UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

TELMO JOSÉ AMARAL DE FIGUEIREDO

Um nome que faz toda diferença: análise literária de Gênesis 32,23-33

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2016

TELMO JOSÉ AMARAL DE FIGUEIREDO

Um nome que faz toda diferença: análise literária de Gênesis 32,23-33

VERSÃO CORRIGIDA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio

São Paulo

2016

FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. **Um nome que faz toda diferença**: análise literária de Gênesis 32,23-33. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Dedico este trabalho, primeiramente, à minha querida mãe, *Maria Aparecida Amaral de Figueiredo*, por sempre ter-me apoiado e desejado o bem. Outra pessoa fundamental para que eu tivesse obtido sucesso em meus estudos foi a minha querida tia *Sumie Matai de Figueiredo*, que me acolheu em sua própria residência. Dedico esse estudo, também, a uma pessoa que muito me inspirou e incentivou a intraprender esse caminho, refiro-me ao Prof. Dr. *Carlos Daghljan (in memoriam)*. E, finalmente, ao clero de minha Diocese de Jales (SP) e ao povo de Deus daquela região que sempre acreditou na força do Bem e do Amor.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio, meu querido orientador, que sempre me motivou, vigiou pela minha perseverança e dedicação a esta tese.

Aos meus bispos D. Luiz Demétrio Valentini (emérito) e D. José Reginaldo Andrietta, por terem confiado em mim e permitido afastar-me de minhas funções na diocese de Jales (SP) para poder consagrar-me a este estudo.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização desse trabalho de pesquisa, que foi fundamental para o meu amadurecimento como professor e estudioso de literatura bíblica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) que me concedeu uma valiosa e necessária bolsa de estudos para que eu pudesse consagrar-me totalmente aos estudos e pesquisas.

Pouco a Leste do Jordão,
Registram os Evangelistas,
Um Ginasta e um Anjo
Lutaram longa e violentamente –

Até que a manhã tocou a montanha –
E Jacó, cada vez mais forte,
O Anjo pediu permissão
Para o Desjejum – e voltar –

Assim não, disse o astuto Jacó!
“Não o deixarei ir
A menos que me abençoe” – Estrangeiro!
E este aquieceu –

A luz volteou os velos de prata
Além das colinas de “Peniel”,
E o aturdido Ginasta
Descobriu que derrotara a Deus!

(DICKINSON, Emily, s/d)
(Trad.: Carlos Daghlían)

RESUMO

FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. **Um nome que faz toda diferença**: análise literária de Gênesis 32,23-33. 2016. 190 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Esta tese tem por objetivo analisar a perícope de Gênesis 32,23-33 que constitui um dos elementos estruturantes do conhecido “ciclo de Jacó” que integra a história dos patriarcas de Israel na Bíblia Hebraica. Jacó é tomado como um dos principais ancestrais do povo judeu, não obstante sua tradição, em alguns períodos da história, ter ficado em plano inferior àquela de Moisés, por exemplo. Em Jacó convergem as esperanças de uma parte da nação que não se vê contemplada pela religião oficial que administra um culto a YHWH distante da realidade vivida pelas famílias tribais, que habitam no interior, em pequenos vilarejos e no campo. O nome dado a Jacó, em meio a uma luta, é significativo e revelador. Afinal, ele não é, nem de longe, a figura perfeita, ideal que as tradições religiosas dominantes exigiam para alguém ser considerado um “verdadeiro israelita” temente ao Senhor. Sua liderança e dignidade chegam, mesmo, a ser questionadas pelo profetismo. Não obstante tudo isso, é sua pessoa que encarnará, através de um nome recebido do próprio ser divino, os destinos de Israel. Personagem e indivíduo se mesclam propositalmente no epônimo “Israel”, a fim de revelar a verdadeira vocação daquele povo.

Palavras-chave: Jacó. Israel. Mudança de nome. Onomástica bíblica.

ABSTRACT

FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. **A name that makes all the difference**: literary analysis of Genesis 32: 23-33. 2016. 190 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This thesis aims to analyze the pericope of Genesis 32,23-33 which constitutes one of the structuring elements of the well-known "Jacob cycle" that integrates the history of the patriarchs of Israel in the Hebrew Bible. Jacob is taken as one of the chief ancestors of the Jewish people, in spite of his tradition, at some periods in history, to have remained lower than that of Moses, for example. In Jacob converge the hopes of a part of the nation that is not seen contemplated by the official religion that administers a cult to YHWH far from the reality lived by the tribal families, that inhabit in the countryside, in small villages and in the field. The name given to Jacob in the midst of a struggle is significant and revealing. After all, he is by no means the perfect, ideal figure that prevailing religious traditions demanded for someone to be considered a "true Israelite" who feared the Lord. His leadership and dignity even come to be questioned by prophetism. Notwithstanding all this, it is his person who incarnates, through a name received from his own divine being, the destinies of Israel. Character and individual deliberately merge into the eponymous "Israel" in order to reveal the true vocation of that people.

Keywords: Jacob. Israel. Name change. Biblical Onomastics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Antes da Era Comum = a.C.
BH	Bíblia Hebraica
BJ	Bíblia de Jerusalém (cf. bibliografia)
c.	Coluna
Cf. / cf.	Confira / conferir
EC	Era Comum = d.C.
Ed.	Editor / Editado por
gr.	grego
heb.:	Hebraico
n.	Nota de rodapé
Org.	Organizado por / Organizador / Organização
p.	Página
p. ex.	Por exemplo
séc.	Século
Trad. / trad.	Tradução ou tradutor
t.	Tomo
v.	Versículo (da Bíblia) ou Volume (nas citações bibliográficas)
vv.	Versículos (da Bíblia)

LISTA DE ABREVIATURAS DOS LIVROS BÍBLICOS¹

Ab	Abdias
Ag	Ageu
Am	Amós
Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
Br	Baruc
Cl	Colossenses
1Cor	1ª Coríntios
2Cor	2ª Coríntios
1Cr	1º Crônicas
2Cr	2º Crônicas
Ct	Cântico dos Cânticos
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ecl	Eclesiastes = Qohélet
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efésios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Fl	Filipenses
Fm	Filêmon
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hab	Habacuc
Hb	Hebreus
Is	Isaías
Jd	Judas
Jl	Joel
Jn	Jonas
Jó	Jó
Jo	Evangelho segundo João
1Jo	1ª João
2Jo	2ª João
3Jo	3ª João
Jr	Jeremias
Js	Josué
Jt	Judite
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lm	Lamentações

¹ As abreviações seguem o sistema proposto pela Bíblia de Jerusalém (cf. bibliografia) que é um dos mais empregados em estudos bíblicos. A disposição segue a ordem alfabética para facilitar a busca.

Lv	Levítico
Mc	Evangelho segundo Marcos
1Mc	1º Macabeus
2Mc	2º Macabeus
Ml	Malaquias
Mq	Miqueias
Mt	Evangelho segundo Mateus
Na	Naum
Ne	Neemias
Nm	Números
Os	Oseias
1Pd	1ª Pedro
2Pd	2ª Pedro
Pr	Provérbios
Rm	Romanos
1Rs	1º Reis
2Rs	2º Reis
Rt	Rute
Sb	Sabedoria
Sf	Sofonias
Sl	Salmos
1Sm	1º Samuel
2Sm	2º Samuel
Tb	Tobias
Tg	Tiago
1Tm	1ª Timóteo
2Tm	2ª Timóteo
1Ts	1ª Tessalonicenses
2Ts	2ª Tessalonicenses
Tt	Tito
Zc	Zacarias

TRANSLITERAÇÃO DOS CARACTERES HEBRAICOS²

Letras (consoantes)	Nome	Transliteração
א	ʾalef	ʾ
ב	bêt (sem daguesh) ³	<u>b</u>
בּ	bêt (com daguesh)	b
ג	guimel (sem daguesh)	<u>g</u>
גּ	guimel (com daguesh)	g
ד	dalet (sem daguesh)	<u>d</u>
דּ	dalet (com daguesh)	d
ה	hê	h
ו	waw	w
ז	zayin	z
ח	ḥet	<u>h</u>
ט	ṭet	<u>t</u>
י	yod	y
כ / ך (forma final)	kaf (sem daguesh)	<u>k</u>
כּ	kaf (com daguesh)	k
ל	lamed	l
מ / ם (forma final)	mem	m
נ / ן (forma final)	nun	n
ס	samekh	s
ע	ʿayin	ʿ
פ	pê (sem daguesh)	<u>p</u>
פּ / ף (forma final)	pê (com daguesh)	p

² O esquema de transliteração e banco de dados foi desenvolvido por Matthew Anstey para uso em BibleWorks. Este banco de dados baseou-se na base de dados eletrônica CCAT Michigan-C Claremont-Westminster. Ela foi usada livremente com a permissão da Sociedade Bíblica Alemã. O BibleWorks é um programa (*software*) para exegese bíblica e pesquisas neste campo. É um produto da BibleWorks, LLC, de Norfolk (VA) nos Estados Unidos da América.

³ Os massoretas empregavam um ponto ou pequeno sinal dentro de letra, denominado *daguesh*, para indicar: a) que a consoante em questão pode ser geminada (duplicada), neste caso o daguesh é *forte*; b) no caso das letras ambíguas do grupo ח כ פ נ ב, aquela com o ponto é a oclusiva (chamado de *daguesh lene*), a que carece de ponto é a fricativa; c) que um ה final não deve ser considerado como vogal, mas como consoante com significado morfológico (esse tipo de *hê* final é denominado de *mappîq* (cf. LAMBDIN, 2003, p. 28-29).

