveram ao ataque (Sl 68,12-13). O uso mais frequente do nome “despojo” em referência ao que é tomado de alguém (Dt 20,14; Js 8,2; Ez 29,19), se comparado ao que é tomado por alguém (Jz 8,24-25; Is 10,2; Am 7,17), seria mais um argumento. Segundo esta interpretação, os despojos ficariam nas mãos dos habitantes de Jerusalém. Todavia, o v. 5 apresenta uma dificuldade a tal entendimento, uma vez que ali se noticia que os sobreviventes fugirão da cidade, de modo que se torna mais plausível admitir que se trate aqui dos vencedores, as nações (v. 2), aqueles que tomarão posse dos bens da população subjugada.¹⁵ No contexto da época persa, isso significa que Jerusalém, mesmo após sua restauração, continua a estar numa situação de desvantagem.

Reunião de povos contra Judá ocorre também em Jl 4,12-14 e Ez 38 – 39. A perspectiva de nosso texto se aproxima desta última passagem,¹⁶ que termina com o triunfo do Senhor sobre a conjuração dos povos e o seu reconhecimento por elas como Deus. Esta última perspectiva é apenas acenada na segunda parte de Zc 14 (v. 16).

b) A ação de YHWH (v. 2)

No v. 2, YHWH descreve sua ação, no seu “dia”, contra Jerusalém: serão reunidos povos estrangeiros em vista de atacá-la. Embora as nações não sejam identificadas, trata-se, pelo fato de serem “todas”, de uma conjuração universal. O interesse é pelo que elas realizam, não por sua identificação.¹⁷ O verbo *רָאָה* (reunir) com a preposição *לְ* (indicando direção) é usado em contexto bélico, significando reunir para o combate.¹⁸ A meta é Jerusalém, centro do povo eleito e sua representação.¹⁹

¹³ Despojos de guerra incluem bens materiais e pessoas (mulheres e crianças, visto que os homens são mortos: Dt 20,13-14).

¹⁴ BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 755.

¹⁵ MASON, R. *Zechariah 14*, p. 175.

¹⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 411.

¹⁷ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 141.

¹⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 413. Ocorre também, no contexto próximo, em Zc 12,3.

¹⁹ SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets* (p. 698) vê no uso do verbo *רָאָה* a preparação da

Três ações marcam a progressão dos eventos na conquista da cidade: será capturada, as casas serão saqueadas e as mulheres, violadas. Os verbos na forma passiva põem o acento no agir não das nações mas de Deus.²⁰ Primeiramente é tomada a cidade: o verbo לָכַד, aqui no *nifal*, indica a conquista militar – toda a cidade é dominada. No segundo momento da conquista, as propriedades são saqueadas, o que fornece os bens que serão repartidos pelos vencedores (v. 1). O terceiro passo, não raro nas conquistas militares dos povos antigos, há a violação das mulheres, que, na praxe bélica antiga marcava a transferência, para os conquistadores, dos direitos sobre as mulheres. Porém, sua menção enfatiza a gravidade da situação.²¹ Parece haver aqui um eco de Is 13,16,²² que menciona o saque dos bens e a violação das mulheres quando Babilônia será dominada no “dia do Senhor”.²³

Como consequência da conquista, metade da cidade será deportada e a outra metade permanecerá nela. A menção da cidade e não do povo põe o acento no significado de Jerusalém dentro da economia divina. Segundo Meyers, esta porcentagem não contradiz aquela que fora mencionada em Zc 13,8-9. Neste, dois terços dos habitantes do povo morrerão e um terço será poupado e purificado. Em Zc 14,2, a divisão em duas partes se dá entre os que sobreviveram ao combate, ou seja, há também três grupos: os que morrem durante a conquista, os que são deportados (metade dos sobreviventes) e os que permanecem (a segunda metade dos sobreviventes).²⁴ Embora seja possível tal interpretação, ela não corresponde estritamente à porcentagem indicada em Zc 13. Nesse sentido, outros interpretam como sendo a destruição,

menção da festa de Sukkôt, que aparecerá nos vv. 16.17.18.19, uma vez que esta festividade está ligada à colheita das vinhas e oliveiras (Ez 23,16; 34,22). Assim também BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 756.

²⁰ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 141.

²¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 414.

²² Há estudos volumosos que se dedicam a pôr em relevo citações, alusões, ecos de outros escritos bíblicos presentes no livro de Zacarias e, particularmente, no capítulo 14: SCHAEFER, K.R., *Zechariah 14*; BODA, M.J.; FLOYD, M.H. (eds.), *Bringing out the Treasure*.

²³ Parece haver aqui um eco de Is 13,16, que menciona o saque dos bens e a violação das mulheres quando Babilônia será dominada no “dia do Senhor”.

²⁴ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 415. Os autores interpretam a porcentagem em “metades” a partir da situação do povo no pós-exílio, os quais formavam dois grupos, os que retornaram do desterro e os que tinham permanecido na terra (MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 416).

em Zc 14,2, maior do que a mencionada em Zc 13,²⁵ o que pareceria mais bem corresponder à perspectiva escatológica tão marcante em Zc 14. Dois grupos são, então, indicados: os que partem para o exílio e o “resto” que permanece na cidade.²⁶ É ambivalente a indicação de partida para o exílio, pois a expressão utiliza a preposição ך, que, unida a הַלָּא dá a esta a conotação de lugar e condição onde estão os deportados, mas pode também significar a reunião dos que sairão com o grupo que já se encontra no exílio. Os dois sentidos não se contradizem; antes, se completam.

Os que vão para o exílio são aqueles que o v. 5a-c indica como os que fogem da cidade.

c) Detalhamento da ação de YHWH (vv. 3-4)

YHWH não deixará sem resposta a investida das nações contra a cidade santa. Com vocabulário bélico, é descrita sua ação contra elas, apresentada em comparação com seu combate no “dia da batalha”. O termo בַּרָּבָּ, “batalha”, é raro na Escritura, ocorrendo, além de em nosso texto, somente em sete passagens. Dentre elas destacam-se Jó 38,23 e Sl 78,9,²⁷ por empregarem o termo em conjunção com םׁי, como ocorre em Zc 14,3. No discurso de YHWH em Jó 38, a designação é genérica, sem referência a um evento histórico preciso. No Sl 78, de índole histórica, a menção é tão vaga que tem dado azo a diferentes identificações, resumidas nas que seguem: a rejeição de Efraim de colaborar no ataque contra Canaã (Nm 14,1-10; Jz 1,22-36); a batalha de Gelboé, contra os filisteus, que culminou com a morte de Saul (1Sm 31,1-13); a revolta de Jeroboão I (1Rs 12,1-24). Esta última parece ser mais verossímil,²⁸ uma vez que os versículos seguintes (vv. 10-11) mencionam a aliança, a lei, o esquecimento dos feitos de YHWH para com seu povo, enfatizando, assim, a infidelidade tão marcante no juízo bíblico sobre a divisão dos reinos por Jeroboão I. Outra possibilidade se apresenta, todavia, se considerada as diversas menções, no contexto de Zc 12-14, da casa de

²⁵ PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 141.

²⁶ O termo בַּרָּבָּ, em contexto bélico, indica os que sobrevivem a um ataque (2Rs 25,11; Jr 29,1; 39,9; 52,15): BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 757.

²⁷ Outras passagens são: 2Sm 17,11; Sl 55,12; 68,31; 144,1; Qo 9,18. LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1279.

²⁸ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 631.

Davi (Zc 12,7.8.10; 13,1): chama a atenção que o termo קרב seja utilizado, em meio a tão poucas ocorrências na Bíblia Hebraica, no relato da revolta de Absalão contra seu pai (2Sm 17,11), tanto mais que o Monte das Oliveiras (citado em Zc 14,4) é o lugar em que Davi chora ao ver a conjuração que seu filho faz contra ele (2Sm 15,30-32). Deste modo, o “dia da batalha” poderia evocar também a rebelião de Absalão contra seu pai Davi e, assim, trazer a ideia de traição e infidelidade, transposta, no texto de Zc 14, para os povos.

O fato de a expressão “dia da batalha” ser tão obscura parece, de outro lado, convir bem ao contexto, com sua marcante característica escatológica. É nesse sentido que é entendida em referência à batalha dos tempos finais.²⁹ Segundo tal visão, a revolta de Jeroboão, marcada pela infidelidade a YHWH e à casa de Davi, serviria como imagem para indicar com que força Deus virá contra as nações, também elas sendo povos que não se submetem a YHWH, imagem tão mais significativa se a passagem é redigida na situação em que o povo de Israel está sob o forte poder do império persa.³⁰ Estaria subjacente ao texto a ideia tradicional que YHWH defende Jerusalém (Sl 2; 46; 47; 48),³¹ a ideia da guerra santa, em que o Senhor combate em favor de seu povo (Zc 9,14; Ex 14,14.25; 15,3 *et passim*).³² De outro lado, se considerado o panorama da traição de Absalão a seu pai, seria enfatizada a gravidade da situação.

O combate contra os povos estrangeiros é descrito em moldes teofânicos. YHWH estará sobre o Monte das Oliveiras e o abrirá ao meio, numa fenda que vai na direção oriental e ocidental, criando-se, assim, um vale que permitirá, conforme o v. 5, a fuga do resto do povo que ficou na cidade após a investida estrangeira (v. 2f). Isto indica que Deus intervirá no momento do ataque estrangeiro contra Jerusalém, impedindo, desse modo, que a destruição seja total (v. 2b-e). Deus se manifestará numa teofania. De fato, montanhas são um elemento comum nas descrições teofânicas (Ex 19,18; Jó 9,5; Sl 97,5; Mq 1,4; Na 1,5; Hab 3,6), embora a referência a Jerusalém e suas colinas, assim como o Monte das Oliveiras, não seja nelas encontrada.³³ Aqui o monte em questão se divide, ocorrência única no Antigo Testamento.

²⁹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 418.

³⁰ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 418.

³¹ SWEENEY, M.A., The Twelve Prophets, p. 699.

³² REVENTLOW, H.G., Der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 125.

³³ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 142-143.

A presença do Senhor é antropomorfizada e serve ao cenário militar, apresentando YHWH como um guerreiro: “seus pés estarão sobre o Monte das Oliveiras”. Trata-se de um motivo conhecido na literatura e iconografia do Antigo Oriente Próximo, nos quais deuses colocam seus pés sobre uma montanha considerada centro do mundo;³⁴ aparece também, embora de outro modo, em alguns textos bíblicos que apresentam YHWH caminhando sobre montes (Am 4,13; Mq 1,2-4). Dividindo-se o monte em duas partes, sobre cada uma delas estará, na imagem de YHWH como um guerreiro, os pés do Senhor. Mostra-se, com isso, de um lado, a supremacia do Senhor contra os que vêm contra Jerusalém; de outro, fica evidente o seu poder de livrar o povo da destruição total. Ele sofrerá pela investida, mas um “resto” será poupado.

A finalidade da divisão do monte em duas partes é criar um caminho de fuga (v. 5a).³⁵ A menção de que as metades do vale se retirarão para o norte e o sul é supérflua sob o ponto de vista geográfico, porém completa a referência ao leste e ao oeste, de modo que os quatro pontos cardeais³⁶ são, assim, explicitados. Fica reforçada, dessa maneira, a dimensão cósmica da ação de YHWH. O vale que então é criado não pode ser identificado com nenhum local no entorno das colinas de Jerusalém, mas tem sentido figurado dentro da moldura escatológica do texto.

d) Os efeitos da ação de YHWH (v. 5)

O v. 5 apresenta os efeitos da ação de YHWH para o povo (em 1ª pessoa de YHWH, v. 5a-c); em seguida, menciona sua vinda (em 3ª pessoa de YHWH, v. 5d-e) como grande ação de Deus antes da continuação da descrição do “dia”, que ocorrerá a partir do v. 6.

Com o caminho aberto pela divisão do Monte das Oliveiras, o povo poderá fugir e se localizar, então, no vale que surgiu, o “vale de meus montes”. É precisada sua dimensão, que atingirá a localidade de Jasol, a qual não é de fácil identificação. O mesmo nome, na forma de Asel, designa um membro da tribo de Benjamin residente em Jerusalém (1Cr

³⁴ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 419.

³⁵ Segundo Reventlow, retoma-se aqui a ideia da “via triunfal” criada para o povo, conforme indicado em Is 40,3 REVENTLOW, H.G., Der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 125.

³⁶ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 423.

8,32.37.38; 9, 38.43.44). Em Mq 1,11, בֵּית הָאֶצְלָּ בֵּית seria uma torre situada na Shefelá; sua localização, a oeste de Jerusalém, todavia, criaria uma dificuldade no contexto do versículo, que aponta para a direção leste (v. 4: Monte das Oliveiras).³⁷ Pela construção do verbo נָגַע com a preposição אֶל, segundo Meyers melhor seria considerar o nome como referido a um lugar próximo a Jerusalém, situado a nordeste da cidade, local tradicional de habitação de benjaminitas.³⁸ Reventlow, de sua parte, entende Jasol como sendo um *wadi* a sudeste da cidade e que entraria no Cedron.³⁹ Em suma, a identificação exata da localidade é duvidosa. Seu sentido, porém, é claro no conjunto: como, pela constituição geográfica, a fuga de Jerusalém oferece dificuldades, no evento escatológico Deus criaria novas condições, estas agora favoráveis. Como no êxodo, Deus interferiria na natureza para permitir que seu povo escapasse.⁴⁰

A fuga é comparada àquela do tempo do terremoto ocorrido nos dias de Ozias. O termo de comparação é provavelmente o medo e terror que acompanham em geral tal cataclisma e orienta para o sentido de um acontecimento memorável, impressionante, não raro na região. Tal tremor de terra é certamente aquele citado no início do livro de Amós (Am 1,1) e datado do século VIII, mesmo que, neste livro profético, não se fale de fuga.⁴¹

Como clímax de toda a pequena unidade dos vv. 1-5 aparece a vinda do Senhor. É o ponto alto do desenvolvimento destes versículos e os conclui explicitando que o dia do Senhor é aquele em que ele vem: assim se compreende melhor a cadeia constructa interrompida do v. 1, com o verbo בוא entre os nomes יהוה ויהוה יום־בואָ לַיהוה. De outro lado, corresponde à “saída” de Deus para o combate (v. 3).

O Senhor vem com seu cortejo, composto pelos “santos” (קְדוֹשִׁים). O termo, na Bíblia Hebraica, pode designar o povo em geral (Lv 21,7.8; Nm 16,5.7) ou a corte celeste (Sl 89,6.8; Jó 1,6; 2,1; 5,1; 15,15), mui-

³⁷ BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 763.

³⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 425-426.

³⁹ REVENTLOW, H.G., *Der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 125.

⁴⁰ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 427. Boda aceita a visão segundo a qual a divisão do monte estaria ligada à ligação das águas mencionadas em Zc 14,8, o que indicaria para ambas as passagens uma ligação com as tradições do êxodo (Sl 78,15; Is 48,21): BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 762.

⁴¹ Boda considera na menção do rei Ozias uma referência aos desmandos da casa de Davi, já que aquele rei é desaprovado em sua conduta em 2Cr 26,16-23. Isso explicaria a ideia do reinado de YHWH em 14,9. BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 764.

tas vezes concebida como um exército (Dt 33,2; Sl 68,18). Esta última acepção se adequa bem ao contexto bélico dos versículos.⁴² Todavia, tal leitura supõe o sufixo de terceira pessoa masculina (“com ele”), presente em muitos manuscritos hebraicos e nas versões. O texto leningradense traz a preposição com sufixo feminino de 2ª pessoa. Nesse sentido, se referiria aos remanescentes da cidade (v. 2). Na base do uso de קדושים em Lv 19,2 em referência ao povo e de יְהוָה, em Is 4,3, para o resto purificado em Jerusalém, Boda entende a vinda do Senhor acompanhado destes últimos.⁴³ Numa ou noutra leitura, o cortejo triunfal seria imagem para a vitória de Deus sobre as nações e para a libertação de seu povo.

Não se diz de onde vem o Senhor. Contudo, a menção do Monte das Oliveiras, que se situa a leste de Jerusalém, lembra o retorno da glória do Senhor ao Templo no livro de Ezequiel (Ez 43,1-4). Esta glória, que se retirara do templo e da cidade e se situara num monte a oriente de Jerusalém (Ez 10,18-19; 11,22-23), volta agora a seu lugar original. Fecha-se, assim, a primeira descrição do “dia do Senhor” como um dia com duas faces: a reunião das nações contra Jerusalém, de um lado, e a vitória de YHWH sobre as mesmas e a libertação de uma parte de seu povo, de outro.

3.2. Segunda seção (vv. 6-11)

a) A ação transformadora de YHWH no cosmo (vv. 6-7)

A expressão הַיְהוָה יְהוָה יְהוָה introduz uma representação da era escatológica na qual ocorrerá uma tal transformação que até mesmo a ordem natural do próprio cosmo será afetada. Com essa transformação, Jerusalém deixará de ser uma realidade insignificante, sempre dominada por povos estrangeiros, e passará a ser uma força dominante no universo.⁴⁴

A noção de “dia de YHWH”, compreendido como um momento catastrófico, um dia que “será de trevas e não de luz”, já está presente em Amós (Am 5,18). Provavelmente, antes de Amós, a ideia do brilho

⁴² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 429-430; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 143.

⁴³ BODA, M.J., The Book of Zechariah, p. 765.

⁴⁴ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 431.

da manifestação de YHWH daria a entender que o “dia de YHWH” seria um dia de luz e esplendor, o que teria sido radicalmente transformado, uma vez que Amós sustenta que o “dia de YHWH” seria um dia caracterizado por escuridão e tristeza, algo que influenciaria sobremaneira a literatura profética, como se pode ver em Is 13,9-10, em Sf 1,15 e no texto provavelmente mais próximo a composição de Zc 14, ou seja, Joel 2,2.10.31; 3,15.⁴⁵

Uma aparente contradição existe entre os vv. 6,7, uma vez que, no primeiro, se diz que não haverá mais luz, enquanto que no segundo se diz que, mesmo à tarde, haverá luz. Seria de si esperar que nessa descrição se afirmasse não haver mais o sol e que a terra se tornasse gélida. No entanto, o texto afirma paradoxalmente que não haverá mais gelo nem frio (Zc 14,6b). Uma possível interpretação seria que o texto ultrapassaria as categorias da natureza. Tal afirmação serve de premissa para o que vem dito no v. 7 “será um dia único”, diferente de todos os dias que tenham existido até então.⁴⁶ Dessa forma a perspectiva do v. 6 seria completada pela visão positiva do dia para Jerusalém, e se contraporía, assim, à perspectiva de total escuridão de Amós em relação ao Reino de Israel do século VIII (Am 5,18.20): no novo dia, a luz prevalecerá mesmo quando seria de se esperar que viessem as trevas da noite (v. 7).

A este dia único, pela sua peculiaridade e inconceptibilidade, seria inapropriado caracterizá-lo utilizando os termos “dia” e “noite” que eram os elementos que constituem “um dia” conforme Gn 1,5. De fato, Zc 14,7c, ao afirmar que “não existirá nem dia, nem noite”, corrobora a ideia da redefinição do tempo como havia existido até então. Sendo assim, este dia poderá ser conhecido só por YHWH (Zc 14,7b), o que provavelmente significaria, como afirma Petersen, que só YHWH poderia entender este tempo como dia.⁴⁷

Assim sendo, Zc 14,6-7, de maneira original, utilizando um vocabulário retirado de Gn 1, redefine as tradições do “dia de YHWH”, nas quais, como, por exemplo em Joel, vem enfatizada a proeminência da escuridão. Vem redefinida também a própria noção de “dia” e, ainda, a ordem estabelecida na criação descrita em Gn 1. Deste modo, ao descrever o “dia de YHWH”, o autor apresenta algo totalmente novo, não

⁴⁵ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 144.

⁴⁶ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 144-145.

⁴⁷ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 145.

um mero retorno às condições do primeiro dia da criação, mas um dia perpétuo, e, além de novo, para ele desconhecido. No entanto, não desconhecido por YHWH que criou a forma anterior de “dia” e que criará esta nova realidade transformando a ordem do cosmo.⁴⁸

b) A ação transformadora de YHWH no ambiente (transformações hidrográficas) (v. 8)

Zc 14,8 também é introduzido pela fórmula longa $\text{וְהָיָה בְּיָמֵי הַהוֹשֵׁעַ}$ e inspira-se em tradições anteriores, as quais, como em Zc 14,6-7, não vêm simplesmente compiladas, mas adequadas a um novo contexto.⁴⁹ Também há uma continuidade no que se refere à descrição da transformação da ordem estabelecida. De fato, como afirma Lopasso a respeito de Zc 14,8, “a imagem das águas que fluem dela [de Jerusalém] de modo contínuo, em todas as estações, que irrigam tanto a parte oriental como aquela ocidental da região, aponta também para a ideia de nova criação”.⁵⁰ Essa nova realidade, contrariando os padrões climáticos normais de uma região onde os cursos de água não são perenes, mas secam no verão, pode ser considerada uma verdadeira transformação da ordem da criação conhecida.⁵¹

Comumente se associa Zc 14,8 a Ez 47,1-20 e Jl 3,18, e, em menor medida, a Gn 2,10-14.⁵² No entanto, Zc 14,8 e Ez 47,1-12 têm em comum mais do que um conjunto de imagens.⁵³ De fato, Ez 47,1-12 parece falar também, mesmo que implicitamente, do tema de uma nova criação. Argumento a favor desta possibilidade seria a linguagem utilizada em Ez 47,9 onde se fala do ferver de criaturas viventes, o que poderia ser uma alusão a Gn 1. Sendo assim, o autor de Zc 14,8 poderia ter tomado e reelaborado a ideia de nova criação presente em Ez 47,1-12.⁵⁴

Deve-se reafirmar, no entanto, que o autor de Zc 14,8 não toma inadvertidamente as imagens contidas em Ez 47,1-12, mas as utiliza

⁴⁸ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 145; TERBLANCHE, M.D., An Abundance of Living Waters, p. 125.

⁴⁹ PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 146.

⁵⁰ LOPASSO, V., Gerusalemme e le nazioni in Zaccaria 14, p. 44.

⁵¹ TERBLANCHE, M.D., An Abundance of Living Waters, p. 125.

⁵² PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 146.

⁵³ TERBLANCHE, M.D., An Abundance of Living Waters, p. 120.

⁵⁴ TERBLANCHE, M.D., An Abundance of Living Waters, p. 125.

perseguindo os seus próprios objetivos. Exemplo disso são as águas que, em Ezequiel, se derramam em direção ao oriente, indo até ao Mar Morto, mostrando assim que os efeitos benéficos da presença de YHWH estão relacionados à terra de Israel. Em Zacarias, ao contrário, correm metade para o ocidente, para o Mediterrâneo, e a outra metade para o mar oriental. Sendo que estes mares demarcariam o limite da Terra Prometida segundo alguns textos (Nm 34,12; Dt 11,24; 34,2), poder-se-ia afirmar que também Zc 14,8 está-se referindo igualmente aos efeitos da ação de YHWH em Israel. Mas, se se contextualiza este versículo, verificar-se-á que o seu contexto imediato descreve a transformação da ordem de toda a criação (vv. 6-7) e o reinado de YHWH se estende sobre toda a terra (v. 9), de modo que “os mares oriental e ocidental são mais do que designações geográficas; são na verdade as fronteiras do mundo habitado. As bênçãos que fluirão da manifestação do reinado de YHWH serão universais”.⁵⁵ Sendo assim, “nesta representação de Jerusalém como o umbigo do mundo, o seu rio fluiria perenemente, ‘tanto no verão como no inverno’: dispensando o dom de Deus, ou seja, a água (e, portanto, a vida) para toda a terra”.⁵⁶

c) A unicidade e a realeza de YHWH (v. 9)

Zc 14,9 é o versículo central do último capítulo de Zacarias. Nele se anuncia o prorromper do reinado de YHWH sobre toda a terra com a frase יהוה יהיה למלך על כל־הארץ (Zc 14,9a), a qual, no que diz respeito a sua formulação, é única em todo o Antigo Testamento. O domínio de YHWH será reconhecido internacionalmente, e todas as nações do mundo virão a Jerusalém para adorá-lo. Ao contrário de Zc 3,8; 9,9; 12,7-12 e 13,1, em Zc 14 está ausente toda esperança messiânica, e mesmo toda visão de um governo diárquico, o que se poderia atribuir a uma desilusão com o desempenho dos sucessores de Josué e Zorobabel e ao declínio do culto no Templo restaurado.⁵⁷

⁵⁵ TERBLANCHE, M.D., *An Abundance of Living Waters*, p. 126.

⁵⁶ REDDITT, P. L., *Zechariah 9–14*, p. 132. O papel de Sião como lugar especial de Deus na terra significou uma identificação da cidade santa com o paradigma edênico. Consequentemente, características fenomenológicas do centro cósmico e do jardim paradisiaco fundem-se nas representações bíblicas de Sião (MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 435).

⁵⁷ REDDITT, P. L., *Zechariah 9-14*, p. 132-133; TERBLANCHE, M.D., *An Abundance of Living Waters*, p. 126; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9—14*, p. 439.

O fato de YHWH ter um tal poder que lhe permita transformar o cosmo, vencer as nações e exaltar Jerusalém traz, em Zc 14,9, como consequência inevitável: que Ele deva assumir o seu lugar de direito como o poder supremo em todo o mundo.⁵⁸

A ideia de YHWH como rei é encontrada em textos antimonárquicos deuteronomistas como 1Sm 8,7; 12,12. Mas, na maioria das vezes, aparece em contextos poéticos de Salmos (Sl 5,3; 10,16; 47,8; 84,4) e da literatura profética (Is 41,21; 43,15; 44,6; Sf 3,15; Jr 10,7.10; 46,18). Portanto, não é de admirar que tal ideia apareça em oráculos de Zc 9–14 em uma forma quase poética, oráculos que proclamam a universalidade da realeza divina na era escatológica.⁵⁹

Zc 14,9bc também proclama a unicidade de Deus. Tipicamente, o Antigo Testamento reconhecia a existência dos vários deuses. No entanto, especialmente no Deuterônomo e no *Corpus* Deuteronomista, Israel foi chamado à monolatria. O passo para o monoteísmo parece ter ocorrido na literatura profética em textos como Is 45,5.18, que afirmam que não existem outros deuses além de YHWH. Da mesma forma, Zc 14,9 afirma ser YHWH o único Deus sobre a terra.⁶⁰

De fato, é significativa a presença em Zc 14,9b da expressão יְהוָה, יְהוָה que faz parte da liturgia judaica quotidiana desde a antiguidade e está presente também no *Shemá Israel*, em Dt 6,4. Por esta razão e porque o tema da realeza faz parte de Zc 14, foi sugerido que a presente passagem fazia parte de um antigo festival israelita que celebrava a realeza de Deus.⁶¹

Deve-se salientar ainda, a respeito dessa referência a Dt 6,4 em Zc 14,9b, que esta constitui um dos muitos casos em que Zc 9–14 baseia-se na linguagem e conceitos deuteronomícos, o que não impede, como no caso presente, que no seu uso feito por Zacarias haja divergências no que diz respeito ao contexto original. De fato,

“YHWH é um’ faz parte de uma declaração no Deuterônomo que é dirigida a Israel e que segue a afirmação do Decálogo de que YHWH é o único Deus para Israel. Assim, a ‘unidade’ de YHWH no Deuterônomo é a ‘unidade’ ou unicidade de YHWH para Isra-

⁵⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 439.

⁵⁹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 439.

⁶⁰ REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 133.

⁶¹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9—14, p. 439.

el; refere-se ao único Deus a quem a lealdade à aliança de Israel é devida.

Esta exclusividade israelita em relação a YHWH é o penúltimo passo no longo caminho para o monoteísmo israelita universal (...). A expressão ‘YHWH é um’, como aparece em Zacarias 14, é transformada em uma declaração universal. Ligada à soberania global de YHWH (...), a unidade de YHWH é, assim, para o mundo inteiro”.⁶²

d) Ação transformadora do ambiente (transformações topográficas) (v. 10)

Em Zc 14,10 dá-se prosseguimento à descrição da ação transformadora de YHWH, ideia que vem sublinhada pela raiz verbal סבב, que indica uma tal transformação na topografia da região que todas as terras que circundam Jerusalém tornar-se-ão planície como a Arabá,⁶³ e Jerusalém será elevada, ocupando uma posição de destaque.⁶⁴

Também em Zc 14,10 vêm descritos os limites dessa região que será transformada em planície. Os limites orientais são Gaba e Remon. Gaba a cerca de 9,6 km ao norte de Jerusalém, fazia parte do território de Benjamim e vem mencionada em Js 8,2-28; 21,17 (onde consta da lista das cidades entregues aos levitas); 1Cr 8,6; Esd 2,26; Ne 7,30; 11,31 e 2Rs 23,8 (passagem na qual se apresenta os confins de Judá no tempo de Josias). Remon ao sul, a qual não vem citada em Esdras e Neemias, provavelmente era pouco conhecida quando veio escrito o v. 10, sendo que, depois do seu nome, vem dito que se encontra “ao sul de Jerusalém”. Entre as possíveis identificações para este topônimo, a mais provável seria Remon do Negev, pertencente à tribo de Simeão (Js 12,1-8; 1Cr 4,32), localizada entre a planície costeira de Gaza e as cidades do sul da Judeia.⁶⁵

⁶² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 440.

⁶³ O texto de Dt 1,7 refere-se à Arabá como a região desde o Monte Hermon até o Mar Morto (também Js 12,1). Mas há textos que se referem a Arabá como a região compreendida entre o Mar Morto e o Golfo de Eilat ou de Áqaba (Dt 1,1 e paralelos) (KASWALDER, P.A., *Onomastica Biblica*, p. 31). Segundo Boda, em Zc 14 “a Arabá refere-se a várias áreas planas no Vale do Rift (Dt 1,7; 2,8; 3,17; Js 8,14; 11,2.16; 12,8; 18,18; 2Sm 2,29; Jr 39,4; 52,7; Ez 47,8), sendo o Mar Morto frequentemente chamado de “Mar da Arabá” (Dt 3,17; 4,49; Js 3,16; 12,3; 2Rs 14,25)” (BODA, M.J., *The Book of Zechariah*, p. 746).

⁶⁴ REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 133; LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 179.

⁶⁵ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 179-180; REDDITT,

A expressão de “Gaba até Remon” poderia sugerir uma referência à expressão “de Gaba a Bersabeia” de 2Rs 23,8 e ao território objeto da purificação realizada por Josias, de modo que o uso da primeira expressão afirmaria que, como em Zc 14,20-21, todo o território ao redor de Jerusalém também seria purificado por YHWH. No entanto, a ação transformadora de YHWH sobre o ambiente teria como finalidade não a purificação do território mas sim fazer da região em torno de Jerusalém uma região produtiva, trazendo bem-estar para aos seus habitantes na era escatológica.⁶⁶

Quanto ao perímetro da Jerusalém escatológica está indicado por cinco topônimos. O primeiro é a Porta de Benjamim, mencionada em Jr 20,2; 37,13; 38,7.⁶⁷ Esta Porta, provavelmente, fazia parte da estrutura da Jerusalém na era pré-exílica. Embora sua localização exata não seja conhecida, provavelmente “estava situada um pouco ao sul da extensão norte do lado leste do Monte do Templo, perto de onde está localizada a atual Porta dos Leões, ou seja, ao longo da borda norte do Monte do Templo”.⁶⁸

O segundo marco delimitador da Jerusalém escatológica é a “porta antiga”, que se encontrava junto ao muro norte.⁶⁹ É possível que seja uma porta anterior ao Exílio e que ainda não teria sido restaurada no período persa.⁷⁰

O terceiro é a Porta dos Ângulos, localizada a oeste do Monte do Templo. Há menções a ela, em 2Rs 14,13, Jr 31,38 e 2Cr 26,9, como *הַפֶּתַח הַשְּׁעָרִים*, literalmente, “Porta do Ângulo”.⁷¹

A Torre de Hananeel é mencionada Jr 31,38 e em Ne 3,1; 12,39, porém não se descobriu sua localização exata. Existe, no entanto, consenso no fato de que estava a noroeste do Monte do Templo.⁷²

P. L., Zechariah 9-14, p. 134.

⁶⁶ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 180; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9-14, p. 441-442.

⁶⁷ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 180.

⁶⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9-14, p. 445.

⁶⁹ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 181.

⁷⁰ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9-14, p. 445-446; REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 134.

⁷¹ REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 134; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9-14, p. 446.

⁷² MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9-14, p. 446-447; REDDITT, P. L., Zechariah 9-14, p. 134.