צ / ץ (forma final)	tsadê	ṣ
ק	qof	q
ר	resh	r
ש	sin	ś
שׁ	shin	š
ת	taw (sem daguesh)	ṭ
תּ	taw (com daguesh)	t
Letras (vogais e semivogais)	Nome	Transliteração
אֲ	shewá (audível)	ə
אָ	shewá (mudo)	
אִ	pataḥ	a
אֵ	pataḥ furtivo ⁴	a
אֵי	ḥaṭef-pataḥ	ǎ
אֶ	qamets	ā
אֶי	qamets com final vocálico (ou qamets hê)	ā ^h
אִי	segol	e
אֵי	segol com final vocálico (ou segol hê)	e ^h
אִי	segol formando ditongo (segol yod)	e ^y
אֵי	ḥaṭef-segol	ě
אֶי	tserê	ē
אֶי	tserê yod (ditongo)	ê
אֶי	tserê com final vocálico (tserê hê)	ē ^h
אִי	hiriq breve	i
אִי	hiriq longa	ī
אִי	hiriq yod (ou hiriq Male = completo)	î
אֶי	qamets ḥaṭuf ⁵	o
אֶי	ḥaṭef-qamets	ō

⁴ A transliteração ocorre acima da linha, diferenciando da vogal pataḥ.

⁵ Pode haver uma confusão quando se lê um texto hebraico não transliterado, porque ambas vogais: *qamets* e *qamets ḥaṭuf* são morfologicamente iguais! A regra geral indica que se lê “o”, portanto *qamets ḥaṭuf*, em uma sílaba fechada e não acentuada. Uma sílaba fechada, normalmente termina em shewá, p. ex.: שְׁמִרָה (lê-se: *šomrî*). Em algumas partes, onde pode haver confusão, usa-se o *méteg* um traço vertical curto colocado debaixo de uma consoante e à esquerda do sinal vocálico se houver. Quando há o *méteg*, então se lê com “a”.

ח	holem	ō
הח	holem hê	ō ^h
ו	holem waw	ô
ץ	qibbuts breve	u
צ	qibbuts longo	ū
ך	shureq	û
	Outros	
Letras (consoantes)	Nome	Transliteração
ש (sem pontuação – caso raro, p. ex.: Gn 30,18)	sin / shin	<u>s</u>
ט	méteg ⁶	
Acento indicando sílaba tônica		´

⁶ Cf. a nota anterior.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1 A QUE SERVE O NOME? – ONOMÁSTICA E LITERATURA	06
1. O NOME PRÓPRIO	06
1.1. <i>O que é o nome próprio</i>	10
1.2. A que serve o nome próprio	13
1.3. Noções semânticas básicas sobre o nome próprio	15
2. DIFERENTES ABORDAGENS DO NOME PRÓPRIO	18
2.1. Semiótica	18
2.2. Psicanálise	24
3. O NOME PRÓPRIO NA LITERATURA	25
3.1. Nomes que revelam a qualidade dos personagens	26
3.2. Nomes que indicam o local da ação	26
3.3. Nomes sugestivos do tempo da ação	26
3.4. Nomes que exercem um papel na estrutura da obra	26
3.5. Nomes que ressaltam as associações sinestésicas	29
4. UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO NOME PRÓPRIO	40
4.1. As funções dos nomes de pessoas	41
4.2. Nome próprio como um código social	45
4.3. Poder e simbologia dos nomes próprios	46
 2 NOMES PRÓPRIOS NO ORIENTE MÉDIO ANTIGO E NA BÍBLIA HEBRAICA	 51
1. O NOME PRÓPRIO EM CIVILIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS A ISRAEL	51
1.1. Mesopotâmia	51
1.2. Egito	60
1.3. Grécia e Roma	63
2. ONOMÁSTICA BÍBLICA	65
2.1. O nome próprio na cultura hebraica	65
2.2. Circunstâncias que determinam a nomeação das pessoas	70
2.2.1. Circunstâncias particulares do nascimento	70
2.2.2. Circunstâncias externas, contemporâneas ao nascimento e simbolismo	71

2.2.3. Influência da aparência física da criança	72
2.2.4. Nomes de animais	72
2.2.5. Nomes de plantas	73
2.2.6. Nomes teofóricos	73
2.2.7. Outros fatores determinantes na escolha do nome	79
2.3. A mudança de nome na Bíblia Hebraica	80
2.3.1. Alterações de nomes impostas por um senhor	80
2.3.2. Alterações de nomes impostas por uma intervenção divina	81
2.3.3. Alteração de nome realizada pela própria pessoa	82
3. ETIOLOGIAS BÍBLICAS	83
3 GÊNESIS 32,23-33: VISITANDO O TEXTO E A SUA INTERTEXTUALIDADE	87
1. O TEXTO EM SI	87
2. ALGUMAS NOTAS DE CRÍTICA TEXTUAL	88
3. CONTEXTOS DA PERÍCOPE	91
4. A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO E O CICLO DA HISTÓRIA DE JACÓ	101
5. DELIMITAÇÃO E ESTRUTURA	124
4 MUDAR DE NOME PARA QUÊ?	132
1. PARALELISMOS INTERNOS À BÍBLIA	132
2. ASPECTOS INTERNOS À PERÍCOPE	138
3. COMO FOI INTERPRETADA A MUDANÇA DE NOME DE JACÓ	142
4. O QUE SIGNIFICA ISRAEL	150
CONCLUSÃO	189
BIBLIOGRAFIA	196

INTRODUÇÃO

A Bíblia Hebraica (doravante, BH) é literatura, enquanto possuidora dos traços característicos de toda obra literária, pois ela é “o resultado de uma *criação* por parte de seu autor e, na intenção deste, está destinada a durar ... é *desinteressada*, quer dizer, de eficácia não prática (embora possa haver uma de outro tipo: educação, e satisfação do sentido estético, difusão de ideias e experiências etc.) ... é de *natureza estética*, quer dizer, um de seus objetivos fundamentais é proporcionar ao destinatário prazeres de tipo espiritual” (TOSAUS ABADÍA, 2000, p. 18-19, grifos nossos).

Entre nós, aqui no Brasil, ainda são poucos os estudiosos que se dedicam a esse tipo de abordagem da BH como verdadeira literatura. Inclusive, são pouquíssimas as faculdades de letras que possuem departamentos específicos para esse tipo de literatura ou que permitem e possuem mestres capacitados para tal tarefa. Como reconhece ALTER (1998, p. 12):

A ausência geral deste discurso crítico sobre a Bíblia Hebraica é mais desconcertante ainda quando nos lembramos de que as obras-primas da Antiguidade grega e latina usufruíam, nas décadas recentes, de uma análise crítica abundante e perspicaz, de modo que aprendemos a perceber sutilezas da forma lírica tanto em Teócrito quanto em Marvell, complexidade e estratégia narrativa tanto em Homero ou Virgílio quanto em Flaubert.

O motivo para tal, é que “a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, tanto por cristãos quanto por judeus, a fonte unitária e primária da verdade de revelação divina” (ALTER, 1998, p. 16). Contudo, a Bíblia não perde em nada com esse tipo de análise crítica, antes “[...] a visão religiosa da Bíblia ganha profundidade e sutileza exatamente pelo fato de ser transmitida através dos meios mais sofisticados da prosa ficcional” (ALTER, 1998, p. 22).

Ao servir-me da análise narrativa para estudar Gn 32,23-33 que trata da mudança de nome de um dos principais patriarcas de Israel, como resultado de um inusitado encontro noturno que Jacó vivencia, pretendo aplicar esse discurso crítico.

Este personagem, denominado Israel – seu novo nome – é o antecessor epônimo que fornece motivos de identificação para o seu próprio povo.

Pois bem, o “modo de narrar não é indiferente ao sentido que se produz e ao seu efeito” (SKA; SONNET; WÉNIN, 1999, p. 7). Aliás, a análise narrativa leva em consideração a distinção que se deve fazer entre história narrada, de uma parte, e a narração, de outra. Aqui, por narração, entende-se a narração concreta que é feita dessa história. O narrador, a “voz” do texto, tem aqui um papel fundamental. Portanto, a narrativa é o “veículo de uma comunicação entre um emissor (o narrador) e um receptor (o leitor), e um dos objetivos principais da leitura é estudar a ‘estratégia narrativa’, isto é, as modalidades concretas de que o narrador faz uso na narrativa para se comunicar com o destinatário e apresentar-lhe seu mundo de valores e suas convicções” (SKA; SONNET; WÉNIN, 1999, p. 7).

Este estudo se dedicará, justamente, a essa tarefa, ou seja, levantar concretamente na narrativa de Gênesis 32,23-33 os elementos que foram utilizados na construção literária desse texto, em vista de identificar sua intenção última e suas consequências para a interpretação do mesmo. A análise de textos do Gênesis, sob o ponto de vista da narratologia, permitirá trabalhar os elementos históricos e culturais específicos, que resultarão desse levantamento. Será muito útil, nesse ponto, o confronto com a história e literatura de Israel e dos povos vizinhos, bem como com os aspectos culturais da época. Dever-se-á estabelecer, então, um diálogo multidisciplinar a fim de permitir a descoberta daquilo que é específico no pensamento hebraico e constitui a elaboração própria de sua identidade cultural expressa no texto em análise.

Para concretizarmos o objetivo de “levantar o véu” que recobre um nome tão fundamental na literatura, cultura e história bíblica, como é “Yiśrāʾēl”, procederemos da seguinte forma.

No primeiro capítulo, nos dedicaremos a identificar e esclarecer o que se entende por nome próprio, qual é a sua finalidade nas línguas e culturas. Passearemos brevemente pela semiótica e psicanálise que nos podem ajudar um pouco na elucidação dessa função presente em todas as culturas e etnias. Em seguida, será o momento de nos focarmos mais no uso que a literatura faz de nomes próprios pessoais. Poderemos constatar a incrível variedade de tarefas a eles atribuídas: revelando a

qualidade das personagens, indicando o local onde transcorre a ação, sugerindo o tempo da ação, exercendo um papel na estrutura da obra literária e, por último, servindo para associações sinestésicas que produzem um efeito especial na obra. Fechando o capítulo, nos dedicaremos à análise antropológica do nome próprio, interrogando-nos sobre as funções dos nomes de pessoas, o nome próprio como um código social e a simbologia dos nomes próprios.