Por último, tem-se os “lagares do rei”, que não vêm mencionados em outro lugar na Bíblia Hebraica. Para Meyers & Meyers “provavelmente podem estar localizados ao sul da Cidade de Davi, perto do Tanque do Rei (Ne 2,14) e do Jardim do Rei (Ne 3,15)”.⁷³

A partir do que foi dito, pode-se concluir que Zc 14,10 apresenta a Jerusalém escatológica muito mais extensa do que a Jerusalém do século V.⁷⁴ No entanto, até mesmo pela incompletude da descrição nele contida, mostrar a extensão da Nova Jerusalém não é a preocupação central do v. 10, sendo que,

“mesmo usando topônimos, não lhes dá um sentido preciso em relação aos muros, enquanto sua preocupação é mostrar que existe uma continuidade entre a Jerusalém do futuro e aquela precedente à intervenção de Deus: uma cidade concreta, constituída de muros e de espaço”.⁷⁵

e) Paz para Jerusalém (v. 11)

Em Zc 14,11, há uma mudança de linguagem. A descrição dos limites da Jerusalém escatológica através da citação de topônimos dá lugar a uma linguagem teológica para descrever a Jerusalém futura no contexto de um mundo transformado. O sujeito oculto da raiz verbal שָׁב

“são os habitantes de Jerusalém que escaparam da guerra das nações através do vale (...). O lugar onde os fugitivos habitarão é Jerusalém, como indica o pronome feminino (...) (נָה, nela). O verbo בָּשַׁב, usado duas vezes, indica o novo estado da cidade, enquanto no versículo anterior indicava, ao contrário, a continuidade com o passado (הָבַשְׁבָּ, será habitada). Trata-se um verbo carregado de ressonâncias teológicas: em 8,2-8 aponta o futuro da Cidade Santa depois da experiência da destruição e do exílio”.⁷⁶

A Jerusalém escatológica terá paz e santidade, não haverá mais

⁷³ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Zechariah 9–14*, p. 447. Não é claro o que o texto quer dizer com “Ela se levantará e se assentará em seu lugar” (v. 10). A referência ao terremoto (v. 5) estaria por trás da observação no v. 10?

⁷⁴ REDDITT, P. L., *Zechariah 9-14*, p. 135.

⁷⁵ LOPASSO, V., *Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia*, p. 181.

⁷⁶ LOPASSO, V., *Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia*, p. 181-182.

חָרַם (extermínio, anátema), preceito segundo o qual os israelitas, tendo vencido uma batalha, deviam destruir todos os despojos e consagrá-los a YHWH, como, por exemplo, em Js 6,24. Tal destruição das pessoas e de seus bens evitaria aos israelitas contagiar-se com a idolatria, de modo que חָרַם tende a ter uma conotação sagrada que muitas vezes se sobrepõe ao seu significado militar. Tal vocábulo na Bíblia Hebraica aparece com mais frequência em textos deuterônômicos, com os quais Zc 9–14 parece ter familiaridade. Sendo assim, não é de surpreender a sua presença em Zc 14,11.⁷⁷ No entanto, com o reconhecimento por parte de todos os povos de YHWH como Único (יְהוָה), como anunciado em Zc 14,9, não faz mais sentido a existência de tal preceito. Não existindo mais a idolatria e, como consequência, não existindo o perigo de contaminação por parte do povo de Deus, os outros povos agora também adorarão o Deus único.

A raiz בָּטַח, usada na expressão יְהוָה יְרוּשָׁלַם לְבָטַח, de uma maneira geral, tem o sentido de confiar em alguém ou em algo. Aqui, no entanto, indica algo que Deus promete, e, por isso, traz como resultado segurança total, fruto da intervenção divina indicada nos versículos anteriores.⁷⁸

Assim sendo, לְבָטַח é uma conclusão adequada para esta seção, que tem como cenário o problema de subsistência em Jerusalém e a precariedade econômica da cidade. Mas agora, por causa da ação transformadora de YHWH no ecossistema, trazendo-lhe prosperidade e paz, pode ser totalmente habitada.⁷⁹ Deste modo, pode-se afirmar que, ao se falar da Jerusalém futura, parte-se da situação concreta de Jerusalém, daquilo que, provavelmente, eram as condições de vida da cidade e da sua circunvizinhança.⁸⁰

⁷⁷ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 182; MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 44.

⁷⁸ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 448.

⁷⁹ MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., Zechariah 9–14, p. 449.

⁸⁰ LOPASSO, V., Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia, p. 183.

Capítulo XI

Zc 14,12-21: o juízo que virá sobre os povos inimigos e a adoração das nações em Jerusalém

*Fabio da Silveira Siqueira
Wagner de Sousa Andrioni*

1. Tradução

12a	Esta será a praga
12b	com que YHWH ferirá todos os povos
12c	que guerrearam contra Jerusalém:
12d	Fará apodrecer a sua carne, ¹
12e	estando ele de pé sobre suas pernas;
12f	seus olhos apodrecerão em suas órbitas
12g	e sua língua apodrecerá em suas bocas.
13a	E acontecerá naquele dia:
13b	Haverá um grande tumulto provocado por YHWH ² entre eles.
13c	Agarrará cada um a mão do seu companheiro
13d	e se levantará sua mão contra a mão do seu companheiro.
14a	Também Judá combaterá em Jerusalém.
14b	E será reunida a riqueza de todas as nações em redor: ouro, prata e vestes em grande ³ abundância.
15a	E assim, ⁴
15c	como esta praga,

¹ A Bíblia Hebraica traz nos segmentos 12d, 12e e 12f o sufixo de terceira pessoa masculino singular. A Septuaginta procurou harmonizar o conjunto, traduzindo sempre o sufixo na sua forma plural, tendo em vista que assim ele aparece na Bíblia Hebraica em 12g junto ao substantivo “boca”: αἱ σάρκες αὐτῶν (12d); τοὺς πόδας αὐτῶν (12e); οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν (12f).

² O texto hebraico traz, literalmente, “tumulto de YHWH” (מְהוּמָתַי יְהוָה).

³ Sobre a tradução de לְרַב, verificar o que afirma Alonso-Schökel sobre o uso adverbial de רַב. ALONSO-SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 602.

⁴ No texto hebraico, a expressão “como esta praga”, aparece no final do versículo e, por isso, foi aqui identificada como 15c. Contudo, em português, tal expressão soa melhor se inserida depois do כִּי que abre o v. 15. Justifica-se, assim, o aparecimento, na segmentação, de uma parte do v. 15a seguido do v. 15c, com a consequente retomada de 15a.

15a	será a praga do cavalo, da mula, do camelo, do jumento
15b	e de todo animal que estiver naqueles acampamentos.
16a	E acontecerá que todos os que restarem dentre todas as nações que vieram contra Jerusalém
16b	subirão de ano em ano
16c	para se prostrar diante do rei, YHWH dos Exércitos,
16d	e para celebrar a Festa das Tendias.
17a	E acontecerá
17b	que os que não subirem dentre os clãs da terra para Jerusalém,
17c	para se prostrar diante do rei, YHWH dos Exércitos,
17d	não haverá, para eles, chuva.
18a	E se o clã do Egito não subir,
18b	e não vier,
18c	certamente ⁵ haverá sobre eles a praga
18d	com que feriu YHWH as nações
18e	que não subiram
18f	para celebrar a Festa das Tendias.
19a	Este será o castigo ⁶ do Egito
19b	e o castigo de todas as nações que não subirem
19c	para celebrar a Festa das Tendias.
20a	Naquele dia estará sobre as campainhas do cavalo: “Consagrado a YHWH”;
20b	e serão as vasilhas na Casa de YHWH como bacias diante do altar.
21a	E será toda vasilha em Jerusalém e em Judá consagrada a YHWH dos Exércitos.
21b	E virão todos os que sacrificam
21c	e tomarão delas
21d	e cozinharão nelas.
21e	E não haverá mais comerciante ⁷ na Casa de YHWH dos Exércitos naquele dia.

⁵ A tradução de נָלָּ como partícula afirmativa enfática será melhor explicada nas notas à tradução.

⁶ “Castigo” é uma das traduções possíveis para o termo נִשְׁפָּטָה, segundo Alonso Schökel. ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 212.

⁷ Sobre a tradução do termo מִשְׁכָּנִים por “comerciante” verificar o comentário à perícope.

Do ponto de vista da tradução, apresentam-se como particularmente problemáticos os vv. 12 e 18. Em 12d, 12e, 12f e 12g, ainda que a referência seja aos “povos” (12b), a Bíblia Hebraica usa de modo re² corrente o sufixo de terceira pessoa masculino singular. O sufixo plural ocorre, no texto hebraico, apenas em 12g junto ao substantivo “boca”: “e sua língua apodrecherà em suas bocas”. A Septuaginta, por sua vez, traduz todos os sufixos como se estivessem no plural: αἱ σάρκες αὐτῶν (12d); τοὺς πόδας αὐτῶν (12e); οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν (12f); ἡ γλῶσσα αὐτῶν (12g). No texto hebraico, o sufixo de 12d, 12e e 12f parece ligar-se ao pronome כִּי de 12e e não mais ao substantivo masculino plural “povos” de 12b. Na Septuaginta, por sua vez, em 12e, não existe tal substantivo, mas o verbo ἴστημι no participípio plural (ἑστηκότων). Tal parece ter sido o motivo para que se harmonizasse os sufixos todos em consonância com o termo “povos”.

Dois autores comentam mais detidamente o fato: McComiskey e Meyers. Segundo McComiskey: “o autor se concentra em um membro das forças que atacam Jerusalém com o intuito de intensificar nossa percepção acerca do que está acontecendo”;⁸ Meyers, por sua vez, valendo-se da gramática de Gesenius, apresenta não somente Zc 14,12, mas também Is 5,23 como exemplos de textos onde sufixos singulares podem ser utilizados para referir-se a termos no plural.⁹

Mais complexo é o caso de Zc 14,18c. O texto hebraico inicia-se com a partícula negativa אֵל, que ocorre, também, em outros segmentos do v. 18. Uma primeira tradução poderia ser: *e não haverá sobre eles a praga*. O referencial é o clã do Egito. Contudo, a tradução que indica uma ausência de punição para o Egito não parece coadunar-se com o restante do texto, pois, no v. 19, que conclui esta seção do texto, afirma-se categoricamente uma punição para o Egito: *Este será o castigo do Egito e o castigo de todas as nações que não subirem para celebrar a Festa das Tendas*.

A interpretação dos autores e das traduções correntes das bíblias em português tem variado significativamente no que tange a este segmento. Smith, por exemplo, afirma que há autores que o compreendem como uma pergunta retórica: *Não haverá sobre eles a praga?*¹⁰ Tal in-

⁸ McCOMISKEY, T. E., *Minor Prophets*, p. 1241.

⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14*, p. 452.

¹⁰ SMITH, R. L., *Micah-Malachi*, p. 292.

interpretação reflete-se, por exemplo, na Tradução Ecumênica da Bíblia em português.¹¹ McComiskey¹² e Meyers¹³ afirmam que pode tratar-se de uma elipse. De fato, o *atnah* divide em duas partes o segmento 18c. Segundo Meyers, após o *atnah* estaria subentendida a expressão “haverá chuva” (חַשְׁבֵּן הַיָּמִים) de 17d. Assim, o texto deveria ser lido da seguinte forma: *E se o clã do Egito não subir e não vier, não haverá sobre eles a chuva; haverá a praga com que feriu YHWH as nações que não subiram para celebrar a Festa das Tendas*. Contudo, caso assim fosse, não faria sentido a explicação contida na segunda parte do versículo, uma vez que a praga com a qual YHWH feriu as nações foi exatamente a falta de chuva. Fato é que tanto a Septuaginta quanto a Vulgata parecem ter lidado com um texto complexo, o que explica as diferenças ali encontradas: o texto grego omite o advérbio de negação e o texto latino parece seguir em parte o que afirma Meyers, mas sem repetir o termo chuva.

De qualquer modo, parece claro que os autores têm dificuldade em aceitar que o v. 18c signifique uma declaração de não punição para o Egito. Uma voz dissonante, todavia, é a de Ina Willi-Plein, que afirma:

“Em contrapartida, o v. 18 afirma expressamente que o Egito não sofre a mesma ‘praga’, embora o comportamento incriminado represente um ‘pecado’ para o Egito, bem como para todas as nações (v. 19). A punição para o Egito não é mencionada (...) A sua atitude em relação ao Egito é fundamentalmente positiva ou pelo menos neutra; o povo do Egito é importante para ele. Talvez este comentarista pertença à época da existência da diáspora alexandrina e, mais precisamente, à suserania do Egito ptolomaico também sobre a Palestina, ou seja, à época anterior a cerca de 200 a.C. Se isso fosse verdade, significaria que sua camada de edição seria relativamente tardia, semelhante a um comentário de Zacarias 14, e, portanto, estaria entre as partes mais recentes da coleção de Zacarias 9 a 14, pertence ao século III a. C.”¹⁴

Ainda que se deva considerar o que afirma a autora com relação à composição do texto e ao relacionamento entre Palestina e Egito, tal

¹¹ Tradução Ecumênica da Bíblia, p. 991.

¹² McCOMISKEY, T. E., *Minor Prophets*, p. 1241.

¹³ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14*, p. 477.

¹⁴ WILLI-PLEIN, I., *Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 223.

forma de interpretar o texto parece não se coadunar com o restante da profecia, tendo em vista, conforme fora já recordado acima, que o v. 19 supõe explicitamente a participação do Egito no mesmo juízo que se abaterá sobre as nações que se negarem a adorar YHWH.

Entra em cena, pois, uma outra possibilidade de interpretação da partícula לֹא considerada por alguns autores, não em referência especificamente a Zc 14,18, mas a outros textos da Bíblia Hebraica. Em Os 11,5, por exemplo, tal partícula parece ser utilizada com valor asseverativo, conforme recorda McComiskey.¹⁵ Sem citar exemplos, Alonso Schökel afirma que לֹא pode ser utilizado em fórmulas de juramento positivas.¹⁶ Koehler e Baumgartner, por sua vez, recordam o uso associado de לֹא com a conjunção וְ em Is 5,9 e afirma que tal expressão deve ser traduzida como “certamente”.¹⁷

Há, ainda, estudos mais recentes que analisam o uso asseverativo de לֹא em outros textos da Bíblia Hebraica.¹⁸ Levando em consideração particularmente o que afirmam Koehler e Baumgartner a respeito da tradução de Is 5,9, e o que afirma Alonso Schökel sobre o uso de לֹא em fórmulas de juramento positivas, parece possível considerar o לֹא de Zc 14,18c como asseverativo e traduzi-lo por “certamente”. Note-se que o v. 18 começa com a conjunção וְ e, logo em seguida, são enumeradas condições que, não sendo cumpridas, acarretarão o juízo também para o Egito. O uso do לֹא parece ser significativamente diferente em 18a e 18b, pois ali estão as condições que deveriam ser cumpridas. Em 18c, por sua vez, não se elenca mais uma condição, mas o que acontecerá diante desse quadro. Tal segmento apresenta-se, pois, como uma espécie de juramento da parte de YHWH, corroborado pelo que vem descrito no v. 19, que proclama um único juízo tanto sobre o Egito quanto sobre as demais nações que se negarem a prostrar-se diante de YHWH.

2. Delimitação, unidade e estrutura

Nota-se uma mudança temática que permite que se reconheça que uma nova unidade se abre em Zc 14,12. Enquanto Zc 14,11 descreve

¹⁵ MCCOMISKEY, T. E., *Minor Prophets*, p. 188.

¹⁶ ALONSO-SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 332.

¹⁷ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 511.

¹⁸ KIM, D.-H., *לֹא and the Biblical Hebrew Negative Response*, p. 402-414.

a sorte futura de Jerusalém, que será estabelecida em segurança, Zc 14,12 introduz o tema do juízo que se abaterá sobre os povos que fizeram guerra contra a referida cidade. O uso do pronome demonstrativo “esta” (תֵּזֶה) e o aparecimento do termo “praga” (מַגֵּפָה) que ocorrerá em Zc 14,12.15.18 indicam, pois, o surgimento de uma nova seção no texto.¹⁹ Esta se estende até o v. 21, ponto natural de repouso da perícope e encerramento do livro.

A coerência e a coesão dos vv. 12-21 podem ser compreendidas, em primeiro lugar, em nível temático. A ideia de uma “praga” que se abaterá sobre os povos que guerrearam contra Jerusalém se estende ao longo de todo o texto. No v. 12 se anuncia e se descreve a “praga”. Nos vv. 13-14 fala-se de um tumulto, provocado por YHWH, que deixará em luta interna os que conspiram contra a cidade santa, e, no v. 15, volta-se ao tema da praga, agora com a afirmação de que ela se abaterá também sobre os animais. Em seguida, os vv. 16-19 descrevem uma espécie de procissão das nações vindo a Jerusalém para prostrar-se diante de YHWH. Contudo, os que se recusarem a realizar tal ato serão feridos pela falta de chuva, uma espécie de “segunda praga”, diferente da descrita no v. 12, mas em estreita conexão com esta, tendo em vista que o prostrar-se diante de YHWH é o fruto esperado daqueles que sucumbiram diante do seu poder depois de serem golpeados pelo tumulto e pela primeira praga. O termo “praga” reaparece no v. 18, agora aplicado especificamente ao Egito, que é colocado em destaque na perícope. Ainda que use um termo diferente para indicar o juízo de YHWH – “castigo” (חֲטָאָה) e não mais “praga” (מַגֵּפָה) –, o v. 19 não somente estabelece um paralelo interessante com o v. 12, por também ser introduzido pelo pronome demonstrativo תֵּזֶה, como também afirma que tal “castigo” (חֲטָאָה) é o descrito no v. 17, ou seja, a falta de chuva para os que não subirem a Jerusalém para adorar YHWH.

Ainda do ponto de vista temático, ainda que os vv. 20-21 não falem mais da “praga”, a descrição da situação nova que será estabelecida está em estreita conexão com o que vem apresentado nos vv. 12-19. O uso do participio da raiz זבח em 21b na expressão “virão todos os que sacrificam” (כָּל־הַזֹּבְחִים) continua a perspectiva cultural já apresentada nos versículos anteriores. Nessa mesma linha temática se apresenta o

¹⁹ PETERSEN, D. L., Zechariah 9 – 14, p. 152; WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maa leachi, p. 221.

segmento final do texto, que anuncia um culto renovado onde não haverá mais “comerciante” na casa de YHWH.

Também do ponto de vista linguístico, o texto se apresenta como uma unidade coesa. O vocábulo fundamental que dá unidade ao conjunto é o termo “praga” (מַגֵּפָה), que ocorre nos vv. 12.15[2x].18. Ainda que se trate de dois castigos diferentes, pois uma é a praga descrita nos vv. 12 e 15 e outra é a descrita no v. 18, os dois eventos estão interligados. A “segunda praga”, a da ausência de chuva, da qual fala o v. 18, é a consequência direta da negativa em dobrar-se diante de YHWH por parte das nações que serão por ele subjugadas. Conectado com esse termo está o termo “castigo” (תַּחֲטָאָה), que aparece no v. 19 e é utilizado para descrever o mesmo juízo antes referido como uma “praga” vinda da parte de YHWH.

Também em suas seções o texto apresenta um vocabulário coeso e há termos que conectam as suas diversas partes. No v. 12, por exemplo, a referência ao todo do ser humano pelo termo “carne” e a consequente descrição do corpo em suas partes – “pernas” (12e); “olhos” (12f); “língua” (12g) – serve para descrever o pesado juízo de YHWH que se abaterá contra os “povos” que guerrearam contra Jerusalém.

O vocabulário bélico, indicando a conexão com o v. 12, que usa a raiz צָבָה (guerrear) em 12c, continua nos vv. 13-15: utiliza-se o verbo “combater” (לָחַם) em 14a e se fala do “reunir” (רָכַס) os despojos da guerra em 14b. Também os termos “companheiro” (רֵעַ) em 13c e 13d e “acampamento” (מַחֲנֶה) em 15b, ainda que não sejam exclusivos do ambiente bélico, parecem compor, nesse contexto, uma cena de guerra: acampamentos que são tomados por grande pavor e guerreiam entre si. Note-se o uso da expressão עַמֵּי בָּרָבָא em 13b que retoma o termo “povos” (עַמִּים) de 12b, unindo ao v. 12 o conjunto que vai do v. 13 ao v. 15.

O v. 16, ainda que não use nem o verbo “guerrear” nem o verbo “combater”, conecta-se ao conjunto dos vv. 12-15 ao falar das “nações que vieram contra Jerusalém”. O vocabulário não é idêntico, pois se utiliza o termo גּוֹיִם e não עַמִּים (12b), mas isso não chega a ser uma mudança significativa, tendo em vista que acontece de, na Bíblia Hebraica, se utilizar um e outro termo para referir-se a nações estrangeiras. A ausência dos verbos “combater” e “guerrear” justifica-se porque aqui agora se fala do que acontecerá após a guerra. Todos que “restarem” ou “que forem deixados” (כָּל-הַנּוֹתָר) deverão subir para prostrar-se diante

de YHWH. Estes versículos descrevem não somente a vinda dos povos a Jerusalém, mas também o juízo que se abaterá sobre os que resistirem a essa convocação. Aqui nota-se um vocabulário comum, ligado ao âmbito cultural. À guisa de exemplo, utiliza-se a raiz “celebrar” (גגח) que ocorre três vezes, nos vv. 16, 18 e 19. Menciona-se também por três vezes a Festa das Tendias (16d.18f.19c). Utiliza-se, ainda, o *hishtafel* da raiz “prostrar-se” (חיה) para indicar o gesto de adoração das nações e a raiz do verbo “subir”²⁰ (עלה – 5x, vv. 16.17.18[2x].19), uma vez com a menção explícita de Jerusalém (17b).

A perspectiva cultural, centro da situação nova que será estabelecida por YHWH, continua nos vv. 20-21. Tal vem indicado, do ponto de vista do vocabulário, pela repetição da expressão “Casa de YHWH” em 20b e 21e e pelo uso do particípio da raiz “sacrificar” (זכה) em 21b.

Percebe-se, pois, que os vv. 12-21 formam uma unidade literária que encerra não somente o capítulo 14, mas o livro de Zacarias como um todo. A coesão entre as suas diversas partes manifesta-se, em primeiro lugar, do ponto de vista temático, com a menção da “praga”, da derrota dos povos e a conseqüente subida para prostrar-se diante de YHWH; menciona-se uma nova “praga” ou “castigo” para os que se recusarem a submeter-se culturalmente a YHWH e, em seguida, descreve-se de modo sintético a nova situação que será estabelecida. Também do ponto de vista linguístico e semântico nota-se tal coesão: há termos que estruturam o texto em seu conjunto; expressões que conectam suas diversas partes; um vocabulário comum em casa seção.

Estrutura

O v. 12 começa com o anúncio de uma “praga” (מגפה). A orientação futura do texto vem indicada pelo uso do *yiqtol* da raiz היה. Alinhado ao uso do termo “praga”, aparecem os verbos “ferir” (נגף) e “apodrecer” (מקק), sendo que este último se repete por três vezes em 12d, 12f e 12g. Para descrever a praga, o texto caminha do todo para a parte: em 12d fala-se do apodrecimento da “carne” (בשר), termo que pode indicar a totalidade física do ser humano; em seguida, fala-se do apodrecimento dos órgãos ligados aos sentidos da visão

²⁰ O verbo עלה não pertence exclusivamente ao âmbito cultural. Contudo, este âmbito é particularmente visado quando se trata de “subir” para Jerusalém. FUHS, H. F., עלה, p. 89.

(12f: עֵין – “olho”) e da gustação (12g: לְשׁוֹן – língua). Este último termo remete, também, ao âmbito da fala (12g). No início do versículo, YHWH vem indicado como o agente do juízo. Este, por sua vez, incidirá sobre os que “guerreamos contra Jerusalém”. O termo “guerrear” (צבא) introduz o linguajar bélico que, junto com o termo “praga”, conecta o v. 12 com os vv. 13-16.

O v. 13 começa com uma expressão que se apresenta como um elemento estruturante na perícope: *E acontecerá, naquele dia...* (יְהִיָּה (בַּיּוֹם הַהוּא). Ainda que com nuances diferentes, a expressão ocorre três vezes no conjunto dos vv. 12-21. A primeira ocorrência se dá, como se acaba de dizer, em 13a. Neste segmento a raiz do verbo היה está em primeira posição e, por isso, a forma verbal utilizada é o *weqatal*. A segunda ocorrência da expressão se dá no v. 20a: *Naquele dia estará* (בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה). A raiz verbal encontra-se, agora, em segunda posição, logo após a locução temporal, o que justifica o uso *yiqtol*, mantendo-se, ainda, a orientação futura do texto. Por fim, uma terceira ocorrência da expressão aparece no segmento final do texto (21e). Esta é uma forma particular de uso da expressão dentro da perícope, pois ela não se encontra no início, mas no fim do segmento. Além disso, a raiz do verbo היה vem precedida pelo advérbio de negação – tal justifica o uso, também aqui, do *yiqtol* em lugar do *weqatal*. O esquema seguinte ajuda a visualizar melhor a tríplice ocorrência da expressão:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא – 13a

בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה – 20a

וְלֹא־יִהְיֶה (...) בַּיּוֹם הַהוּא: – 21e

As expressões utilizadas no início dos vv. 13 e 20 são acompanhadas sempre por dupla ocorrência do *weqatal* da raiz היה:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא – 13a

וְהָיָה – 16a

וְהָיָה – 17a

בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה – 20a

וְהָיָה – 20b

וְהָיָה – 21a

Tal uso da raiz היה e da expressão בְּיּוֹם הַהוּא , somado a elementos temáticos e, também, linguísticos, permite que se possa perceber dois momentos no texto. O primeiro tem início em 13a e completa-se em 19c. O vocabulário e o imaginário bélico, introduzido pelo verbo “guerrear” de 12c, dominam a cena descrita nos vv. 13-14. Em primeiro lugar, no v. 13, descreve-se o tumulto que virá da parte de YHWH para confundir as nações que se amotinarão contra a cidade sagrada. Passa-se depois, no v. 14, à menção de Judá combatendo por Jerusalém e utiliza-se a raiz verbal לחם , também pertencente ao campo semântico bélico. Ainda no v. 14, mais precisamente em 14b, constrói-se com a raiz do verbo “reunir” (רָאָה) o imaginário do recolhimento dos despojos da guerra. Tanto o início do v. 13 quanto o final do v. 15, fazem conexão com o início da perícope. O v. 13, com a expressão “entre eles”, que retoma o termo “povos” de 12b; e o v. 15c, com a retomada do termo “praga”, indicando que o mesmo juízo que se abaterá sobre as nações, também recairá sobre os animais.

Do ponto de vista estilístico, destaca-se o gosto pela descrição detalhada, às vezes passando-se do geral ao particular e, por vezes, tomando-se o caminho inverso. Em 12d-12g, o texto descreve, passando do todo às partes, o modo como a praga atingirá os oponentes de Jerusalém. Em 14b, também passando do todo às partes, elenca-se as riquezas que serão reunidas depois que as nações opositoras de Jerusalém forem vencidas: ouro, prata e vestes em abundância (14b). Por fim, tomando o caminho inverso, ou seja, descrevendo-se primeiro as partes e, depois, o todo, faz-se o elenco dos animais que serão atingidos pela praga a ser desencadeada por YHWH: a praga do cavalo, da mula, do camelo, do jumento (15a) e de “todo animal” (15b). O uso do *yiqtol* da raiz היה fornece uma espécie de moldura para o conjunto dos vv. 13-15, aparecendo em 13b e 15b.

Uma dupla ocorrência do *weqatal* da raiz היה se dá nos vv. 16-19. A primeira está em 16a, segmento que abre a descrição da adoração anual dos que restarem entre as nações que guerrearão contra Jerusalém. A segunda, por sua vez, está em 17a, introduzindo o conjunto dos vv. 17-19 que descrevem a punição reservada aos que se negarem a subir a Jerusalém. Um vocabulário comum permeia os vv. 16-19. Destacam-se os termos ligados ao âmbito cultural, como a menção da Festa das Tendras

(16d.18f.19c); o uso do verbo “celebrar” (16 – נגגd.18f.19c); o *hishtafel* da raiz 16) חהה.17c) e a raiz do verbo “subir” referindo-se à ação de ir a Jerusalém para prestar culto a YHWH (16 – בעלה.17b.18a.18e.19b). O termo “praga” (מגפה), que já apareceu em 12a e em 15a e 15c, ocorre também neste conjunto de versículos em 18c. A referência, contudo, é diferente da encontrada nos outros segmentos. Nos vv. 12 e 15, a praga dizia respeito a algo que iria atingir diretamente o corpo das pessoas pertencentes aos povos que guerrearam contra Jerusalém e, também, ao corpo dos animais. Em 18c a “praga” é a falta de chuva descrita em 17d. Unido ao mesmo campo semântico do termo “praga” está o termo “castigo” (חטאת), que ocorre no v. 19, e a raiz do verbo “ferir” (נגף), retomada de 12b.

A expressão ביום ההוא retorna em 20a, seguida da raiz do verbo היה em *yiqtol*. Da derrocada das nações inimigas e da posterior descrição da sua submissão em nível cultural, com o respectivo juízo para quem não obedecer ao chamado de YHWH para “subir” até Ele, passa-se à descrição da nova situação que será estabelecida. Menciona-se o “cavalo”, mas não como animal utilizado na guerra e, sim, como algo “consagrado a YHWH”. Tal expressão ocorre tanto em 20a, quanto em 21a, sendo que esta segunda ocorrência tem como referencial “toda vasilha” em Jerusalém e em Judá. A perspectiva cultural domina estes versículos finais, como se pode perceber pela repetição da expressão “consagrado a YHWH” (קדש ליהוה); pelo uso da raiz do verbo “sacrificar” (זבח – 21b) e pela dupla menção do Templo (20b.21e). O conjunto é encerrado pela expressão ביום ההוא, que funciona como moldura para os últimos versículos da perícopé.

A partir da observação dos elementos acima destacados, é possível perceber que o conjunto dos vv. 12-21 é formado por uma introdução (v. 12), que anuncia e descreve a praga que se abaterá sobre os opositores de Jerusalém. Em seguida, o texto se articula em duas partes, cada uma delas introduzida pela expressão ביום ההוא, acompanhada da raiz do verbo היה. A primeira parte é composta pelos vv. 13-19, que descrevem a vitória de Jerusalém sobre as nações inimigas por meio de um tumulto enviado por YHWH e a sua conseqüente submissão a Ele, tendo que subir de ano em ano para prostrar-se diante dele. Estes versículos apresentam, ainda, um segundo castigo, para os que não aceitarem subir a Jerusalém. A segunda parte do texto está nos vv. 20-21, que descrevem

a nova situação que será estabelecida por YHWH “naquele dia”.²¹ Segue abaixo, em esquema, a estrutura do conjunto:

- v. 12 – introdução: anúncio e descrição da “praga”
 - 12a: o anúncio propriamente dito
 - 12b: o agente da ação – YHWH
 - 12c: os destinatários da ação – povos que guerrearam contra Jerusalém
 - 12d-12g: descrição da praga
- vv. 13-19: O tumulto, os despojos, a praga dos animais e a adoração das nações
 - vv. 13-15: O tumulto, os despojos e a praga dos animais
 - v. 13: o tumulto que YHWH desencadeará
 - 13b: תִּהְיֶה – *gal yiqtol* 3ª pessoa feminina singular
 - v. 14: Judá combate por Jerusalém e são reunidos os despojos das nações
 - v. 15: a praga dos animais
 - 15a: תִּהְיֶה – *gal yiqtol* 3ª pessoa feminina singular
 - vv. 16-19: a adoração dos que restarem dentre as nações
 - v. 16: a adoração das nações
 - 16a: יִהְיֶה – *gal weqatal* 3ª pessoa masculina singular
 - 16d: primeira menção de כּוֹת
 - v. 17-19: punição para os que não subirem a Jerusalém
 - v. 17: punição para os “clãs da terra” que não subirem
 - v. 17a: יִהְיֶה – *gal weqatal* 3ª pessoa masculina singular
 - v. 18: punição para o clã do Egito
 - v. 18c: a praga sobre o Egito
 - vv. 18cd: a praga será a seca (ausência de chuva)
 - v. 18f: segunda menção de כּוֹת
 - v. 19: Retomada dos vv. 17-18 (o castigo do Egito e das nações)
 - v. 19a: O castigo do Egito
 - v. 19b: O castigo de todas as nações
 - v. 19c: terceira menção de כּוֹת
- vv. 20-21: A nova situação que será estabelecida

²¹ SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, p. 705.

- v. 20a: Segunda ocorrência da expressão בָּיּוֹם הַהוּא
- v. 20a: os cavalos “consagrados a YHWH”
- v. 20b: as vasilhas da casa de YHWH como bacias diante do altar
 - v. 20b: וְהִיָּה – *qal weqatal* 3ª pessoa masculina singular (primeira ocorrência)
 - v. 21a: as vasilhas de Jerusalém e Judá consagradas a YHWH
 - v. 21a: וְהִיָּה – *qal weqatal* 3ª pessoa masculina singular (segunda ocorrência)
 - v. 21bcd: todos os sacrificam tomarão destas vasilhas
- v. 21e: a purificação do Templo / conclusão da perícope
- v. 21e: Terceira ocorrência da expressão בָּיּוֹם הַהוּא

Do ponto de vista do gênero literário, a forma do texto indica que se trata de um oráculo de salvação. Em princípio, seguindo a classificação proposta por Westermann, poderse-ia dizer que se trata de um “duplo anúncio”:²² salvação para Israel (vv. 14.21) e destruição para os inimigos (vv. 12-15). Contudo, tendo em vista que alguns serão poupados dentre as nações adversárias e serão convocados à presença de YHWH (v. 16.21), Floyd afirma que não se deve considerar Zc 14,12-21 como um duplo anúncio, mas sim como um oráculo de salvação propriamente dito.²³

²² Sobre o duplo anúncio: WESTERMANN, C., *Prophetic Oracles of Salvation*, p. 196.211-212; LIMA, M. L. C., *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel*, p. 105-106.