O segundo capítulo será consagrado a estudar como os nomes próprios são utilizados no Oriente Médio Antigo e na própria BH. Começaremos abordando as civilizações contemporâneas a Israel, ou seja, a Mesopotâmia, o Egito, a Grécia e Roma. Em seguida, entraremos no universo da cultura bíblica, tratando de como as circunstâncias determinam a nomeação das pessoas na cultura hebraica e analisando cada uma delas. Um item será dedicado à questão da mudança de nomes na BH, uma vez que este é o tema central deste nosso estudo. Concluindo o capítulo, exploraremos algo sobre as etiologias bíblicas, ou seja, as glosas que são incluídas nos textos a fim de fornecer uma explicação para um determinado nome de pessoa ou local.

Com o terceiro capítulo, iniciamos a abordagem propriamente dita de nossa perícope (Gn 32,23-33). Primeiramente, nos deparando com o texto hebraico completo da mesma, seguido por algumas notas e observações de crítica textual, que procura identificar possíveis problemas presentes nos manuscritos bíblicos que serviram como base para o estabelecimento do texto hebraico que possuímos atualmente em nossas mãos. Após essa análise mais técnica, partimos para contextualizar a nossa perícope, o que é fundamental quando se trata de um texto literário inserido em meio a uma obra completa e, nesta, inserido em um determinado bloco literário que, neste caso, é o denominado ciclo de Jacó. Pensei que se fizesse necessário abordar, nem que fosse de modo resumido, o processo de formação do Pentateuco/Torá e, no interior deste, a evolução do ciclo de Jacó. Afinal, a formação do Pentateuco determinou o modo como as unidades literárias foram dispostas em seu interior e a articulação delas entre si. Finalmente, o capítulo chega ao seu final com a delimitação da perícope, agora o nosso olhar começa a tornar-se cada vez mais focado em Gn 32,23-33, e um estudo sobre a sua estrutura.

O quarto e último capítulo de nosso estudo é totalmente consagrado ao fenômeno da mudança de nome de Jacó para Israel. Para isso, parte-se de paralelismos com os quais a nossa perícope se defronta na BH. Em seguida, faz-se uma análise mais detalhada de cada elemento que compõe a perícope; para, na sequência, abordarmos como se deu a interpretação da mudança de nome de Jacó na literatura bíblica, rabínica e por parte dos pesquisadores modernos. Então, chegamos, por fim, à análise que concentra o núcleo deste nosso estudo, o significado de “Israel”.

Gostaria de chamar a atenção para algumas particularidades metodológicas que adotei na composição deste estudo.

Primeiramente, a tradução dos textos bíblicos citados é tomada da *Bíblia de Jerusalém* a não ser quando indicado diversamente. Os textos mais diretamente relacionados à perícope, que é o objeto central da pesquisa, foram sempre traduzidos por mim mesmo. Enquanto que, para os demais textos servi-me da mencionada versão bíblica em português ou de alguma outra mais literal, a qual vem também indicada.

Por uma questão de uniformização e praticidade, adotei os nomes próprios de pessoas, localidades e povoações empregados pela mesma *Bíblia de Jerusalém*. Obviamente, esses nomes diferem, algumas vezes, em muito, do termo original hebraico. Por esse motivo, quando o nome mencionado requer uma proximidade com o original hebraico, o mesmo é mencionado em parêntesis.

As citações diretas do hebraico são feitas em duas formas: usando os caracteres aramaicos quadrados como estamos habituados a encontrar nas edições da BH e nas obras afins, ou então, a transliteração do texto hebraico seguindo um dos sistemas mais aceitos e utilizados internacionalmente, que está explicado no item “Transliteração dos Caracteres Hebraicos”, que se encontra antes desta introdução. Devido a uma questão de acessibilidade a um maior público, preferi empregar mais o texto hebraico transliterado.

Na bibliografia, preferi seguir o método de citar o nome dos autores o mais completo possível. Afinal, é uma forma de tornar mais conhecidos e acessíveis os estudiosos neste campo de pesquisa. Sem falar que, diferentemente da Europa e dos Estados Unidos da América, em nosso país as pessoas são tratadas mais comumente pelo nome e não pelo(s) sobrenome(s).

Antes de concluir esta breve introdução, penso ser oportuno fazer recurso a um providencial poema que, em muito, auxilia-nos a antecipar o fruto essencial deste nosso estudo.

Refiro-me a um poema de Nelly Sachs, escritora judia radicada na Suécia, nascida em Berlim, na Alemanha, aos 10 de dezembro de 1891 e falecida em Estocolmo, Suécia, aos 12 de maio de 1970. “As suas experiências resultantes da ascensão do nazismo na Segunda Guerra Mundial na Europa transformam-na em porta-voz pungente para a tristeza e anseios de seus companheiros judeus” (NELLY SACHS, 2016). Além, é claro, de tê-la forçado a emigrar para a Suécia, onde foi acolhida e constituiu uma forte amizade com a afamada escritora Selma Lagerlöf. Recebeu o Nobel de Literatura de 1966, juntamente com Shmuel Yosef Agnon.

JACOB
Nelly Sachs¹

Ó ISRAEL,
fruto primeiro na luta auroral
onde todo o parto está escrito
com sangue no crepúsculo.
Oh a faca afiada do grito do galo
cravada no coração da humanidade,
Oh a ferida entre noite e dia
que é a nossa morada!

Pré-lutador,
na carne puérpera dos astros
no luto da ronda noturna
donde chora um canto de pássaro.

Ó Israel,
que finalmente pariste pra a bem-aventurança –
graça gotejante de orvalho matutino
sobre a tua cabeça –

Mais bem-aventurado pra nós,
vendidos pra o esquecimento,
gemendo nos bancos de gelo
da morte e ressurreição
e pelo anjo pesado sobre nós
torcidos pra Deus
como tu!

¹ Da obra: SACHS, Nelly. *Poemas de Nelly Sachs*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Portugália Editora, 1967.

CAPÍTULO 1

A QUE SERVE O NOME? - ONOMÁSTICA E LITERATURA

1. O nome próprio

Quando Shakespeare afirmou que “uma rosa com qualquer outro nome cheiraria como o doce” (*Romeu e Julieta* II.ii.43), não estava expressando, certamente, uma ideia que tivesse qualquer fundamento no mundo bíblico – ou mesmo em qualquer outro lugar do Oriente Médio Antigo (cf. BOHMBACH, 2000, p. 944).

No mundo antigo, geralmente, um nome não é uma mera colocação convencional de sons pela qual uma pessoa, lugar ou coisa possa ser identificado, mais apropriadamente, um nome expressa “uma das propriedades distintivas, ou recorda o estado de ânimo dos pais por ocasião do nascimento da criança, ou acontecimentos políticos importantes na época do nascimento ou, como nome pessoal teofórico, faz uma afirmação sobre Deus” (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1176).

Por isso, conhecer o nome capacita para a comunicação, pois se sabendo o nome de alguém ou de um deus, podia-se invocá-lo, chamar a sua atenção, fazê-lo vir até o enunciador do seu nome, enfim, “citá-lo”. Nesse sentido, conhecer o nome de alguém significa, até certo ponto, um poder sobre a pessoa conhecida. Isto aparece definido de modo magistral por Martin Buber:

O nome “verdadeiro” de uma pessoa [...] é a essência da pessoa, destilada, por assim dizer, de sua realidade, desse modo, ela se encontra, por assim dizer, novamente, presente nesse nome. E, mais importante, ela aí se encontra presente sob tal forma que qualquer um, conhecendo o nome verdadeiro e sabendo pronunciá-lo da maneira prescrita, possa apoderar-se desta pessoa. A pessoa, por si mesma, é inacessível, ela opõe uma resistência. No nome, ela torna-se acessível, o enunciador dispõe dela (BUBER, 1957, p. 58-59).

Antes de adentrar, propriamente, no estudo do texto da Bíblia Hebraica (Gn 32,23-33) objeto principal desta tese, será conveniente aprofundar um pouco mais o

significado e função que o nome próprio desempenha na obra literária tanto bíblica como extrabíblica.

Essa análise se faz ainda mais oportuna quando se leva em conta que a teoria mais em voga defende que o nome próprio seja um simples índice, ou seja, uma espécie de etiqueta que designaria algo sem significar². Em semiótica é o mesmo que admitir que o nome próprio não seria um signo. O nome próprio se refere a seu referente sem atribuir qualquer informação adicional, conotativa ou de sentido, sobre ele.

As principais teorias da filosofia da linguagem, fundamentadas sobre a lógica, acerca do nome próprio gravitam ao redor da questão se nomes próprios são mera referência ou se possuem alguma identidade com o seus referentes. A *grosso modo* pode-se agrupar essas teorias em: ³

a) Teoria de John Stuart Mill (1806-1873): este filósofo britânico distingue entre sentido conotativo e denotativo, e argumenta que os nomes próprios não incluem nenhum outro conteúdo semântico a uma proposição que indica o referente do nome e são puramente denotativos. O processo através do qual algo se torna um nome próprio é a gradual perda da conotação para a pura denotação. Como é o caso do processo que transformou as proposições descritivas “long island” (ilha longa) no nome próprio Long Island, uma ilha da costa do estado de Nova York.

b) Teoria baseada no sentido de nomes: Gottlob Frege, matemático, lógico e filósofo alemão (1848-1925), argumenta que se deve distinguir entre o sentido (*Sinn*) e a referência do nome. Ele também defende que nomes diferentes para a mesma entidade podem identificar o mesmo referente sem serem formalmente sinônimos. É citado o

² Entre os principais defensores dessa posição, temos: **1º)** MILL, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. London: John W. Parker, 1843. 2 v. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=y4MEAAAAQAAJ&pg=PR9&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 30 jul. 2015 (especialmente no vol. 1, Book I: Of Names and Propositions). **2º)** BRØNDAL, Viggo. *Essais de linguistique générale*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1943. **3º)** PEIRCE, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volumes 1-6 edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss; volumes 7-8 edited by A. W. Burks. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1935. Disponível em: <http://www.textlog.de/peirce_principles.html>. Acesso em: 30 jul. 2015. **4º)** RUSSEL, Bertrand. Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, London; Edinburgh: Williams and Norgate, n. 11, p. 108-28, 1911. IDEM. The Philosophy of Logical Atomism. In: MARSH, R. (Ed.). *Logic and Knowledge*. New York: Capricorn, 1956, p. 177-281.