²³ “Westermann relega Zc 14,1-21 em grande parte a uma subcategoria deste gênero [oráculo de salvação], o qual ele define como descrevendo a liberação que YHWH opera em favor de seu povo através da destruição de outras nações. Tal categorização, contudo, não faz justiça ao texto de Zc 14,1-21 e seu conjunto, o qual, ao contrário, descreve a liberação que YHWH opera de seu próprio povo através de um caminho que custa muito tanto para seu povo quanto para as nações, mas que, em última análise, beneficia a ambos. Este é uma profecia de salvação tanto para as nações quanto para o povo de YHWH”. FLOYD, M. H., *Minor Prophets*, p. 557.

3. Comentário exegético

3.1. Anúncio e descrição da praga (v. 12)

Com o anúncio de que Jerusalém será estabelecida em segurança (Zc 14,11), encerra-se a primeira parte de Zc 14. Sua segunda parte tem início no v. 12 com o anúncio de uma “praga” (הַפָּגָעָה) e a consequente derrota de “todas” as nações hostis que travaram guerra contra Jerusalém.²⁴ O uso frequente (12x) do termo “todos” (כָּל) em Zc 14 é uma marca de seu alcance global. Deve-se notar que, em 12a, o termo utilizado para designar aqueles que serão punidos por meio desta “praga” é o plural do substantivo אָמָר (povo). Mais à frente, como em 18d, por exemplo, será usado o plural do termo יָגָל (nação). Meyers afirma que, esta diferença de termos presente na perícopé de Zc 14,12-21 está provavelmente ligada às representações sucessivas do sofrimento individual. “Nação” (יָגָל) é um substantivo abstrato e político, e “povo” (אָמָר), por sua vez, um termo social e cultural. Este último estaria mais próximo dos indivíduos que fazem constituir a entidade coletiva e, portanto, seria mais adequado a um versículo que especifica os horrores a que as pessoas serão submetidas (v. 12).²⁵

O termo הַפָּגָעָה ocorre em Zc 14,12.15.18. Enquanto nos vv. 12 e 15 ele se refere ao que se abaterá sobre os povos que combateram contra Jerusalém e seus animais, no v. 18 ele é utilizado em referimento à falta de chuva, novo castigo que se abaterá sobre os que se recusarem a vir a Jerusalém celebrar a Festa das Tendias. O termo deriva da raiz פָּגַע, que pode significar, no *qal*, “ferir, maltratar, castigar” e, no *nifal*, “ser derrotado, ser vencido, sucumbir”.²⁶ Quando usada no *qal*, tal raiz tem geralmente YHWH como sujeito, como se pode perceber em Ex 7,27, por exemplo.²⁷ הַפָּגָעָה refere-se a uma variedade de desastres que Deus envia sobre um grupo (Ex 9,14), que muitas vezes levam à morte (Nm 14,37) e podem incluir derrota militar (1Sm 4,17).²⁸ Ainda que a morte de um indivíduo ou grupo possa ser o resultado final de uma “praga” enviada por YHWH,²⁹ este não parece ser seu único objetivo, nem o

²⁴ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1240.

²⁵ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M. *Zechariah 9-14*, p. 451-452.

²⁶ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 419-420.

²⁷ PREUSS, H. D., פָּגַע, p. 211.

²⁸ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 775.

²⁹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 775.

principal. Note-se o que é afirmado em Ex 9,14: o objetivo da praga que YHWH enviará sobre o Egito é fazer com que o faraó “reconheça” (יָדַע) que não há ninguém semelhante a Ele em toda a terra. O mesmo parece se dar aqui, tendo em vista que, no desenrolar do oráculo, anuncia-se a permanência de um resto que subirá a Jerusalém para adorar YHWH.

Enquanto a ação de YHWH contra os povos vem indicada pela raiz נָגַח, o “fazer guerra” contra Jerusalém por parte das nações é indicado pela raiz צָבָא. Trata-se de um termo bastante interessante e não muito utilizado na Bíblia Hebraica. O substantivo “exército” (צָבָא) é mais comumente atestado, mas a raiz צָבָא ocorre apenas 14x.³⁰ Seu sentido básico é “prestar serviço”, incluindo tanto o campo militar (Nm 31,7.42) quanto cultural (Ex 38,8).³¹ Em Zc 14,12 trata-se, certamente, do campo bélico, o que vem corroborado pelo uso da preposição עַל coligada ao termo Jerusalém (Zc 14,12; Nm 31,7; Is 29,8).

A partir de 12d descreve-se o que ocorrerá, do ponto de vista físico, com aqueles que guerrearam contra Jerusalém: sua pena envolve a podridão da sua carne, dos seus olhos e da sua língua. Por três vezes utiliza-se a raiz מָקַח, primeiro no *hifil* (12d), pondo ênfase na ação de YHWH e, depois, no *nifal* (12f.12g), com a descrição do que acontecerá com os olhos e a língua dos que se opuseram a Jerusalém. A raiz מָקַח significa “apodrecer” e, dela, deriva o termo מָקַח ou מָקַח, “podridão” (Is 3,24). Assim como a raiz verbal צָבָא, também מָקַח não ocorre muito na Bíblia Hebraica. Das 10 vezes em que ocorre, sete estão nos profetas: Is 34,4; Ez 4,14; 24,23; 33,10; Zc 14,12. Em todas as ocorrências dessa raiz, fica patente que o motivo da punição é a própria culpa de quem vai perecer. Isso fica particularmente claro em Zc 14,12, onde se indica que tal castigo está sendo imposto aos povos por terem guerreado contra a cidade santa de Jerusalém.

A descrição do juízo vai do geral para o particular. Fala-se da podridão da “carne” (12d) e, em seguida, descreve-se a podridão dos “olhos” (12f) e da “língua” (12g). O oráculo anuncia, pois, o apodrecimento da carne dos guerreiros em pé e de partes do corpo (olhos, língua) em seus orifícios. Tal descrição repugnante de corpos apodrecendo mesmo antes de caírem no chão cria uma cena de destruição absoluta.

³⁰ LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1201-1204.

³¹ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 554; VAN DER WOUDE, A., אָבָא, p. 630-631.

O poder de YHWH é tão grande que seus inimigos não podem resistir diante dele. Desta forma, aqueles que se opõem ao povo de Deus chegarão ao fim. O fato de a carne apodrecer enquanto cada um fica de pé enfatiza, também a natureza rápida desse juízo divino.³²

3.2 O tumulto, os despojos e a praga dos animais (vv. 13-15)

Zc 14,13 abre-se com a quinta das sete ocorrências da fórmula $\text{הַיְהוָה בְּיָוִם הַהוּא}$ presentes em Zc 14. É possível inferir que YHWH seja a fonte do pânico gerado no meio dos povos inimigos (Dt 7,23; 28,20; 1Sm 5,9-11; Is 22,5), tendo em vista que o autor sagrado utiliza a expressão מְהוּמַת־יְהוָה .³³ Derivado da raiz המם , o termo מְהוּמַת pode significar “pânico, tumulto, confusão”. A raiz המם é bastante utilizada como um termo técnico para designar o que Müller chamar de “terror sagrado”, que costuma aparecer nas descrições de guerras operadas por YHWH em favor do seu povo (Ex 14,24; Js 10,10).³⁴ Tal “tumulto/pânico” pode atingir também Israel, caso escolha desobedecer às leis que lhe foram dadas por YHWH (Dt 28,20).

As ocorrências do termo “tumulto” (מְהוּמַת) na obra deuteronomista (Dt 7,23; 28,20; 1Sm 5,9; 5,11; 14,20) estão tematicamente mais próximas de Zc 14,13 do que em outros textos (1Cr 15,5; Is 22,5; Ez 7,7; 22,5; Am 3,9 e Zc 14,13), o que faz com que alguns autores, como Person, defendam a influência deuteronomista na redação de Zc 14.³⁵ As seguintes observações demonstram isso: somente em Dt 7,23; 1Sm 5,9-11; 14,20; Am 3,9; Zc 14,13 o substantivo pânico (מְהוּמַת) é usado no contexto das consequências relativas às nações estrangeiras; apenas em 1Sm 14,20 e Zc 14,13 há o emparelhamento idiomático de “cada um” (אִישׁ) e “seu vizinho” (רֵעֵהוּ).³⁶

A raiz קח , “agarrar”, no *hifil*, aparece regularmente com o substantivo יָד (mão) na Bíblia Hebraica, mas quase sempre este último termo é introduzido pela preposição בְּ , dando sentido de “pegar pela mão”,

³² BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 775.

³³ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M. *Zechariah 9-14*, p. 455; PERTERSEN, D. L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 153.

³⁴ MÜLLER, H.-P., *המם*, p. 419-422.

³⁵ PERSON, R. F., *Second Zechariah and the Deuteronomistic School*, p. 136-137.

³⁶ Nota-se, também, a semelhança linguística existente entre Zc 12,4 e Dt 28,20. LIMA, M. L. C.; OLIVEIRA, S. B.; SIQUEIRA, F. S.; BELÉM, D. F. *A intervenção divina e a renovação de Judá-Jerusalém: estudo de Zc 12,1-13,6*, p. 14-15.

apoiar, ajudar ou cuidar de alguém: Gn 19,16; Jz 7,20; 16,26; Jó 8,20; Is 42,6; 51,18; Jr 31,32. Em Zc 14,13c não parece apropriado esse sentido de “apoiar ou ajudar”. Além da ausência da preposição אֶת , o próprio contexto sugere-se uma luta interna entre os exércitos. Note-se o paralelismo que a profecia cria entre o “agarrar mão” (13c) e o “levantar a mão contra” (13d).³⁷

O v. 14a retoma um tema já anteriormente apresentado na profecia de Zacarias: Judá que luta por Jerusalém. Assim como ocorre em Zc 12,6, aqui o autor sagrado parece querer demonstrar que a ação conjunta dos clãs de Judá se reverterá em benefício para Jerusalém.³⁸ Zc 14,14 começa com uma conjunção e um advérbio בְּכֵן , a mesma fórmula que aparece em Zc 12,2 para incorporar uma referência a Judá em um relato focado, como aqui, em Jerusalém.³⁹ Embora Petersen reporte a posição de alguns autores que afirmam que haveria aqui um conflito interno ao povo de Deus, onde Judá combateria contra Jerusalém, o mesmo autor reconhece que esse não parece ser o sentido do texto. Note-se que aqui não se usa o verbo “guerrear” (אֶתְרָם) como em 12c e nem a preposição עַל . Além disso, ao ler este versículo em conjunto com a passagem de Zc 12 referenciada mais acima, parece que o profeta quer indicar a simbiose entre Judá e Jerusalém, ou seja, uma reunião dos clãs com vistas a resgatar e salvar a cidade que é seu centro político e espiritual, sendo que o aspecto espiritual parece ser o principal visado em Zc 14,12-21.⁴⁰ Ainda que a preposição אֶת possa ter, em alguns contextos, o sentido de “contra”, inclusive com a raiz אֶת , como ocorre em Ex 1,10, parece mais lógico considerar aqui o valor locativo de tal preposição.⁴¹

Em 14b, compondo o imaginário da guerra e deixando-se entrever a vitória do povo de Deus, abre-se a cena que descreve a reunião dos despojos das nações “em redor”. Ainda que não seja indicado explicitamente, o conjunto do texto permite que se compreenda que se trata das nações que estavam em redor de Jerusalém. O substantivo רִיקָה significa “riqueza”, “bens” ou “fortuna”. Em algumas passagens,

³⁷ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 776.

³⁸ LIMA, M. L. C.; OLIVEIRA, S. B.; SIQUEIRA, F. S.; BELÉM, D. F., *A intervenção divina e a renovação de Judá-Jerusalém: estudo de Zc 12,1–13,6*, p. 17.

³⁹ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 777.

⁴⁰ PERTERSEN, D. L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 153-154.

⁴¹ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 554; VAN DER WOUDE, A., *אֶת*, p. 85.

como também é o caso de Zc 14,14, refere-se especificamente ao saque tomado na guerra. O v. 14b contém não somente o anúncio da reunião dos despojos, mas também sua descrição, indo do geral para o particular: primeiro fala-se de “riquezas” de modo abrangente, em seguida elenca-se o ouro, a prata e as “vestes”, sendo concluído o versículo pela expressão assonante כֶּסֶף וְזָהָב . A reunião do ouro e da prata como espólio de guerra é de fácil compreensão. Contudo, chama atenção do leitor a menção das “vestes”. Em outros lugares da Bíblia Hebraica também “vestes” são mencionadas como espólio de guerra: 1Sm 27,9. Embora na atualidade isso seja menos perceptível, é sabido que na antiguidade as vestes tinham um papel importante no âmbito social, político e religioso. O Antigo Testamento por vezes descreve em detalhes as vestes do rei ou do sacerdote, e estas são indicadas como sinal do seu elevado *status* (1Rs 10,4-5; Ex 28; Ex 39). Muitas dessas vestimentas possuíam altíssimo valor econômico e, por isso, são elencadas ao lado do ouro e da prata também como espólios de guerra.⁴²

Reforçando a ideia de uma aniquilação total das forças inimigas, a profecia anuncia a extensão da praga também sobre os animais que as nações possuem. O anúncio desta praga que virá sobre os animais é introduzida pela expressão כָּל הַבְּהֵמָה e encerra o conjunto dos vv. 13-15. A referência direta é Zc 14,12 com sua dramática descrição da doença física com que YHWH abaterá as nações que guerream contra Jerusalém: o apodrecimento de sua carne, olhos e línguas.⁴³ Quatro são os animais elencados: o cavalo, a mula, o camelo e o jumento, isto é, todo animal que serve de apoio aos exércitos adversários. Em 15b, contudo, o juízo ganha dimensões mais amplas, pois se afirma que perecerá “todo animal” que estiver nos acampamentos. A destruição destes animais é a etapa final da derrota devastadora dos exércitos que atacaram Jerusalém, uma vez que a maioria dos guerreiros foi eliminada pela peste (v.12) e pelo pânico (v.13) enviados por YHWH e, os recursos materiais das nações foram entregues aos judeus (v.14).⁴⁴ Segundo McComiskey e Baldwin, não é necessário pensar na afirmação profética como uma descrição literal da época escatológica, como se fossem permanecer, expostos nos campos, as carcaças dos animais que perecerão. Para es-

⁴² EDWARDS, D. R., *Dress and Ornamentation*, p. 235.

⁴³ WILLI-PLEIN, I., *Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 221-222.

⁴⁴ BODA, M. J., *The Book of Zechariah*, p. 777-778.

tes autores, trata-se mais de um motivo literário que visa transmitir e reforçar a ideia de uma libertação total e absoluta que ocorrerá a partir de uma intervenção direta de YHWH.⁴⁵

3.3. A adoração dos que restarem dentre as nações (vv. 16-19)

Enquanto os vv. 13-15 aparecem emoldurados pelo *yiqtol* da raiz היה (13b.15a), anunciando e descrevendo a derrocada das nações inimigas, os vv. 16-17 articulam dois temas, cada um deles introduzidos pelo *weqatal* também da raiz היה : no v. 16 é anunciada a adoração dos sobreviventes entre as nações; no v. 17, por sua vez, anuncia-se e descreve-se outra “praga” que se abaterá sobre os que se negarem a subir a Jerusalém para adorar YHWH.

A “praga” (v. 12) e o “tumulto” enviados por YHWH (v. 13-14) deixarão sobreviventes entre as nações. Estes deverão subir ano após ano a Jerusalém “para se prostrar diante do rei, YHWH dos Exércitos, e para celebrar a festa das Tendias”. A raiz do verbo “subir” (עלה) domina e estrutura a cena descrita nos vv. 16-19. Todas as seis ocorrências desta raiz no livro de Zacarias estão na perícope de 14,12-21, sendo que cinco aparecem nos vv. 16-19. Esta raiz pode indicar simplesmente o movimento físico, sinalizando o deslocamento de alguém ou de alguma coisa, de um local mais baixo para um local mais alto. Nesse sentido, aparece em muitos textos para referir a subida a uma determinada cidade que está situada em local elevado (Gn 35,3). Com valor simbólico, o termo pode indicar a ida até uma pessoa importante, como se pode perceber em Gn 46,31, quando José “sobe” para falar com o faraó. A raiz também costuma ser encontrada nos textos que remetem à tradição do êxodo (Gn 50,24; Ex 13,18; Os 2,17; Am 2,10) e nos que fazem referência às peregrinações do povo de Deus.⁴⁶ “Subir a Jerusalém” é tanto subir fisicamente, devido à localização geográfica da cidade, quando ascender espiritualmente, pois a meta é estar na presença de Deus. Tanto o sentido de subida geográfica quanto o sentido simbólico de subir para se estar diante de alguém importante se realizam em Zc 14,16-19. Note-se que, em primeiro lugar, o profeta fala de subir para se estar

⁴⁵ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 1240; BALDWIN, J. G., *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 221.

⁴⁶ FUHS, H. F., *עלה*, p. 81-91.

a vir a Jerusalém. Não somente a revolta contra a cidade santa é punida, mas também o endurecimento de coração diante dos atos portentosos de YHWH. Certa conexão se pode estabelecer com o livro do Êxodo, tendo em vista que também o coração do faraó não se dobrou, mesmo diante das maravilhas e dos sinais operados por Deus.

A transformação da guerra em peregrinação dos povos não é um tema estranho à profecia (Is 2,1-5).⁵⁰ Todavia, o que chama atenção em Zc 14,16 é a menção bastante específica da Festa das Tendias. A referência a esta festa é enfatizada no conjunto dos vv. 16-19 com uma tríplice menção: 16d; 18f; 19c. Os motivos elencados entre os comentadores de Zacarias para esta menção são variados.

McComiskey evoca o conteúdo da festa quando da sua “historicização”: de festa agrícola, que celebra as últimas colheitas, passa a ser também a celebração do tempo em que o povo habitava em tendas, no deserto. Na opinião deste autor a referência indicaria o tempo da obediência de Israel a Deus, uma espécie de releitura ideal da época do êxodo.⁵¹ Floyd, Boda e Petersen afirmam que, no pós-exílio, a Festa das Tendias estaria ligada à renovação da Aliança (Ne 8,14-18). Embora a datação dos textos seja discutida, tais autores consideram que Ne 8 possa ser cronologicamente próximo a Zc 14. A participação das nações em tal festa indicaria que as diferenças entre elas e o povo da Aliança teria desaparecido. Floyd, contudo, afirma que Israel continuaria a ter sobre as nações um papel semelhante ao que os sacerdotes têm sobre o povo, ou seja, estaria num nível espiritualmente mais elevado. O autor não chega a fundamentar tal afirmação num texto de Zacarias.⁵²

De fato, há textos no Antigo Testamento que demonstram como a Festa das Tendias ganhou um *status* proeminente no pós-exílio. Um deles é Lv 23,39, que a chama somente de Festa de YHWH. Boda acredita que tal *status* possa ter sido atribuído à festa pelo fato de que nela se suplicava pelo retorno das chuvas. Sendo a chuva um sinal de grande bênção, e sendo o próprio rei justo comparado à chuva (Sl 72,6), aos poucos a festa poderia ter adquirido um colorido escatológico, que a tornou símbolo da salvação futura operada por Deus, um tempo de re-

⁵⁰ PETERSEN, D. L., Zechariah 9 -14 and Malachi, p. 155.

⁵¹ MCCOMISKEY, T. E., Minor Prophets, p. 1241.

⁵² FLOYD, M. H., Minor Prophets, p. 554-556; PETERSEN, D. L., Zechariah 9 -14 and Malachi, p. 156; BODA, M. J.; FLOYD, M. H., Bringing out the treasure, p. 194-195.

novação e de grandes bênçãos. Isso justificaria a menção no contexto de Zc 14.⁵³

De fato, Tendias é considerada a festa mais alegre; é chamada de “tempo da nossa alegria”. Nela se lê o livro do Qohélet e textos mais tardios apresentam tanto o sentido da grande alegria que ela produz quanto seu colorido escatológico. O tratado *Sukkah* (50b), por exemplo, a compara com o texto de Is 12 e afirma: “Quem não viu a alegria da hashô’eba’ (retirada da água), não viu alegria em seus dias”. E ainda um texto chamado *Pesikta Rabbati* (187b): “Se alguém observa neste mundo o mandamento da festa dos tabernáculos, Deus também o fará, no futuro, participante de Sukkot no território de Sodoma, que um dia Deus repartirá entre os justos segundo as tribos... (Sl 60,8)”.⁵⁴ O fato de estes textos extrabíblicos estarem cronologicamente distantes da redação do livro de Zacarias oferece, contudo, certa dificuldade. O último citado é normalmente datado em finais do século IX d.C.

Pelo contexto de Zc, parece que a relação da festa com a peregrinação e com o tema da chuva são determinantes, como recorda Petersen.⁵⁵ Boda, por sua vez, afirma:

Nós vemos que o significado da vinda das nações para participar na festa não somente as admite ao momento mais solene de louvor de YHWH, à sua maior expressão de júbilo, mas é um sinal de que as nações irão procurar seu meio de subsistência não mais em seus ídolos, mas em YHWH. Eles participarão em todas as bênçãos da salvação futura.⁵⁶

Se a Festa das Tendias contém uma súplica pelas chuvas que garantirão a boa colheita no ano vindouro, compreende-se o sentido do v. 17: a punição para quem não subir para celebrá-la será a falta de chuva. Tal punição tornará as nações conscientes da sua total dependência de YHWH.⁵⁷

⁵³ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the treasure*, p. 194-195.

⁵⁴ Tratado *Sukkah*: <https://www.sefaria.org/Sukkah?tab=contents> (consultado em 23/10/2025, às 12:15); *Pesikta Rabbati*: https://www.sefaria.org/Pesikta_Rabbati?tab=contents (consultado em 23/10/2025, às 12:17); SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 260-261; SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, p. 704-705.

⁵⁵ PETERSEN, D. L., *Zechariah 9 -14 and Malachi*, p. 156.

⁵⁶ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the treasure*, p. 192.

⁵⁷ BALDWIN, J. G., *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 223.

guinte forma o segmento em questão: *Não haverá sobre eles a chuva; haverá a praga...*⁶⁰ Tal forma de se traduzir o versículo cria problemas na sintaxe do texto, porque desconectaria esse segmento de 18d, que inicia com o pronome relativo $\gamma\psi\iota\varsigma$, demonstrando que a praga que vai atingir o Egito é a mesma que atingiu as demais nações que não subiram para celebrar a Festa das Tendias, ou seja, a falta de chuva.

Seria possível considerar as afirmações de Ina Willi-Plein, mesmo mantendo a tradução de 18c como uma afirmação veemente de punição para o Egito, caso se considerasse a datação, ao menos de Zc 14,12-21, como sendo de época helênica, ou seja, considerando a Palestina sob o domínio do Egito Ptolomaico. No início desta obra, viu-se que a datação de Zc 9 – 14 varia entre os diversos autores. Bons argumentos são evocados em favor da datação em época persa, ainda que se reconheça o parecer de autores, também abalizados, que colocam a obra em época posterior. Caso se considerasse o \aleph como um reforçativo da afirmação contida em 18c e se pensasse na datação da perícopie em época helênica, se poderia cogitar que, como pensa Ina Willi-Plein, estaria subjacente ao texto alguma questão com o Egito em particular. Contudo, mantendo-se a ideia de que haverá sim uma praga sobre o Egito, se poderia pensar que as relações com o Egito Ptolomaico não seriam positivas ou, talvez, neutras, como afirma a autora. Talvez houvesse tensões.

De fato, nesse sentido, Rainer Albertz afirma que, embora tenha havido um evidente progresso na Palestina em época ptolomaica, sobretudo em âmbito agrícola, quem mais se teria beneficiado desse “progresso” seria a aristocracia judaica. Como exemplo, ele cita o sistema de arrendamento de impostos concedido pelos Ptolomeus aos chefes da aristocracia judaica. Era possível que alguém se tornasse arrendatário do Estado nessa matéria e cobrasse o que quisesse em nome do Egito. Assim, analisa o autor, o Egito acabou por criar um sistema que aumentou o abismo social entre as diferentes classes dentro do povo judaico. Segundo seu parecer, esse foi um dos motivos pelos quais várias revoltas populares começaram a ganhar vulto em época helênica, na Palestina.⁶¹ Considerando as afirmações de Albertz, e pensando-se numa possível, mas não suficientemente provada, datação do texto em

⁶⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M. Zechariah 9-14, p. 476-477.

⁶¹ ALBERTZ, R., Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, p. 734-737.

época helênica, se explicaria a menção destacada do Egito. Não se trataria apenas de uma referência prototípica de maldade e opressão, mas também de um destaque dado a um inimigo atual. A imprecação para que lhe falte a chuva seria, na verdade, um pedido para que tal nação experimentasse a carestia como paga por ter criado um sistema que prejudicava sobretudo os mais desfavorecidos e dividia, em seu seio, a comunidade judaica.

O v. 19a, em sua estrutura, é quase idêntico ao v. 12a. O que se destaca é a menção do Egito e a substituição do termo “praga” (הַמִּזְרָא) pelo termo “castigo” (תַּאֲזָרָה). O mesmo termo aparece em Zc 13,1 com o sentido de “pecado”. Ele pode ser traduzido como “sacrifício”, “vítima expiatória”, “pecado”, “culpa”, “transgressão”, “fracasso”, “castigo” ou “pena”.⁶² Normalmente se considera que, em Zc 14,19, a melhor tradução seja “castigo”. Deriva da raiz אָזַר, considerada a principal raiz verbal do Antigo Testamento para referir-se ao “pecar”. O sentido básico seria “errar o alvo” (Jz 20,16), donde deriva o sentido metafórico de “comportar-se equivocadamente”. Os substantivos dele derivados servem para qualificar negativamente uma ação.⁶³ Segundo Koch, a forma תַּאֲזָרָה é utilizada para indicar não propriamente a ação de pecado, mas a circunstância que é vista por YHWH e considerada como culposa. Ele baseia sua afirmação sobre o uso dos termos הַמִּזְרָא e תַּאֲזָרָה em Ex 32,30-32.⁶⁴ No caso de Zc 14,19, tanto a situação considerada culpável quanto o castigo previsto já haviam sido anteriormente descritos. A mudança de termo poderia ser justificada pensando que o autor queira, agora, qualificar a ação como um ato negativo feito diante de YHWH e que justifica a punição recebida. Ao qualificar o juízo como “castigo” (תַּאֲזָרָה) o profeta está afirmando que o agir de YHWH não é aleatório, mas corresponde à conduta culposa do ser humano.

3.4. A nova situação que será estabelecida (vv. 20-21)

Uma nova ocorrência da expressão בְּיִוֵם הַהוּא (v. 20a) abre a seção que encerra a perícope e o livro do profeta Zacarias. A ênfase agora é na nova situação que será estabelecida. A orientação futura do texto

⁶² ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 212.

⁶³ KNIERIM, R., אָזַר, p. 757-758.

⁶⁴ KOCH, K., אָזַר, p. 312.

fica clara na cadeia de *weqatal* que vai do v. 20b ao v. 21d.⁶⁵ Ela só é quebrada pelo *yiqtol* de 20a e 21e. O *yiqtol* inicial é justificado pelo uso enfático da expressão *בַּיּוֹם הַהוּא*, que impede o posicionamento do verbo no início da frase. Em 21e, por sua vez, o *yiqtol* é utilizado em virtude da formulação negativa da frase.⁶⁶

O texto começa afirmando que estará sobre a campainha dos cavalos a expressão “consagrado a YHWH” (*קִדְּשׁ לַיהוָה*). Trata-se da mesma inscrição que deveria estar no turbante do Sumo Sacerdote, segundo Ex 28,36. A respeito das “vasilhas” da Casa de YHWH, se afirma que serão como “bacias diante do altar”. O termo *כִּיָּר* pode indicar tanto uma vasilha para uso profano, como uma panela, por exemplo (Ex 16,3), quanto um utensílio do Templo (Ex 27,3). O termo aparece em Zc 14 com esses dois sentidos: enquanto objeto destinado ao culto em 20b e como objeto de uso profano em 21a. O novo *status* das “vasilhas da Casa de YHWH” é dado pelo fato de elas se tornarem como as “bacias” que ficavam diante do altar. O termo *מְנַרְקָה* (bacias), com raras exceções, pertence predominantemente ao âmbito cultural, sendo traduzido por vezes como bacia, cálice ou bandeja. Quanto ao material, poderia ser feito de “bronze” (Ex 27,3), “prata” (Nm 7,13) ou até mesmo “ouro” (1Rs 12,14). A relação deste objeto com o altar, na profecia de Zacarias, torna-o ainda mais sagrado. Boda afirma que a referência ao cavalo, bastante utilizado na guerra, demonstra que todo o poder terreno será colocado sob o domínio de YHWH.⁶⁷ Para McComiskey, na nova ordem estabelecida por Deus nada mais pertencerá à esfera do comum ou do profano. Por isso a inscrição sobre os cavalos, a elevação da categoria cultural das “vasilhas” do Templo e a consagração de “toda vasilha” em Jerusalém e em Judá.⁶⁸

Em sua obra, Meyers traz um exemplo da arqueologia que demonstra a possibilidade de um utensílio passar do uso profano para o sagrado. Vasos do período do Ferro II foram encontrados em regiões como Arad e Meguido e traziam a inscrição *שְׁדִישׁ* ou *שְׁדִישׁ*. Foi possível perceber que a inscrição por incisão foi feita após a queima do vaso, o que parece indicar, no parecer dos autores, que eram vasos original-

⁶⁵ DEL BARCO DEL BARCO, F. J., Profecía y Sintaxis, p. 80-82.

⁶⁶ DEL BARCO DEL BARCO, F. J., Profecía y Sintaxis, p. 224.

⁶⁷ BODA, M. J.; FLOYD, M. H., Bringing out the treasure, p. 195.

⁶⁸ McCOMISKEY, T. E., Minor Prophets, p. 1244.

mente profanos que depois foram destinados ao uso sagrado. Zacarias estaria entrevedendo um tempo em que tudo passaria para a ordem do sagrado na nova situação estabelecida por YHWH.⁶⁹ O uso da expressão “consagrado a YHWH” para os cavalos e as vasilhas coloca, pois, toda a vida sob o sinal da sacralidade. As vasilhas de Jerusalém serão utilizadas como utensílios cultuais (21bcd). A cena descrita seria, talvez, um desdobramento de Zc 14,8-9. Assim como a água viva que sai de Jerusalém fecunda tudo e YHWH reina sobre o país, também na nova ordem que Ele estabelecerá sua própria santidade tornará santo todo o país: Judá e Jerusalém (v. 21a).

Em 21e uma terceira ocorrência da expressão בְּיוֹם הַהוּא encerra a perícope. Ela também funciona como uma “inclusão” para os vv. 20-21. Depois de afirmar que os cavalos e as vasilhas serão consagrados a YHWH, o profeta faz uma última afirmação, que poderia ser compreendida como uma espécie de “purificação do Templo”: *[Naquele dia] não haverá mais comerciante na Casa de YHWH*. A compreensão do termo כְּנַעֲנִי não é unanimidade entre os autores. Meyers⁷⁰ afirma que o termo deve ser traduzido como “cananeu”; contudo, o sentido seria metafórico. Não haverá mais “cananeu” no Templo porque não haverá mais nada que ameace o javismo. Petersen⁷¹ prefere traduzir o termo como “comerciante”. Ele inclusive aceita que o termo esteja de acordo com Zc 11,7.11, onde a Septuaginta traduz as expressões כֵּן עֲנִי וְלֵכֵן עֲנִי (11,11), de difícil compreensão, por εἰς τὴν Χαναανῆτιν e οἱ Χαναανῆται, respectivamente. Boda⁷², por sua vez, vê várias possibi-

⁶⁹ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9-14, p. 486: “Vários vasos recuperados de estratos de Ferro II (em Hazor, Arad, Meguido e talvez Tell Beit Mirsim) ostentam a inscrição *qdš* (ver Barkay 1 990). Esta palavra, *qādoš* ou *qōdeš*, significa “sagrado” ou ‘consagrado’. Aparentemente, era usada para designar vasos de barro usados para certas categorias de carne sacrificial. Que essas tigelas profundas, ou crateras, eram vasos mundanos em sua fabricação é evidente pelo fato de que, em cada caso, as letras eram incisas após a queima do vaso. Ou seja, esses vasos não eram originalmente destinados especificamente para uso sacral, mas poderiam ser convertidos para tal função em virtude da inscrição identificadora.”

⁷⁰ MEYERS, C. L.; MEYERS, E. M., Zechariah 9-14, p. 491.

⁷¹ PETERSEN, D. L., Zechariah 9 – 14, p. 160.