³ Cf. CUMMING, 2013 e PROPER NAME (PHILOSOPHY), 2015. Para uma visão mais exaustiva e detalhada, consultar: LANGENDONCK, 2007, p. 20-38.

seguinte exemplo: embora a estrela da manhã e a estrela da tarde sejam o mesmo objeto astronômico, a proposição “a estrela da manhã é a estrela da noite” não é uma tautologia, mas fornece informações reais para alguém que não sabia disso. Assim, para Frege, os dois nomes para o objeto devem ter um sentido diferente.

c) Teoria descritiva dos nomes próprios: essa teoria é a visão de que o significado de um determinado uso de um nome próprio é um conjunto de propriedades que pode ser expresso como uma descrição que escolhe um objeto que satisfaça a descrição. Quem adotou esse ponto de vista foi Bertrand Russell (matemático, lógico e filósofo do Reino Unido, 1872-1970), o qual alega que o nome se refere a uma descrição, e essa descrição, como uma definição, escolhe o portador do nome. A descrição, então, funciona como uma abreviação ou uma forma truncada da descrição. John Searle, filósofo da linguagem norte-americano, elaborou a teoria de Russell sugerindo que o nome próprio se refere a um conjunto de proposições que, em combinação escolhe um referencial único. Isso foi feito para lidar com a objeção por alguns críticos da teoria de Russell de que uma teoria descritiva do significado faria o referente de um nome depender do conhecimento de que a pessoa, ao dizer o nome, tem sobre o referente. Em 1973, Tyler Burge, outro filósofo norte-americano, propôs uma teoria descritiva metalinguística de nomes próprios que sustenta que os nomes têm o significado que corresponde à descrição das entidades individuais a quem o nome é aplicado.

d) Teoria causal dos nomes: a teoria histórico-causal teve origem com a obra *Naming and Necessity* (Boston: Basil Blackwell, 1980) de Saul Kripke. Ela é edificada sobre a obra, dentre outros, de Keith Donnellan, que combina a visão referencial com a ideia que o referente do nome é fixado por um ato batismal, após o que o nome se torna um designador rígido do referente. Kripke não enfatiza tanto a causalidade, mas sim a relação histórica entre o evento de nomeação e a comunidade de falantes dentro da qual o nome circula, mas apesar disso essa teoria é muitas vezes chamada de “uma teoria causal da nomeação”. A teoria de nomeação pragmática de Charles Sanders Peirce (1839-1914) às vezes é considerada uma precursora da teoria de nomeação histórico-causal. Ele descreveu os nomes próprios nos seguintes termos:

Um nome próprio, quando se encontra com ele pela primeira vez, é existencialmente conectado com alguma percepção ou outro conhecimento individual equivalente do indivíduo que ele nomeia. Ele é então, e só então,

um *Index* [Índice] genuíno. A próxima vez que se encontra com ele, considera-se como um Ícone desse Índice. A familiaridade habitual com ele tendo sido adquirida, torna-se um símbolo cuja Interpretante representa-o como um ícone de um índice do indivíduo chamado (PROPER NAME [PHILOSOPHY], 2015, p. 3/5).

Aqui ele observa que o evento de batismo tem lugar para cada pessoa quando um nome próprio é o primeiro relacionado com um referente (por exemplo, apontando e dizendo “este é João”, estabelecendo uma relação indicial entre o nome e a pessoa) que é doravante considerado ser um convencional (“simbólico” em termos peirceanos) em relação ao referente.

e) Teorias de referência direta: rejeitando as bases das teorias descritiva e histórico-causal, as teorias da referência direta sustentam que nomes juntamente com demonstrativos são uma classe de palavras que se referem diretamente ao seu referente. Como exemplo, pode-se citar Ludwig Wittgenstein que em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) defende uma posição de referência direta, argumentando que nomes se referem diretamente a um particular, e que este referente é seu único significado. A visão mais tardia de Wittgenstein foi comparada com aquela do próprio Kripke que reconhece nomes próprios como decorrentes de uma convenção social e princípios pragmáticos de compreensão dos outros enunciados. A teoria da referência direta é similar àquela de Mill enquanto propõe que o único significado de um nome próprio é o seu referente. O filósofo e lógico norte-americano David Kaplan (1979, p. 81-98) faz uma distinção entre termos fregeanos e não-fregeanos, isto é, referentes à teoria de Gottlob Frege. Os primeiros que possuem sentido e referência e os últimos, não-fregeanos, que incluem nomes próprios e têm somente referência.

f) Filosofia continental:⁴ fora da tradição da filosofia analítica, poucos filósofos chamados continentais abordaram o nome próprio como uma questão filosófica. Em

⁴ Filosofia continental é uma expressão criada originalmente pelos filósofos analíticos anglófonos, principalmente estadunidenses e britânicos, para descrever várias tradições filosóficas procedentes da Europa continental, principalmente da Alemanha e da França. A expressão compreende, de maneira bastante vaga: a fenomenologia de Edmund Husserl ou Maurice Merleau-Ponty; a ontologia fundamental de Martin Heidegger; a psicanálise de Sigmund Freud ou Jacques Lacan; o existencialismo de Jean-Paul Sartre; diversas correntes do marxismo; o estruturalismo em ciências humanas inspirado por Claude Lévi-Strauss ou Michel Foucault; a semiologia de Algirdas Julien Greimas ou Roland Barthes; a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer ou Paul Ricoeur; a desconstrução de Jacques Derrida; a teoria crítica da Escola de Frankfurt. O termo é utilizado, sobretudo, para descrever uma atividade filosófica por contraste com a filosofia analítica. É mais popular nas ciências sociais, estética, estudos culturais e filosofia do cinema do que nas ditas “ciências duras” (FILOSOFIA CONTINENTAL, 2014).

De la grammatologie (1967), Jacques Derrida refuta, especificamente, a ideia que nomes próprios situam-se fora da construção social da linguagem como uma relação binária entre referente e signo. Ao contrário, ele argumenta que os nomes próprios, como todas as palavras, estão envolvidos em um contexto de diferenças sociais, espaciais e temporais que os tornam significativos. Ele também observa que há elementos subjetivos de significado em nomes próprios, uma vez que eles conectam o portador de um nome com o signo da sua própria identidade.

Vamos, a partir de agora, tornar mais claro o aspecto do nome próprio que irá nos interessar em nossa pesquisa.

1.1. O que é o nome próprio

É praticamente consensual que a primeira função do nome próprio é de identificação. Seria, como se diz em inglês, um *identity marker*, o representante mais importante de uma pessoa. Desse modo, uma pessoa e seu nome são uma só realidade (cf. NEUMANN, 2011, p. 324).

O termo “nome próprio” chegou-nos através dos gregos. Eles empregavam a expressão ὄνομα κύριον, que foi traduzida em latim por *nomen proprium*, e significava “nome autêntico”, ou um nome mais autêntico que outros. Diferenciava-se ὄνομα κύριον de προσηγορία ou “denominação”, que era um termo utilizado para descrever um “nome genérico” ou “comum” (cf. GARDINER, 2010, p. 36).

O vocábulo grego κύριον era assimilado a nomes empregados de maneira individual, ou seja, que qualificam seres individuais.

É importante constatar que o termo “nome” é mais antigo que “palavra”.

Segundo o filólogo GARDINER, “é inconcebível que em alguma sociedade, mesmo primitiva, tenha faltado a palavra ‘nome’. O termo pertence aos estágios pré-gramaticais do pensamento” (2010, p. 40).

Isso porque, na antiguidade os povos não se interessavam por palavras em si mesmas, elas eram usadas apenas como instrumento para se falar das coisas do mundo ao seu redor. Quando se menciona um “nome”, supõe-se que exista alguma coisa à qual corresponda o som, “aquilo que era a *fons* e *origo* do nome, sua razão de ser” (GARDINER, 2010, p. 41).

Ampliando e melhorando a interpretação de Saussure, GARDINER (2010, p. 91) fornecerá a seguinte definição de nome próprio:

Um nome próprio é uma palavra ou um grupo de palavras reconhecidas como indicando ou tendendo a indicar o objeto ou os objetos ao(s) qual(is) ele faz referência em virtude, unicamente, de sua sonoridade distintiva, sem levar em consideração qualquer sentido que possa possuir esse som, seja aquele desde a origem ou adquirido por este através de associações com o dito ou ditos objetos.

Pode-se questionar se o nome próprio comporta, em si mesmo, algum tipo de conteúdo racional, ou seja, se ele diz alguma coisa da pessoa por ele nomeada. Em nossa atual sociedade ocidental, “o nome próprio é, na maior parte do tempo, uma palavra escolhida arbitrariamente para designar alguém. É uma espécie de convenção social prática” (RENAUD, 2007, p. 13). Isso, porém, não corresponde absolutamente à realidade do mundo antigo, especialmente no Oriente como se verá adiante.

Em geral, a linguística contemporânea percebe no nome próprio duas caracterizações do signo. Ele é, ao mesmo tempo: *signo linguístico*, possuidor de um significante e de um significado, mesmo que mínimo; e *signo como substituto*, pois ele reenvia a um indivíduo, mas pode, também, valer como símbolo, ou seja, como ato de linguagem (LECOLLE; PAVEAU; REBOUL-TOURÉ, 2009, p. 11).

Na linguística, “nome é uma categoria gramatical que agrupa as palavras que designam, seja uma espécie ou representante de uma espécie (nomes comuns), seja um indivíduo particular (nomes próprios)” (RUSSO, 2002, p. 15). No entanto, o nome próprio não apenas diferencia ou determina o sujeito, pois ele “aponta diretamente o objeto no mundo exterior extralinguístico. Por isso ele é reconhecido na linguística moderna como sendo o portador e exemplo maior da função de referenciação da linguagem” (MARTINS, 1991, p. 55). Ele possui a capacidade de remeter diretamente a um objeto em especial, um determinado corpo. Como afirma MARTINS: “Dado o nome, eis o objeto” (IDEM). Mais do que isso, porém, o nome *significa* o ser ao qual se refere, mais do que, apenas, enviar a ele.

Um dos primeiros a sistematizar a questão se os nomes são, meramente, formados em função de uma convenção ou se eles são constituídos em função de uma natureza que, por assim dizer, orientaria o trabalho daquele que nomeia foi o filósofo

grego Platão (428/427 ou 424/423 – 348/347 AEC), especialmente em sua obra *Crátilo*⁵. É interessante observar que, “no período em que se legitimam as grandes narrações míticas, a palavra manifesta os próprios elementos; ela se identifica com o objeto” (PINHEIRO, 2003, p. 37-38). O nome é um “instrumento”, segundo Platão, para “ensinar e distinguir a essência [das coisas], como a lançadeira para o tecido” (PLATONE, 2000, p. 139, 388 B-C)⁶. Portanto, o nome é resultado de uma técnica, uma arte, uma produção.

Em Platão, o nome será tratado como o signo linguístico de caráter convencional capaz de representar uma determinada *ousía* [essência]. Essa essência não pode ser compreendida apenas como um fenômeno empírico e, obviamente, não pode ser relativa a cada homem em particular. [...] A verdadeira função dos nomes em Platão seria a de nos remeter à sua própria essência, à sua própria natureza. [...] No *diálogo*, ela surge como modelo abstrato que o *nomoteta* [o artífice dos nomes] apreende antes de iniciar a sua tarefa de artesão de nomes (PINHEIRO, 2003, p. 45-46).

Além de utilizar a palavra “instrumento” para definir a função do nome, Platão lança mão da hipótese de nome como “imagem” (gr.: *eikón*). O nome é uma imagem (ideia) que corresponde a um objeto. O nome deve estar afinado ao seu modelo (ideia, em grego, *eîdos*). No entanto, o papel de quem atribui o nome se realiza pelo diálogo. Platão o denomina de legislador (gr.: *nomoteta*), atividade da qual nem todos os homens são capazes⁷. Isso porque “a natureza da linguagem é ambígua, cabendo ao filósofo, no papel do dialético, ajuizar sobre o melhor significado a atribuir a um nome dentro de um determinado contexto” (MONTENEGRO, 2007, p. 376). Nesse sentido, o nomeador possui um papel ativo, isto é, adequar o nome às coisas.

⁵ É uma obra platônica de datação incerta, alguns estudiosos atribuem sua redação tanto ao período anterior à composição de *República* como posterior. *República* teve sua composição iniciada nos anos oitenta, e o ponto culminante da mesma teria sido nos anos setenta do IV século AEC (cf. RADICE, 2000, p. 1081). “O diálogo em *Crátilo* versa sobre a justeza dos nomes a partir do exame realizado por Sócrates das teses divergentes de Hermógenes e Crátilo. Segundo Hermógenes, os nomes são resultantes de pura convenção, podendo esta ser tanto individual quanto coletiva; para Crátilo, discípulo de Heráclito e mestre de Platão anteriormente a Sócrates, os nomes espelham a natureza das coisas e esta não é senão o constante fluxo. Sócrates é chamado para tentar uma conciliação...” (MONTENEGRO, 2007, p. 369).

⁶ Texto original grego: “Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

⁷ “Portanto, Hermógenes, não é próprio de todo homem estabelecer o nome, mas a um artesão dos nomes. E este é, como parece, o legislador, que, entre os homens, é o mais raro dos artesãos” (PLATONE, 2000, p. 139, 388E-389A). Original grego: Οὐκ ἄρα παντός, ὦ Ἑρμόγενης, ὄνομα θέσθαι, ἀλλὰ τινος ὀνοματούργου· οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

Esse papel é supervisionado pelo dialético⁸, com sua atividade de fazer perguntas e dar respostas. Pode-se encontrar, aqui, uma contraposição com a BH, onde Deus aparece, logo no início, “chamando” (verbo heb.: wayyiqrā³), ou seja, dando nomes às coisas que ele vai criando (cf. Gn 1,5.8.10). A palavra de Deus é formadora, ou seja, ela cria aquilo que é nomeado (wayyô³mer ʾēlōhîm – Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26). A palavra, nesse sentido, possui a essência da coisa que é formada. Algo semelhante se passa com Adão (heb.: ʾādām) em Gn 2,19, quando Deus lhe traz todos os seres vivos da terra para serem nominados por ele. No entanto, há uma diferença fundamental, pois o homem não é criador, ou seja, ele nomeia os seres criados, mas não os faz vir à vida.⁹ Interessante observar que Adão não vem nomeado, explicitamente, por Deus nem no primeiro nem no segundo relato da Criação (cf. Gn 1,26-27; 2,7). Contudo, quando Deus manifesta sua vontade de “fazer” (heb.: naʿāse^h – Gn 1,26) o homem, no fundo, ele já o “nomeou”, chamando-o de Adão, que significa “homem” (heb.: ʾādām). Adão, em seu ato de nominar, adequa os nomes às coisas que estão diante dele, ele parte da natureza delas, mas não as forma (cria). Mesmo assim, chama atenção a importância e diferença do ser humano em relação às demais obras da Criação. Enquanto estas recebem nome do Criador tão logo são formadas, o ser humano participa da Criação como colaborador de Deus ao, também, poder nomear os demais seres vivos.

1.2. A que serve o nome próprio

Ao relacionarmos os nomes próprios aos nomes comuns, percebe-se que pode haver usos análogos entre ambas categorias, porém há outros que são específicos aos nomes próprios. Vejamos:

1. Estabelecimento de correspondência entre um nome próprio e um indivíduo. Este uso toma duas formas: **a)** eu dou ao meu interlocutor o nome de um indivíduo que ele tem sob seus olhos ou que eu descrevo por uma descrição definida: “esta é Paris”, “eu vos apresento Alberto Dupont”, “o pai

⁸ “E a quem sabe interrogar e responder chama-o de outro modo que dialético? [...] obra do legislador, ao que parece, é fazer um nome sob a direção do dialético, se os nomes devem ser adequados” (PLATONE, 2000, p. 140, 390 C-D). No original grego: *Τὸν δὲ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; [...] Νομοθέτου δὲ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσασθαι.*

⁹ O texto hebraico é explícito em afirmar que: wayyīṣer yhwḥ(ʾādōnāy) ʾēlōhîm min-hāʾādāmā^h kol-ḥayyat haśśāde^h wəʾet kol-ʿōp haśśāmāyîm (“Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus...”, Gn 2,19).

de José chama-se Júlio” ... **b)** eu indico ao meu interlocutor a coincidência entre um indivíduo e um nome já conhecido dele, “Eis Paris”, “é Tiago” ... Esses dois usos são bastante paralelos para os nomes próprios e os nomes comuns, a única diferença reside na referência única do nome próprio.

2. Uso referencial único: “Tiago veio”. É o uso normal do nome próprio.

3. O Batismo: “Eu te batizo Pedro...”. Há um uso bem particular do nome próprio: quando acontece de se dar um nome novo a uma categoria de objeto, o batismo de indivíduos, ato social por excelência, é o único ato suscetível de dar nascimento a um antropônimo. Trata-se de um contrato com base em um performativo: “eu te batizo...”, “eu te chamo...”, “eu te nomeio...”. E parece haver em todas as línguas expressões do gênero... É a cerimônia do batismo (que nós tomamos no sentido geral de doação do nome) que explica o caráter arbitrário com o qual nos aparecem os nomes próprios: eles são arbitrários enquanto colocados. Ademais, a teoria dita teoria causal dos nomes próprios repousa sobre a existência do batismo: se os nomes próprios devem ser transmitidos de pessoa a pessoa, fixando cada vez nela a referência, é precisamente porque, se esta cadeia se interrompe, não se pode mais saber a que se refere o nome próprio.

4. Uso vocativo: “Pedro, venha aqui!”. Trata-se de um ato de linguagem que G. G. Granger chama de “interpelação” ... para G. G. Granger, de fato, é na interpelação que se manifesta a especificidade semiológica do nome próprio (MOLINO, 1982, p. 17).

Essa questão está unida à da identidade. Há de se superar que a identidade do nome próprio se reduza à relação entre dois nomes “ $a = b$ ”, como propunha Gottlob Frege em sua clássica distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*, ou seja, sentido e denotação (cf. FREGE, 1971, p. 102-126). No entanto, a virtude simbólica do nome próprio não pode se esgotar nesta referência a algo.

O nome possui a função de designador individual, ou seja, especificar alguém, destacar alguém em seu contexto ou classificá-lo, segundo o modo de compreensão de Lévi-Strauss. Esse etnólogo identifica dois tipos extremos de nomes próprios: (a) o nome como uma marca de identificação que confirma, pela aplicação de uma regra, a pertença do indivíduo *nomeado* a uma classe pré-ordenada; (b) o nome como uma livre criação do indivíduo *que nomeia*, e que exprime, por meio daquele que ele nomeia, um estado transitório de sua própria subjetividade (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 240). No entanto, o pesquisador chega a uma conclusão um tanto radical, quando afirma que “jamais se nomeia: classifica-se o outro, se o nome que se lhe dá é em função de características que ele tem; ou se classifica a si mesmo se, acreditando estar dispensado de seguir uma regra, nomeia-se o outro ‘livremente’: isto é, em função das características que se tem” (IDEM). Muitas vezes, reconhece Lévi-Strauss, ambos os fatores interagem-se.