⁷² BODA, M. J.; FLOYD, M. H., *Bringing out the Treasure*, p. 196: “A questão, portanto, que surge, é se esta é uma alusão final e velada ao sacerdócio no Templo de Jerusalém na época do escritor, de cujos ministérios ele, e o círculo de onde ele veio, viu a necessidade de que o Templo fosse totalmente purificado como um prelúdio para o ato final de renovação e salvação divina. Não poderiam as transações obscuras que certamente ocorreram em alguns períodos, como o tempo de Antíoco IV, por meio das quais o Sumo Sacerdócio ia para o

lidades de interpretação para o termo. Ele poderia indicar “comerciantes” (samaritanos) que atuavam no Templo; poderia ser uma referência à idolatria; poderia, ainda, ser uma forma de criticar a obscura atuação daqueles que aspiravam ao sumo sacerdócio. Tal posição, contudo, parece assumir uma datação bastante tardia para o conjunto de Zc 9 – 14 ou, ao menos, para a forma final de Zc 14.

Parecem mais verossímeis as hipóteses de Meyers e Petersen. Este último autor pensa tratar-se de uma referência ao comércio propriamente dito. A situação nova que será criada por YHWH não comportará mais tal atividade na área do Templo. Embora o Novo Testamento esteja cronologicamente distante de Zc, se poderia pensar em uma situação análoga àquela tão fortemente criticada por Jesus quando vai ao Templo (Jo 2). O profeta percebe que tal situação é incompatível com a plena santidade que deverá resplandecer sobre a Casa de YHWH, sobre o povo e sobre todas as coisas em Judá e Jerusalém. A proposta de Meyers, que compreende o termo com sentido metafórico, não é de todo inverossímil e nem exclui necessariamente a hipótese de Petersen. O termo poderia também servir para indicar tudo o que se opõe diretamente ao culto a ser prestado a YHWH. Isto não estaria em desacordo com o conjunto da perícopes, uma vez que o oráculo prevê punição para os que não subirem para celebrar a Festa das Tendias, o que pode ser entendido como uma forma de oposição ao culto de YHWH.

Concluindo, o texto de Zc 14,12-21 possui dois momentos bem delineados: a descrição da praga que se abaterá sobre os povos que guerrearão contra Jerusalém e a nova situação que será estabelecida por Deus. O v. 12 descreve a ação da praga nos corpos dos inimigos; passa-se em seguida para a descrição do tumulto que debelará o combate (v. 13), a espoliação das nações adversárias (v. 14) e a extensão da praga sobre todos os animais (v. 15). Os vv. 16-19 apresentam-se como consequência do que veio antes: os povos vencidos irão sujeitar-se a YHWH e a Ele subirão anualmente para celebrar a Festa das Tendias; do contrário, não garantirão para si a chuva. Na nova ordem estabelecida por YHWH (vv. 20-21), sua santidade resplandecerá sobre todas

maior lance, para aquele que estava preparado para ‘vender’ (como eles teriam visto) os verdadeiros interesses de seu povo, sugerir que o termo ‘comerciante’ era o mais apropriado em ambos os sentidos? Eles mostraram a apostasia cultural dos cananeus, eles mostraram a ganância por ganho dos comerciantes. Não haveria espaço para eles em nenhuma das duas capacidades no Templo na comunidade renovada da era da salvação.”

as dimensões da existência: serão consagrados a Ele os cavalos e as vasilhas das casas. Por fim, o Templo, lugar donde emana a santidade de YHWH, será também purificado. Com relação a este último aspecto, a profecia de Zacarias se alinha com a de Malaquias que, em sua visão escatológica do Dia de YHWH, prevê a purificação do sacerdócio para que o culto seja, novamente, “agradável” a YHWH (Ml 2,17 – 3,5).

Referências bibliográficas

- ACHTEMEIER, E.R. **Nahum–Malachi**. Atlanta, GA: John Knox Press, 1986.
- ADAMS, S.L. **Social and Economic Life in Second Temple Judea**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.
- AITKEN, J.K. Judaic National Identity. In: GRABBE, L.L., LIPSCHITS, O. (orgs.). **Judah between East and West: The Transition from Persian to Greek Rule**. London: T&T Clark, 2011.
- ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos**. Valladolid: Editorial Trotta, 1999. v. 2.
- ALBERTZ, R. יהוה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, col. 659-661. v.1.
- ALLEN, L.C. זכר. In: VANGEMEREN, W.A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1073. v. 1.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Diccionario Bíblico Hebreo-Español**. Madrid: Trotta, 1994.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas I**. São Paulo: Paulus, 1988.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas II**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ANDIÑACH, P.R. Zacarías. In: Farmer, W.R. (org.). **Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI**. Fonasa: Verbo Divino, 1999.
- ARAÚJO, F.H. **O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós: אָמֹס e מִשְׁפָּט no contexto de Am 5,1-17**. Rio de Janeiro, 2025. 94p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- ASURMENDI RUIZ, J.M. Deutero-Zacarías. In: LEVORATTI A.J. **Comentario Bíblico Latinoamericano Antiguo Testamento: Libros proféticos y sapienciales**. Estella: Verbo Divino, 2007. v. 2.
- BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BALCELLS GALLARRETA, J.E. **Household and Family Religion in Persian-period Judah: An Archaeological Approach**. Atlanta: SBL Press, 2017.
- BALDWIN, J.G. **Haggai, Zechariah and Malachi: An Introduction and Commentary**. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 1972.
- BARKER, K.L. Zechariah. In: LONGMAN III, T.; GARLAND, D.E. **The Expositor's Bible Commentary: Daniel–Malachi**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008, p. 721-833.

BARTHÉLEMY, D. **Critique Textuelle de l’Ancien Testament: Ézéchiél, Daniel et les 12 Prophètes**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

BAUMANN, A. לָלֵךְ. In: BOTTERWECK, Gerhard J.; RIGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1990, p. 82-87. v. 6.

BAUTCH, R.J. Isaiah 10 as an Intertext that Informs a Unified Reading of Zechariah 11 (Zech 11:1–3 and 11:4–17). In: BAUTCH, Richard J.; ECK, Joachim; ZAPFF, Burkard M. (orgs.). **Isaiah and the Twelve: Parallels, Similarities and Differences**. Berlin: De Gruyter, 2020, p. 97–116.

BAUTCH, R.J. Zechariah 11 and the Shepherd’s Broken Covenant. BAUTCH, R.J.; KNOPPERS, G.N. (orgs.). **Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles**. Winoka Lake: Eisenbrauns, 2015, p. 255-270.

BELEM, D.F. A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação com os limites de seus respectivos ciclos narrativos: **Estudo Exegético de 2Rs 1–2**. Rio de Janeiro; Petrópolis: PUC-Rio; Vozes, 2023.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BLENKINSOPP, J. Temple and Society in Achaemenid Judah. In: DAVIES, P. R. (org.). **Second Temple Studies: Persian Period**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 22-53.

BODA, M.J. Freeing the Burden of Prophecy: נִשְׁבַּר and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9-14. **Biblica**, v. 87, p. 338-357, 2006.

BODA, M.J. **Haggai, Zechariah**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

BODA, M.J. Reading Zechariah 9–14 with the Law and the Prophets: Sibling Rivalry and Prophetic Crisis. In: GERTZ, J.C.; LEVINSON, B.M.; ROM-SHILONI, D.; SCHMID, K. (orgs.). **The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 985-996.

BODA, M.J. **The Book of Zechariah**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.

BODA, M.J. **Zacarias**. São Paulo: Cultura Cristã, 2023. v. 2.

BODA, M.J., Figuring the Future: The Prophets and Messiah. In: PORTER, S.E. (org.), **The Messiah in the Old and New Testaments**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007 p. 35-74.

BODA, M.J.; FLOYD, M.H. **Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9 – 14**. New York: Sheffield Academic Press, 2003.

BONFIGLIO, R.P. Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography. **Journal of Biblical Literature**, v. 131, p. 507-507, 2012.

BONFIGLIO, R.P. The Lord of Hosts Cares for His Flock: Mapping the Shepherd Metaphor in Second Zechariah. In: VERDE, D.; LABAHN, A. (orgs.). **Networks of Metaphors in the Hebrew Bible**. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020, p. 139-155.

BOWLING A. תִּב. In: HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 566.

- BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C.A. **Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. [s/n]: Snowball Publishing, 2010.
- BUTTERWORTH, M. **Structure and the Book of Zechariah**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- CARPENTER, E. עגג. In: Van GEMEREN, W. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 802. v. 1
- CARTER, C.E. **The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- CHESTER, A. The Concept of Peace in the Old Testament. **Theology**, v. 92, p. 466–481, 1989.
- CLARK, D.J.; HATTON, H.A. **A Handbook on Zechariah**. New York: United Bible Societies, 2002.
- CLEMENTS, R.E. רשע. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan, MI: Eerdmans, 2004, p. 272-286. v.14.
- CLINES, D.J.A. זאָ. In: CLINES, D.J.A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993, p. 373-374. v. 1.
- CLINES, D.J.A. רשע. In: CLINES, D.J.A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993, p. 419-436. v. 1.
- CLINES, D.J.A. בצר I. In: CLINES, D.J.A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995, p. 246-247. v. 2.
- COGGINS, R.; HAN, J.H. **Six Minor Prophets Through the Centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
- COHEN, G.G. רשע. In: HARRIS, R.L., ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K., (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1506-1508.
- COMLEY, A.E. (ed.). **Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautsch**. Oxford, Carendon Press, 1990.
- CONRAD, E.W. **Zechariah**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- CONRAD, J. נבה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan, MI: Eerdmans, 1986, p. 421. v. 9.
- COOK, S.L., The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17 + 13:7-9. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 55, p 453-466, 1993.
- CRÜSEMANN, F. **Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.
- CURTIS, B.G. **Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- DEARMAN, J.A. The Problem of War in the Old Testament: War, Peace, and Justice. **Austin Seminary Bulletin** (Faculty ed.), v. 99, p. 5–14, 1983.

- DEL BARCO, F.X. **Profecia y sintaxis**: El uso de las formas verbales em los Profetas Menores preexilicos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología, Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 2003.
- DELCOR, M.; JENNI, E. זלח. In: JENNI, E; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1985, col. 1142-1149. v. 2.
- DOZEMAN, T.B. **Exodus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- DUNHAM, K.C. Zechariah 11 and the Eschatological Shepherds. **Detroit Baptist Seminary Journal**, v. 23, p. 3-39, 2018.
- EDDS, C. The Law, the Fathers, and the Former Prophets: Zechariah and the Search for Deeper Meaning through Old Testament Inner-Biblical Interpretation. **Puritan Reformed Journal**, v. 13, p. 5-20, 2021.
- EDWARDS, D.R. Dress and Ornamentation. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **Anchor Yale Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 232-238. v. 2.
- EISING, H. זלח. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: Eerdmans, 1980, p. 353. v. 4.
- ELLIGER, K. **Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (orgs.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.
- FEINBERG, C.L. זלח. In: HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antiguo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 102-104.
- FINKELSTEIN, I.; RÖMER, T. **Às origens da Torá**: Novas descobertas arqueológicas, novas perspectivas. Petrópolis: Vozes, 2022.
- FISCHER, B.; WEBER, R. **Biblia Sacra: iuxta vulgatam versionem**. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson. Stuttgart: Bibelgesellschaft; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- FLOYD, M. **Minor Prophets**: Part 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- FLOYD, M.H. Genres and Forms in the Minor Prophets. In: O'BRIEN, J.M. (org.), **The Oxford Handbook of The Minor Prophets**. Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 73-84.
- FLOYD, M.H. **Minor Prophets 2**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- FOSTER, R.L. Shepherds, Sticks, and Social Destabilization: A Fresh Look at Zechariah 11:4-17. **Journal of Biblical Literature**, v. 126, p. 735–753, 2007.
- FOSTER, R.L. **The Theology of the Books of Haggai and Zechariah**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- FRANCISCO, E.F. **Léxico do Antiguo Testamento Interlinear – Hebraico-Português**: Volume 5. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024.

- FREEDMAN, D.N.; O'CONNOR, P., קָנָן. In: BOTTERWECK, G.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1984. col. 646-659. v. 4.
- FUHS, H.F. הֵלֵעַ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G.J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 76-95. v. 9
- GARCÍA, A.D. (trad.). **Obras completas de San Jerónimo**. IIIb: Comentarios a los Profetas Menores. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2003.
- GELERMAN, G. דְּבַר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, p. 325-332.
- GELSTON, A. *et alii* (ed.). **Biblia Hebraica Quinta**. Editione cum apparatu critico novis curis elaborato, v. 13: The Twelve Minor Prophets. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- GERLEMAN, G. שָׂאֵל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, col. 1057-1061. v. 2.
- GESENIUS, W. **Gesenius' Hebrew Grammar**. New York: Dover Publications, 2006.
- GIUNTOLI, F. **Genesi 12 – 50**: introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2013.
- GOLDINGAY, J.; SCALISE, P.J. **Minor Prophets II**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012.
- GÓMEZ PINEDA, L.A. Consecuencias prácticas de la שְׁלוֹמִים; shālôm y su relación con la תְּשֻׁבָה tsēdāqāh justicia hebrea. **Franciscanum**, v. 58, p. 203–222, 2016.
- GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F.S. Vinde, exultemos em YHWH!: o salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Interseções, 2022, p. 201-232.
- GONZALEZ, H. Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period. **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 13, p. 1-43, 2013.
- GONZALEZ, H. Zechariah 9–14 and the Transformations of Judean Royal Ideology during the Early Hellenistic Period. In: PYSCHNY, K.; SCHULZ, S. (orgs.). **Transforming Authority Concepts of Leadership in Prophetic and Chronic Literature**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2021, p. 97-151.
- GRABBE, L.L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Yehud, A History of the Persian Province of Judah**. London: T&T Clark, 2004. v. 1.
- GRAUPNER, A.; FABRY, H.-J. שִׁנְיָהּ šūḥ. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1993, col. 1118-1176. v. 7.
- GRECH, P. Reinterpretazione interprofetica ed escatologia veterotestamentaria. In: GRECH, P. **Ermeneutica e teologia biblica**. Roma: Borla, 1986, p. 5-39.
- GREEVEN, H.; HERMANN, J. εὐχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή. In: KITTEL, G. (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, p. 775-806. v. 2.

- GRISANTI, M.A. בַּהֲלֵי. In: Van GEMEREN, W. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 617-618. v. 1.
- GRYSON, R. (ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- HAMILTON, V.P. אֶחָדָה. In: Van GEMEREN, W. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 341-342. v. 1.
- HANSON, P.D. **The Dawn of Apocalyptic**. Fortress Press: Philadelphia, 1979.
- HARMAN, A.M. עֵבֶר. In: VANGEMEREN, W.A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 315-318. v. 3.
- HARTLE, J.A. The Literary Unity of Zechariah. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 35, p. 145-157, 1992.
- HASEL, G.F. כִּרְתָה. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1984, p. 345. v. 7.
- HERSHBERGER, G.F. Peace and War in the Old Testament. **The Mennonite Quarterly Review**, v. 17, p. 5-22, 1943.
- HILL, A.E. Dating second Zechariah: a linguistic reexamination. **Hebrew Annual Review**, v. 6, p. 105-134, 1982.
- HILL, A.E. **Haggai, Zechariah and Malachi: An Introduction and Commentary**. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2012.
- HILL, A.E., רַבֵּה. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1034. v. 3.
- HOGLUND, K. The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period. In: DAVIES, P. R., HALLIGAN, J. M. (orgs.). **Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, p. 14-18.
- HOLLADAY, W.L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HOLLADAY, W.L. **The Root Sûbh in the Old Testament**. Leiden: Brill, 1958.
- JANOWSK, B.; StUHLMACHER, P., **The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.
- JENNI, E. יוֹם yôm Dia. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 975-1000. v. 1.
- JONKER, L.C. **Defining All-Israel in Chronicles**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- JOÛON, P. **Grammaire de l'Hébreu Biblique**. Roma: Institut Biblique Pontifical, 1923.
- JOÛON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.

KADDARI, M.Z.; RINGGREN, H. נֹסֵף. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G.J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 461-464. v. 9.

KAISER, W.C. **Micah, Nahum, Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi**: The Preacher's Commentary. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2017.

KASWALDER, P.A. **Onomastica Biblica**. Fonti scritte e ricerca archeologica. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002.

KECK, L.E. **The New Interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 733-840. v. 7.

KIM, D.-H. נֹף and the Biblical Hebrew Negative Response. **Vetus Testamentum**, v. 68, p. 402-414, 2018.

KLEIN, G.L. **Zacarias**. São Paulo: Vida Nova, 2025.

KLEIN, G.L. **Zechariah**. Nashville: B&H Publishing Group, 2008.

KLETTER, R.; SILVERMAN, J.M. "Estates" or "forts" in Persian period Yehud?. **Palestine Exploration Quarterly**, v. 153, p. 42-61, 2021.

KLINE, M.G. The Structure of the Book of Zechariah. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 34, p. 179-193, 1991.

KNIERIM, K. זְכַרְיָהּ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, col. 143-147. v. 1.

KNIERIM, R. זְכַרְיָהּ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 755-765. v. 1.

KOCH, K. זְכַרְיָהּ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G.J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980, p. 309-319. v. 4.