Nesse aspecto, o nome próprio como um classificador, como exprime Lévi-Strauss, encontra-se um aspecto questionável, pois:

A nomeação obedece a princípios de classificação, mas esses princípios não se correspondem e não constituem um sistema, eles se unem ao infinito. E é aqui que se manifesta uma diferença fundamental entre classificação e nomeação: o indivíduo não é uma espécie. [...] Uma espécie é definida por uma classificação hierárquica única, um indivíduo é portador de uma infinidade virtual de classificações independentes; no primeiro caso, as classificações servem para classificar; no segundo, o indivíduo dado como um ponto de partida é o suporte de classificações múltiplas e independentes que servem apenas para enriquecer sua definição social (MOLINO, 1982, p. 18).

No entanto, diferentemente de Lévi-Strauss, podemos ver tanto no tipo de nomeação como classificação de alguém como naquele de nomeação como autotransclassificação, não o conteúdo classificatório, mas a forma em si mesma. O que ocorre em ambos os casos é a manifestação de um ato de linguagem da relação *locutor* (quem nomeia) e *interlocutor* (quem é nomeado), mesmo que este último o seja em potencial, uma vez que ainda não têm consciência. O fato do interlocutor (o nomeador) exprimir-se a si mesmo nesse ato, é algo secundário, “o essencial é que sua própria presença no ato de nomeação faça dele uma *interpelação*. [...] o nome próprio é tal porque ele pode funcionar em uma interpelação” (GRANGER, 1982, p. 28-29).

1.3. Noções semânticas básicas sobre o nome próprio¹⁰

No caso do nome de pessoas, portanto, o nome próprio possui uma função de interpelar, o mesmo nem sempre se dá no caso dos demais nomes próprios. E não se interpela algo vazio de conteúdo. Portanto, deve haver uma pressuposição de *sentido* no nome próprio, uma vez que ele *conota* além de *denotar* o indivíduo ao qual se refere.

Por esse motivo, ou seja, em razão de sua natureza pragmática, o nome próprio, especialmente de pessoas, não pode ser substituído por uma descrição definida do ser nomeado, como acreditava, por exemplo, Russell. Ele possui o que certos linguistas chamam de “halo de conotações” (GRANGER, 1982, p. 34). O próprio Granger explica melhor tal conceito:

¹⁰ Para uma abordagem mais exaustiva e detalhada dessa questão, consultar: LANGENDONCK, 2007, p. 84-118.

Entendemos aqui, por essa palavra, dois efeitos, eventualmente conjuntos. De uma parte, a conotação “metasimbólica”, que atribui a um signo propriedades que dependem seja do subsistema da língua ao qual ele pertence, seja do uso particular que se faz dele em certo discurso. De outra parte, a conotação “parassimbólica” que nasce do valor expressivo conferido aos aspectos não estritamente pertinentes do signo. É certo que o jogo dessas conotações, quase que liberadas de todo entrave, confere ao nome próprio um poder poético excepcional. [...] É desta maneira que o nome próprio, embora se afaste pela sua função essencialmente pragmática de toda referência semântica, pode ter um sentido (GRANGER, 1982, p. 34-35).

Para Granger, o nome próprio é, às vezes, ao mesmo tempo, *índice* e *símbolo*.¹¹ Por isso, o nome próprio pode veicular um sentido conotativo de forma *icônica*,¹² completando a tríade peirceana do signo em relação ao objeto que ele substitui. Pode-se tomar como exemplo o apelido do pintor italiano Giorgio Barbarelli (Castelfranco, Itália). Ele era denominado de Giorgione, um aumentativo que refletia a sua corpulência. Caso substituíssemos esse apelativo pelo seu sobrenome, Barbarelli, que designa a mesma pessoa, a proposição continuaria a ser verdadeira, pois estaríamos falando da mesma pessoa.

A palavra “Giorgione”, sem se reduzir absolutamente a uma descrição, transpõe na função de nome próprio um nome cujo interpretante¹³ é um signo icônico – isto é, que se parece de algum modo ao seu objeto – destacado pelo aumentativo italiano. Como um nome próprio, a palavra deve neutralizar essa carga icônica sobreposta, como ele neutralizaria de mais a mais todo sentido que ele possa conotar (GRANGER, 1982, p. 36).

¹¹ *Símbolo* é uma das classificações de Charles Sanders Peirce (as outras duas são: *ícone* e *índice*) que organiza os signos conforme a relação entre eles e o objeto que eles substituem. O *símbolo* resulta da convenção. A relação entre o signo e o objeto que ele representa é arbitrária, legitimada por regras. Ex.: a pomba branca é símbolo de paz, um retângulo verde com um losango amarelo, círculo azul e estrelas é um dos símbolos do Brasil, mas em nenhum desses casos há relação de semelhança ou de associação singular; trata-se de regras, leis, convenções. *Índice* resulta de uma singularização. Um signo indicial é o resultado de uma relação por associação ou referência. A categoria indicial se evidencia pelo vestígio, pelos indícios. Ex.: rastros de pneus, pegadas ou cheiro de fumaça não se parecem com os objetos que eles substituem (pneus, animais ou a fumaça), mas nós associamos uns aos outros, respectivamente; são exemplos de signos indiciais (AS TRICOTOMIAS PEIRCEANAS – CLASSIFICAÇÃO DOS SIGNOS, 2012, p. 2).

¹² O *ícone* é o resultado da relação de semelhança ou analogia entre o signo e o objeto que ele substitui. Ex.: um retrato ou uma caricatura são semelhantes aos objetos que eles substituem; eles são signos icônicos (IDEM).

¹³ *Interpretante* na própria definição do criador desse conceito, Charles Sanders Peirce, é o “efeito do signo”, isto é, é a “ideia” que o signo provoca, cria na mente do intérprete. O signo “é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo” (PEIRCE, 2012, p. 46).

O nome próprio em si mesmo não se refere que a indivíduos em geral. Não se pode explicar o conteúdo semântico de um nome como “João”, por exemplo. Sabemos que “João”¹⁴ é o nome de uma pessoa do sexo masculino. Nos primórdios da linguística, o russo Roman Osipovich Jakobson (1896-1982), dizia que o nome próprio não podia ser definido que pela devolução/transmissão do código ao código: “João” significa uma pessoa nomeada João. Com isso, esse estudioso denuncia a circularidade de tal definição (cf. JAKOBSON, 1963, p. 177). Mas há linguistas que discordam dessa afirmação dizendo ser ela enganosa. Isso porque, “o código, que se esforçam de descrever dicionários e gramáticas, não remete a si mesmo para caracterizar um nome de pessoa quando diz a palavra ‘baleia’ que designa um ‘animal’” (GRANGER, 1982, p. 27). A função semântica da palavra “João” não depende circularmente do código, mas da enunciação. Fixadas as circunstâncias da enunciação, a descrição torna-se possível.

A significação do nome próprio, como se constata, é complexa, pois se podem encontrar diversas camadas de significação que correspondem ao seu funcionamento distinto: a) ora como uma marca pura, isto é, uma etiqueta que visa um objeto singular; b) ora como um “designador rígido” que mantém a invariância da referência ao indivíduo mesmo em meio às modificações espaciais, temporais e pessoais; c) ora como um classificador, que indica a classe a qual pertence o objeto individual designado pelo nome, como é o caso de “João”, um prenome de ser humano; d) ora como uma descrição definida que serve de representação identificadora, como é o caso de explicar o sentido do nome próprio a quem o ignora, por exemplo, “João” foi um dos discípulos de Jesus Cristo (cf. MOLINO, 1982, p. 16).

Assim sendo, o nome próprio “induz uma séria indefinida de interpretações mais ricas e mais carregadas de afetividade do que são os interpretantes dos nomes comuns, como o indica a função literária e poética dos nomes próprios” (IDEM).

¹⁴ Etimologicamente falando, sabemos que este nome adentrou em nossa língua portuguesa através do latim (*Ioannes*), que, por sua vez, provém do grego *Ἰωάννης* (Ioánnēs). Entretanto, a sua etimologia primitiva encontra-se na língua hebraica: יְהוָה (Yōhānān), forma reduzida de יְהוֹשֻׁעַ (Yəhōshū‘ān), que pode significar *Deus* [YHWH] *é propício*, *Deus mostrou favor*, *Deus foi clemente* ou *Graça Divina*.

O nome próprio de pessoas serve, portanto, para fins que ultrapassam o meramente designativo, referencial e denotativo. Ele situa-se no campo *conotativo* mais amplo.

2. Diferentes abordagens do nome próprio

É importante perceber as diferentes nuances que o nome próprio pode adquirir de acordo com o tipo de abordagem que se faz dele. Por isso, um rápido e despretensioso percurso por algumas das ciências que se ocupam deste argumento pode fornecer um quadro mais amplo do seu significado. No item anterior já vimos a abordagem desse tema através da Filosofia da Linguagem. Ver-se-á agora a:

2.1. Semiótica

Podemos, a *grosso modo*, entender a semiótica como a “teoria geral dos modos de produção, funcionamento e recepção dos diferentes sistemas de signos que permitem a comunicação entre indivíduos e/ou coletividades de indivíduos” (GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL, 1998, p. 5.317). Assim sendo, ela aborda o nome próprio como um signo simbólico que representa um sujeito e, “enquanto símbolo, é o próprio sujeito, como se a palavra fosse o ser encarnado” (IDEM).