KOCH, K. זְכַרְיָהּ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 639-668. v.2.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. זְכַרְיָהּ. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (orgs.). **The Hebrew and Aramaic Lexicon of Old Testament**. New York: E. J. Brill, 1994, p. 209-212. v. 1.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (orgs.). **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden; New York: Brill, 1999 (electronic edition).

KOHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament**. Leiden: Brill, 1995.

KÖNIG, E. **Einleitung in das Alte Testament**: mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments. Bonn: E. Weber, 1893.

KRAELING, E.G.H. The Historical Situation in Zech 9:1-10. **The American Journal of Semitic Languages and Literatures**, v. 41, p. 24-33, 1924.

- KUTSCH, E. Das sog. “Bundesblut” in Ex XXIV 8 und Sach IX 11. **Vetus Testamentum**, v. 23, p. 25-30, 1973.
- LEE, S.Y. **An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10: The Earlier Restoration Expectations of Second Zechariah**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- LIMA, J.M.F.; BELEM, D.F. Julgamento de YHWH contra um pastor: Exegese de Zacarias 13,7-9. **ReBiblica**, v. 5, p. 1-15, 2024.
- LIMA, M.L.C. **Escatologia profética**. A perspectiva de Os 14,2-9. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.
- LIMA, M.L.C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIMA, M.L.C. **Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: PUC; Reflexão, 2012.
- LIMA, M.L.C. O ano do jubileu: elementos bíblicos e sentido teológico. **Coletânea**, v. 24, p. 91-106, 2025.
- LIMA, M.L.C., Doze Profetas ou Livro dos Doze?. **Atualidade Teológica**, v. 11, p. 194-216, 2007.
- LIMA, M.L.C.; OLIVEIRA, S.B.; SIQUEIRA, F.S.; BELÉM, D.F. A intervenção divina e a renovação de Judá-Jerusalém: estudo de Zc 12,1–13,6. **Franciscanum**, v. 66, 2024, p. 1-44.
- LIMA, M.L.C.; VIANA, G.G. Jesus Pastor: A figura do bom pastor de Jo 10, 11-15 e sua relação com o pastor de Zc 13,7-9. **TeoPraxis**, v. 1, p. 134-153, 2021.
- LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- LIVERANI, M. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- LOPASSO, V. Gerusalemme e le nazioni in Zaccaria 14. In: MORRONE, F.; ARABIA, P. (orgs.). **Un popolo in ascolto di Dio per il futuro della nostra terra**. Miscellanea in onore di Giovanni Mazziello. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2021, p. 41-48.
- LOPASSO, V. Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia. **Liber Annuus**, v. 69, p. 177-188, 2019.
- LOURENÇO, J. **Sufrimento e glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo**. Lisboa: Didaskalia, 1996.
- LUX, R. Zechariah in the Book of the Twelve. In: TIEMEYER, L.-S.; WÖHRLE, J. (orgs.), **The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation**. Leiden; Boston: Brill, 2020, p. 238-254.
- MACKAY, J.L. **Haggai, Zechariah & Malachi**. London: Christian Focus, 2003.
- MARTIN-ACHARD, R. ענה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 435-447. v. 2.
- MASON, R. **The Books of Haggai, Zechariah and Malachi**. London: Cambridge University Press, 1977.

MASON, R. The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis. In: BODA, M.J.; FLOYD, M.H.; MASON, R. (orgs.). **Bringing out the Treasure Inner Biblical Allusion in Zechariah 9–14**. London; New York: Sheffield Academic Press, 2003, p. 1-208.

MASON, R. Zechariah 14. In: BODA, M.J.; FLOYD, M.H. (orgs.). *Bringing out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9 – 14*. Sheffield: Academic Press, 2003, p. 175-200.

MASON, R.A. The Relation of Zc 9–14 to Proto-Zechariah. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 88, p. 227-239, 1976.

MCCOMISKEY, T.E. **The Minor Prophets: A Commentary on Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998. v. 3.

MENDENHALL, G.E.; HERION, G.A. Covenant. In: FREEDMAN, D.N. (org.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 1179-1202. v. 1.

MENKEN, M. J. Striking the Shepherd: Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7. **Biblica**, v. 92, p 39-59, 2011.

MERRIL, E. H. **Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary**. Dallas, TX: Biblical Studies Press, 2003.

MERRIL, E.H. *Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary*. Dallas, TX: Biblical Studies Press, 2003.

MERRILL, E.H. זְהַרְיָהּ. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1006-1009. v. 1.

MEYER, L. V. Remnant. In: FREEDMAN, D.N. (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 669-671. v. 5.

MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M. **Zechariah 9–14: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M. **Haggai, Zechariah 1–8**. New York: Doubleday, 1987.

MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M. **Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1993.

MITCHELL, H.G. **A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah**. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

MOSEMAN, R. D. Reading the Two Zechariahs as One. **Review and Expositor**, v. 97, p. 487-498, 2000.

MULDER, M.J. זְהַרְיָהּ. In: BOTTERWECK, G.J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1995, p. 447-457. v. 7.

MÜLLER, H.-P. זְהַרְיָהּ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, p. 419-422. v. 3.

MYERS, J.M. **II Chronicles**. New York: Doubleday, 1965.

- Neo Vulgata bibliorum sacrorum editio.** Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico.** Estella: Editorial Verbo Divino, 2002.
- NICCACCI, A. **The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose.** Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1990.
- NOGALSKI, J.D. **The Book of the Twelve: Micah–Malachi.** Macon: Smyth & Helwys, 2011.
- NOGALSKI, J.D. The Completion of the Book of the Twelve. In: TIEMEYER, L.-S.; WÖHRLE, J. (orgs.). **The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation.** Leiden: Brill, 2020, p. 65-89.
- O'CONNELL, R. H., שרָק. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 251. v. 4.
- O'KENNEDY, D.F. The Shepherd Imagery in Zechariah 9–14. **Old Testament Essays**, v. 22, p. 404421, 2009.
- OLLENBURGER, B. C. The Book of Zechariah: Introduction, Commentary, and Reflections. In: KECK, L. E. **The New Interpreter's Bible.** Nashville: Abingdon Press Publisher, 1996, p. 733-840. v. 7.
- OSWALT, J.N. פָּרָשׁ. In: HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 702.
- OTTOSSON, M. גָּבַל. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Michigan: Eerdmans Publishing, 1975, p. 361-366. v. 2.
- OTZEN, B. **Studien über Deuteriosacharja.** Copenhagen: Prostant apud Munksgaard, 1964.
- PATTERSON, R.D.; HILL, A.E. Minor Prophets, Hosea–Malachi. In: COMFORT, P.W. (ed.). **Cornerstone Biblical Commentary.** Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2008, p. 519-608. v. 10.
- PAUL, S.M. A Technical Expression from Archery in Zechariah IX 13a. **Vetus Testamentum**, v. 39, p. 495-497, 1989.
- PERSON, R.F. **Second Zechariah and the Deuteronomic School.** Leiden: Brill, 1993.
- PESIKTA RABBATI: https://www.sefaria.org/Pesikta_Rabbati?tab=contents (consultado em 23/10/2025, às 12:17).
- PETERSEN, D.L. **Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary.** Kentucky: John Knox Press, 1995.
- PETTERSON, A.R. **Haggai, Zechariah and Malachi.** Downers Grove: InterVasity Press, 2015.
- PREUSS, H.D. נָגַף. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 210-213. v. 9.

- PRITCHARD, J.B. (ed.). **The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi**. Bologna: Dehoniane, 1993. v. 2.
- REDDITT, P.L. **Haggai, Zechariah, Malachi**. London: Marshall Pickering; Eerdmans, 1995.
- REDDITT, P.L. The Two Shepherds in Zechariah 11:4-17. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 55, p. 676–686, 1993.
- REDDITT, P.L. **Zechariah 9-14**. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- REITERER, F. זְכַרְיָהּ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G.J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 447-460. v. 14.
- REVENTLOW, H. G. **Aggeo, Zaccaria, Malachia**: traduzione e commento. Brescia: Paideia, 2010.
- REVENTLOW, H.G. **Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- RINGGREN, H. זְכַרְיָהּ. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, p. 438-439. v. 2.
- RINGGREN, H. יֵשׁוּעַ. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990, p. 430. v. 6.
- RINGGREN. רִוְעָה. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 412-415. v. 13.
- ROBERTS, J.J.M. The End of the War in the Zion Tradition: the Imperialistic Background of an Old Testament Vision of World Wide Peace. **Horizons in Biblical Theology**, v. 26, p. 2-22, 2004.
- ROGERSON, J.W. **Zechariah**. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003.
- SACHI, P. **Sagrado/Profano**: Impuro/Puro na Bíblia e nos arredores. Aparecida: Editora Santuário, 2011.
- SCHAEFER, K.R. Zechariah 14: A Study in Allusion. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 57, p. 66-91, 1995.
- SCHELLENBERG, A.F. One in the Bond of War: The Unity of Deutero-Zechariah. **Didaskalia**, v. 31, p. 101-115, 2001.
- SCHENKER, A. *et al.* **Biblia Hebraica Quinta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, [s.d.]. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 10.
- SCHNACKENBURG, R. **Il Vangelo di Giovanni**: parte seconda. Brescia: Paideia, 1977.
- SCHOTT, M. **Sacharja 9–14**. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

SCHREINER, J. עורר. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986, p. 571. v. 10.

SEUFERT, M. Zechariah 11: Allusions and the Messiah. **The Westminster Theological Journal**, v. 82, p. 217-40, 2020.

SHEA, W.H. The Seleucids as Cedars, and the Maccabees, Messiah, and Herodians as the Shepherds in Zechariah 11. In: PRÖBSTLE, M. (org.). **“For You Have Strengthened Me”**: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of his Sixty-Fifth Birthday. St Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007, p. 141–163.

SIMIAN-YOFRE, H. **Sofferenza dell’uomo e silenzio di Dio nell’Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico**. Roma: Città Nuova, 2005.

SMITH, R. L. **Micah-Malachi**. Texas: Word Books Publisher, 1998.

SOGGIN, J.A. **Storia d’Israele**: Introduzione alla storia d’Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà. Brescia: Paideia, 2002.

StÄHLI, H.-P. חנה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 740-744. v. 1.

StAMM, J. J. פדף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, col. 496-515. v. 2.

StEAD, M.R. **Haggai, Zechariah, and Malachi**: Return and Restoration. London: T&T Clark, 2022.

StEAD, M.R. The Three Shepherds: Reading Zechariah 11 in the Light of Jeremiah. In: GRANT, J.A.; LO, A.; WENHAM, G.J. (orgs.). **A God of Faithfulness**: Essays in Honour of J. Gordon McConville on his 60th birthday. New York: T. & T. Clark International, 2011, p. 149–165.

StENDEBACH, F.J. עין אדם. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 39. v. 11.

StERN, E. The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period. In: DAVIES, W.D.; FINKELSTEIN, L. (orgs.). **The Cambridge History of Judaism**: Introduction; The Persian Period. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 70-87. v. 1.

StERN, E. The Religious Revolution in Persian Period Judah. In: LIPSCHITS, O.; OEMING, M. (orgs.) **Judah and the Judeans in the Persian Period**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 199-206.

StOEBE, H.J. חנה חנן. Ser compassivo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 815-829. v. 1.

StOEBE, H.J. חנה. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 957. v. 4.

StOLZ, F. גשע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, col. 769-774.

StUHLMUELLER, C. **Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah.** Grand Rapids, MI; Edinburgh: Eerdmans; Handsel Press, 1988.

SUKKAH: <https://www.sefaria.org/Sukkah?tab=contents> (consultado em 23/10/2025, às 12:15).

SWEENEY, M.A. **The Twelve Prophets:** Micah, Nahum, Habbakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000. v. 2.

TARAZI, P.N. Israel and the Nations (according to Zechariah 14). In: **St. Vladimir's Theological Quarterly**, v. 38, p. 181-192, 1994.

TERBLANCHE, M.D. An Abundance of Living Waters. The Intertextual Relationship Between Zechariah 14 and Ezekiel 47:1-12. **Old Testament Essays**, v. 17, p. 120-129, 2004.

TILLY, M.; ZWICKEL, W. **A história religiosa de Israel:** desde a pré-história até os primórdios do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2020.

TSEVAT, H. בָּהֶן. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, p. 70. v. 2.

ULRICH, D.R. Two Offices, Four Officers, or one Sordid Event in Zechariah 12:10-14?. **Westminster Theological Journal**, v. 72, p. 251-265, 2010.

UNGER, M.F. **Zechariah: Prophet of Messiah's Glory.** Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.

VAN DAM, C. נבִּיא. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 105-106. v. 3.

VAN DER WALT, C. Peace is not the Absence of War but the Presence of a Relationship Founded by God - שְׁלוֹמִים (shalom) in Isaiah and Micah. **In die Skriflig**, v. 55, p. 1-8, 2021.

VAN DER WOUDE, A. אֶבְרָהָם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento.** Madrid: Cristiandad, 1985, col. 627-639. v. 2.

VETTER, D. רֵאָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Theological Lexicon of the Old Testament.** Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, col. 1176-1183.

WAGNER, S. קִבְּשׁ. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.** Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1984, col. 54-60. v. 4.

WAKELY, R. גְּבַר. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 781-790. v. 3.

WALKER, L.L. אֶרְבָּא. In: Van GEMEREN, W. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 497-498. v. 1.

WALTER, D.M.; GREENBERG, G. **The Syriac Peshitta Bible with English Translation: The Book of the Twelve Minor Prophets.** Piscataway: Gorgias Press, 2012.

- WALTKE, B.K.; O'CONNOR, M.P. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WAY, K.C. Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics. **Journal of Biblical Literature**, v. 129, p. 105–114, 2010.
- WEBER, C.P. הָמָהּ. In: HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 361.
- WEINBERG, J. **The Citizen-Temple Community**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- WEINFELD, M. בְּרִית. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1973, col. 781-808. v. 1.
- WESTERMANN, C. Peace (shalom) in the Old Testament. In: YODER, P.B.; SWARTLEY, W.M. (orgs.). **The Meaning of Peace: Biblical Studies**. Louisville, Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1992, p. 16-48.
- WESTERMANN, C. **Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament**. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1991.
- WESTERMANN, C. The Way of Promise Through the Old Testament. In: ANDERSON, B.W. (org.). **The Old Testament and Christian Faith**. London: SCM Press, 1964, p. 200-224.
- WESTERMANN, C. גִּיל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 591-596. v. 1.
- WHITE, W. מִוֶּן II. In: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1432.
- WILLI-PLEIN, I. **Haggai, Sacharja, Maleachi**. Zürich: Theologischer Verlag, 2007.
- WILSON, G.H. יֵשׁב. In: VANGEMEREN, W. A., **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 549-550. v. 2.
- WOLF, H. הָקָר. In: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B.K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 322.
- WOLFF, H. W. **Hosea**. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- WOLTERS, A. Book of Zechariah. In: BODA, M.J.; MCCONVILLE, J.G. (orgs.). **Dictionary of the Old Testament Prophets**. Downers Grove, IL; Nottingham: IVP Academic; Inter-Varsity Press, 2012, p. 889-899.
- WRIGHT, J.W. Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles. In: LIPSCHITS, O., OEMING, M. (orgs.). **Judah and the Judeans: in the Persian period**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 67-89.
- ZIEGLER, J. (org). **Duodecim Prophetæ**. Vol. XIII. *Vetus Testamentum Graecum*. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

ZOBEL, H.-J. מְטָר. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G.J. (orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 250-265. v. 8.

ZUBER, K.D. Zacarias 9.9-10: Alegrem-se, seu rei está vindo. In: RYDELNIK, M.; BLUM, E. **Manual de Profecia Messiânica**: Estudos e exposições sobre o Messias no Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2024, p. 1355-1365.

Em sua desafiadora complexidade e ampla dimensão escatológica, os capítulos da segunda parte do livro de Zacarias (Zc 9 – 14) atraem os leitores tanto mais enquanto exigem uma busca acurada de compreensão de seus enunciados. Localizando-se no período do Segundo Templo, tais capítulos descortinam algo do que é a teologia e a religiosidade do Israel desta época. Dão-nos a conhecer, assim, aspectos importantes de um período por vezes bastante obscuro da história e do pensamento do povo do Antigo Testamento.

Por outro lado, a relevância de sua mensagem, não poucas vezes evocada no Novo Testamento, particularmente nos evangelhos e no Apocalipse, suscita especial interesse. A força de suas palavras, que têm seu centro na presença de Deus na história humana e seu necessário reflexo na reconstrução da vida social, é capaz de interpelar ainda hoje os que se dedicam a ler e aprofundar seus textos.

LETRACAPITAL

PPG
TEOLOGIA
PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-259-7



9 786552 152259 7