Enquanto significante, o nome próprio é organizador em seu conjunto dos efeitos do significado. Mais que um índice, ele é um “texto que se oferece ao deciframento”, na concepção de Lacan (RUSSO, 2002, p. 20). Desse modo, o nome próprio é “resumido numa palavra-texto como um conjunto de significações do outro” (RUSSO, 2002, p. 22), o qual impele o ser a estabelecer relações ao identificar-se.

Um dos primeiros pensadores, senão o primeiro, a designar as palavras como “sinais/signos” foi Agostinho (354-430 EC). O estudo do sinal (semiótica), e em especial do sinal linguístico ocupa um lugar privilegiado na filosofia de Agostinho. Para ele, o tema do ensino é fundamental e sinal e linguagem são partes constitutivas desse processo de aprendizagem. Agostinho observa a importância dos sinais na vida humana. Afinal, todos os seres se dividem em sinais e significáveis. Em *De magistro* ele afirma que todos os sinais são coisas, ainda que nem todas as coisas sejam sinais. No

entendimento de Agostinho, os sinais são “coisas de certo tipo especial. O que eles têm de especial é que são coisas que se usam para significar; e o significar (ou representar) tem como principal incumbência ensinar aos demais” (BEUCHOT, 1986, p. 14)¹⁵.

Em sua obra *De magistro* (concluída em 389 EC), ele afirma a Adeodato, seu interlocutor imaginário no diálogo, mas seu próprio filho na vida real:

Entendeste certo: creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde, que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras aderem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais. (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 324)¹⁶

Algo que nos interessa mais de perto nesta pesquisa é a distinção operada por Agostinho entre *nome* (*nomen*) e *palavra* (*verbum*). Há certo distanciamento entre o nome e a coisa significada por meio de uma palavra da qual o nome é simplesmente, um sinal. Uma palavra é sinal de uma essência ou de uma coisa, mas nunca coincide com o próprio sinal¹⁷. Aqui encontramos algo que se opõe à concepção bíblico-judaica, como se viu no item anterior (“Linguística”). Citemos Agostinho para tornar essa tese mais clara:

Acho que a diferença seja esta: o que é significado com o nome é significado também com a palavra; como, pois, nome é palavra, assim também rio é palavra; mas nem tudo o que é significado com a palavra é significado também com o nome. Também aquele “si” (se) com que começa o verso por ti

¹⁵ Como afirma Agostinho em *De magistro*: “Há todavia, creio, certa maneira de ensinar pela recordação, maneira sem dúvida valiosa, como se demonstrará nesta nossa conversação. Mas, se tu pensas que não aprendemos quando recordamos ou que não ensina aquele que recorda, eu não me oponho; e desde já declaro que o fim da palavra é duplo: ou para ensinar ou para suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos...” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 323). Texto original latino: “At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in nostra hac sermocinatione res ipsa indicabit. Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur, nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi: et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos...” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1195).

¹⁶ Texto no original latino: “Recte intellegis: simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba.” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1195-1196).

¹⁷ “Não te parece que todos os sinais significam uma coisa distinta da que são, como quando pronunciamos este nome trissílabo — animal — de modo algum significaremos aquilo que ele mesmo é?” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 331). Original latino: “Num omnia signa tibi videntur aliud significare quam sunt, sicut hoc trisyllabum, cum dicimus, Animal, nullo modo idem significat quod est ipsum?” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1200).

proposto e aquele "ex" (de) do qual tratamos tão longamente, guiados pela razão, até chegarmos à presente questão, são palavras, mas não nomes, e muitos outros exemplos semelhantes podemos encontrar. Pois, como todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes, julgo estar clara a diferença entre palavra e nome, isto é, entre o sinal daquele sinal que não significa nenhum outro sinal e o sinal daquele sinal que pode significar outros. (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 331).¹⁸

Portanto, para Agostinho, a palavra “nome” (*nomen*) significa nomes, tais como: Roma, Rômulo, virtude, rio etc.; portanto, “o nome significa nomes, ou se significa a si mesmo, é autopredicativo ou autorreferencial [...]. Além disso, todo nome é palavra, e toda palavra é signo; portanto, há signos que se significam a si mesmos” (BEUCHOT, 1986, p. 19). Esse conceito fica mais claro nas próprias palavras de Agostinho:

E não é assim também para o nome [*nomen*]? Este, pois, significa os nomes de todos os gêneros, e "nome" mesmo é um nome de gênero neutro. Ou, se te perguntasse que parte da oração é nome, não poderias responder-me acertadamente dizendo "nome"? [...] Portanto, há sinais que, entre as outras coisas que significam, significam também a si mesmos (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 332).¹⁹

Na prática, Agostinho acabará pendendo, durante o diálogo *De magistro*, para uma compreensão convencionalista da linguagem. Ele admitirá que o significado das coisas não se encontra no nome que lhe damos, pois ele é uma palavra, portanto, signo de alguma coisa. Mas para conhecer-se algo é preciso haver a prévia experiência sensitiva ou mental/intuitiva dessa mesma coisa.²⁰ Finalizando, para tornar ainda mais claro o pensamento agostiniano, podemos mencionar essa sua outra explanação:

¹⁸ Texto original latino: “*Hoc distare intellego, quod ea quae significantur nomine, etiam verbo significantur; ut enim nomen est verbum, ita et flumen verbum est: quae autem verbo significantur, non omnia significantur et nomine. Nam et illud, si, quod in capite habet abs te propositus versus, et hoc, ex, de quo iam diu agentes in haec duce ratione pervenimus, verba sunt, nec tamen nomina; et talia multa inveniuntur. Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint, planum esse arbitror quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius quod nulla alia signa significat, et signum signi eius quod rursus alia significat.*” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1200).

¹⁹ Original latino: “*Quid? nomen nonne similiter habet? Nam et omnium generum nomina significat, et ipsum nomen generis neutri nomen est. An si ex te quaererem, quae pars orationis nomen, posses mihi recte respondere nisi nomen? [...] Sunt ergo signa, quae inter alia, quae significant, et se ipsa significant.*” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1201).

²⁰ Veja-se o que Agostinho diz: “Quando as duas sílabas com que dizemos ‘caput’ (cabeça) repercutiram pela primeira vez no meu ouvido, sabia tão pouco o que significavam como quando ouvi e li pela primeira vez ‘saraballae’. Porém, ouvindo muitas vezes dizer ‘caput’ (cabeça) e notando e observando a palavra quando era pronunciada, reparei facilmente que ela denotava aquela coisa que, por tê-la visto, a mim já era conhecidíssima. Mas antes de achar isto, aquela palavra era para mim apenas um som, e

Com as palavras não aprendemos senão palavras; antes, o som e o ruído das palavras, porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possa ser palavra aquilo que ouvi pronunciado como palavra enquanto não lhe conhecer o significado. Só depois de conhecer as coisas se consegue, portanto, o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas.

Com efeito, não tivemos conhecimento das palavras que aprendemos nem podemos declarar ter aprendido as que não conhecemos, senão depois que lhes percebemos o significado, o que se verifica não mediante a audição das vozes proferidas, mas pelo conhecimento das coisas significadas. Ao serem proferidas palavras, é perfeitamente razoável que se diga que nós sabemos ou não sabemos o que significam; se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo. (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 350)²¹

Assim, as palavras e, por conseguinte, os nomes não têm o poder de nos ligar às essências ou às coisas mesmas, elas são somente lembradas após (*a posteriori*) o nosso contato com as coisas, que as palavras e nomes “significam”.²²

Na semiótica moderna, o nome próprio é assumido, por alguns, como um *signo*, no sentido semiótico do termo, ou seja, “alguma coisa que é *reconhecida* por *alguém* como indicação de *algo*” (VOLLI, 2012, p. 31). Nesse sentido, exemplos de signos poderiam ser a fumaça para o fogo, a bandeira branca para a rendição e o semáforo que obriga a parar ou avançar. O signo é “um nível extremamente simples, quase abstrato do sentido” (VOLLI, 2012, p. 32). Por isso, o signo é uma *relação* que liga um *significante* a um *significado* (IDEM):

aprendi que ela era um sinal quando encontrei aquilo de que era sinal, o que aprendi não pelo significado, mas pela visão direta do objeto. Portanto, mais através do conhecimento da coisa se aprende o sinal do que se aprende a coisa depois de ter o sinal.” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 349). Texto original latino: “Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus «caput», aures meas impulerunt, tam nescivi, quid significarent, quam cum primo audirem legeremue sarabaras. Sed cum saepe diceretur «caput», notans atque animadovertens, quando diceretur, repperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam repperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando, cuius rei signum esset, inveni, quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur.” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1214).

²¹ Texto original latino: “Verbis igitur nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum; nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec, quid significet, sciam. Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis nec verba discuntur; non enim ea verba, quae novimus, discimus aut, quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos, quid significant, aut nescire; si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1215).

²² Agostinho define “significar” como: “Pois, quando falamos, fazemos sinais, donde provém a palavra ‘significar’ (fazer sinais — *signa facere*).” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 334). Texto original latino: “Cum enim loquimur, signa facimus, de quo dictum est significare.” (AUGUSTINUS, 2006, c. 1198).

$$\text{SIGNO} = \frac{\text{SIGNIFICANTE}^{23}}{\text{SIGNIFICADO}^{24}}$$

É importante delimitar o objeto de nosso estudo, pois o nome próprio possui uma larga abrangência. As diversas categorias de nomes próprios podem ser reunidas entorno de três polos²⁵:

- a) **dimensões da pessoa** – *ego* (são os antropônimos, nomes de animais e apelativos ou títulos), um prolongamento desta dimensão, seria o polo da *produção humana*, seja ela simbólica ou material, como é o caso de nomes de instituições, nomes de produtos da atividade humana, nomes de símbolos matemáticos e científicos;
- b) **dimensão de espaço** – *hic* (nomes de lugares);
- c) **dimensão do tempo** – *nunc* (nomes de tempos), cf. MOLINO, 1982, p. 6-7.

Diante dessa heterogeneidade é praticamente impossível dar uma definição simples e coerente de nome próprio. Sendo uma categoria linguística, é ilusório, segundo Molino, “procurar definir, de modo decisivo por critérios não ambíguos” (IDEM) o nome próprio. Pode-se, então, chegar ao ponto de se afirmar que não existem nomes próprios, já que não há para eles uma definição completa?

Certamente, não, porque a escolha não é entre categorias definidas e a confusão onde tudo é misturado com tudo. O nome próprio é uma categoria “êmica”, uma categoria semiteórica, nascida da reflexão mi-teórica, mi-prática do locutor, do gramático-pedagogo e do linguista sobre sua língua: com seus contornos e conteúdo indecisos, ela existe, no entanto. E, para explicá-lo, o melhor instrumento é, no momento, aquele fornecido pela noção de *protótipo*, utilizado frequentemente pela psicologia cognitiva e aplicado, algumas vezes, à análise linguística. Pode-se definir, bem grosseiramente, o protótipo da seguinte maneira: a cada palavra ou conceito está associado um conjunto de

²³ Significante seria a parte “física” da palavra, ou seja, sua grafia e fonética (SAUSSURE, 2012, p. 107).

²⁴ Significado seria o “conceito” transmitido pelo significante. Portanto, significante e significado são duas faces da mesma folha (signo = palavra que possui sentido) (SAUSSURE, 2012, p. 107).

²⁵ Esses polos seguem a *díxis*, que é uma característica da linguagem humana que “consiste em fazer um enunciado referir-se a uma situação definida, real ou imaginária, que pode ser: a) quanto aos participantes do ato de enunciação (1ª pessoa – o que fala; 2ª pessoa – aquele a quem se dirige a fala; 3ª pessoa – todo assunto da comunicação, que não sejam a 1ª e 2ª pessoas); b) quanto ao momento da enunciação (*díxis* temporal); c) quanto ao lugar onde ocorre a ação, estado ou processo (*díxis* espacial)” (DÍXIS, 2009).

atributos que constitui o *protótipo* do conceito e ao qual se compara todo objeto para julgar se ele se classifica ou não sob esse conceito (MOLINO, 1982, p. 7).

Em nosso estudo, claramente, nos interessará o nome próprio em seu primeiro polo, isto é, aquele da *dimensão da pessoa*. Afinal, lidaremos com antropônimos e o uso que deles faz a literatura, aqui no caso, a hebraica antiga. Antes, porém, convém observar que este uso não é prerrogativa, apenas, da literatura hebraica. Ele permeia e tem um lugar especial na literatura universal.

Por ser um signo, um nome é um portador (*significante*) de *significado*, isto é, ele *tem sentido* para *alguém*. Ionescu (1994, p. 306) afirma, com razão, que um “rápido exame de algumas das obras mais relevantes da literatura universal prova, indubitavelmente, o fato de que em um texto de ficção os nomes próprios são altamente significativos e sempre cumprem uma finalidade poética”.

Seguindo o quanto afirmado por Barthes:

O Nome próprio dispõe de três propriedades que o narrador reconhece à reminiscência: o poder de essencialização (uma vez que ele designa apenas um único referente), o poder de citação (uma vez que se pode chamar, à escolha, toda a essência inserida no Nome, ao proferi-lo), o poder de exploração (uma vez que se “desdobra” um Nome próprio exatamente como se faz com uma lembrança): o Nome próprio é, de qualquer modo, a forma linguística da reminiscência. [...] o Nome próprio se oferece a uma exploração, a um deciframento: ele é, ao mesmo tempo, um “meio” (no sentido biológico do termo), no qual é preciso mergulhar, banhando-se indefinidamente em todos os devaneios que porta; e um objeto precioso, comprimido, embalsamado, que é necessário abrir como uma flor (BARTHES, 1967, p. 151).

Barthes discorda dos principais expoentes da Filosofia da Linguagem que vão de Peirce a Russell que viam no nome próprio algo que designaria, mas sem nada significar. Para Barthes o nome próprio é um “signo volumoso”, isto é, cheio de sentido, que “nenhum uso chega a reduzir, nivelar, contrariamente ao nome comum” (IDEM). Ao analisar o uso que o escritor francês Marcel Proust (1871-1922) faz dos nomes próprios em seu monumental romance *À la recherche du temps perdu* (*Em busca do tempo perdido*), publicado de 1913 a 1926, Barthes percebe que ao lidar com os nomes, Proust estava gerindo as significações essenciais de sua obra. E o romancista toma o nome próprio como um verdadeiro signo em suas duas dimensões, como nota Barthes:

[...] de um lado, ele pode ser lido sozinho, “em si”, como uma totalidade de significações, numa palavra, como uma essência (uma “entidade original”), diz Proust), ou se preferirmos, uma ausência, pois o signo designa aquilo que não está lá; e de outro lado, ele mantém com seus congêneres relações metonímicas, estabelece a narrativa: *Swan* e *Guermites* não são, somente, duas estradas, dois flancos, são também dois foneticismos, como *Verdurin* e *Laumes* (BARTHES, 1967, P. 156).

O nome, portanto, não seria nada se não fosse articulado com o seu referente, pois “entre a coisa e a aparência desenvolve-se o sonho”, como constata Barthes (1967, p. 156). Há uma *motivação* para que aconteça a relação entre *significante* e *significado* no caso do nome próprio, na perspectiva proustiana, identifica Barthes. Seria “um copiando o outro e reproduzindo em sua forma material a essência significada da coisa (e não a coisa mesma)” (BARTHES, 1967, p. 157). Nesse sentido, Proust, sempre segundo Barthes, crê que a virtude dos nomes seja *ensinar*, como ocorria em *Crátilo* de Santo Agostinho, conforme vimos acima. A palavra literária, portanto, deveria ser lida “não como o dicionário a explicita, mas como o escritor a constrói” (BARTHES, 1967, p. 158). O nome próprio é uma característica linguística capaz de construir a essência dos objetos do romance. Tomando de empréstimo um famoso axioma, afirmaríamos que: “Pode-se dizer que o próprio da narrativa não é a ação, mas o personagem como nome próprio” (BARTHES, 1970, p. 197). O nome, penetrado pelos recursos paradigmáticos da obra, “obriga a uma leitura que ultrapassa a superfície do texto, faz confluir narração, personagem, nome e língua” (CRUZ, 2006, p. 65).

2.2. Psicanálise

O nome próprio individualiza, identifica e personaliza o sujeito. Assim, o “conjunto de signos que forma o nome próprio, além de servir de marca formal designativa do indivíduo para os outros, para a sociedade, constitui-se como referencial único para o sujeito: ele o vive como sendo ele mesmo” (MARTINS, 1991, p. 43). Para o sujeito, o nome é mais que um signo, ele é o seu elemento fundador, uma vez que, ele coloca o sujeito no espaço da interlocução humana. Ele permite ao indivíduo não se perder na multidão de corpos. Ele é, desse modo, “o articulador do vivido com o mundo da linguagem” (MARTINS, 1991, p. 46).

O nome próprio passa a construir o cerne daquilo que o sujeito mais preza, ou seja, o seu próprio “eu”. Quem dá o nome não é quem o recebe, e aquele que o recebe,

não o solicitou. Isso porque, o ser é nomeado a partir do desejo de outro ser. A identidade da pessoa será definida ao longo de sua vida, apesar do nome que ela porta. É o sujeito que necessita apropriar-se das significações que lhe foram dadas, fazendo a sua própria interpretação.

3. O nome próprio na literatura

Aquilo que se viu nos itens anteriores torna-se ainda mais válido quando se analisa as culturas mais antigas da humanidade. Quando mais nos afastamos no tempo, mais as culturas ancestrais percebiam o ato de nomear alguém como tocar-lhe na própria personalidade. O pesquisador V. Larock se pergunta, com razão:

Será que estamos tão longe, às vezes, de emprestar aos nomes, como [faziam] os não civilizados, uma sorte de realidade objetiva, um prestígio e um poder que ultrapassam extraordinariamente sua significação literal ou sua função social? Não experimentamos, ao pronunciar nosso próprio nome, em certas circunstâncias, um sentimento confuso que beira seja ao orgulho, seja ao temor? Nós não cercamos, ainda, de cerimônias religiosas ou profanas o ato da primeira denominação? E os ritos mágicos praticados sobre o nome, são tão raros dentre o povo? Os poetas não exploraram frequentemente esta sorte de misteriosa correspondência que se estabelece entre a tonalidade de um nome e a fisionomia do personagem a quem esse nome pertence? (LAROCK, 1932, p. 13).

O filólogo e linguista italiano Bruno Migliorini (1896-1975) recorda uma circunstância interessante da vida do renomado escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Este ficou descontente com um epigrama que outro conhecido escritor, crítico literário, filósofo e teólogo alemão, Johann Gottfried von Herder (1744-1803), escrevera sobre o seu sobrenome. Então Goethe teria recordado a Herder que um nome de família “não é como um manto que lhe está pendurado por cima e que se pode arrancar e rasgar, mas uma veste perfeitamente adaptada, ou como a pele crescida juntamente com ele, e que não se pode raspar e arranhar sem fazer mal também a ele” (MIGLIORINI, 1927, p. 6). Portanto, Goethe concedia ao nome próprio uma conexão direta à personalidade, o que lhe confere um caráter mais especial que um simples nome comum. Como afirma Barthes (1970, p. 74): “Quando semas idênticos atravessam várias vezes o mesmo nome próprio e parecem nele se fixar,

nasce um personagem”. Portanto, o nome próprio ficcional é o “lugar de um processo semântico fundamental para a gramática da narrativa” (NICOLE, 1983, p. 236).

Devido a isso, o nome próprio na ficção ultrapassa a mera identificação do personagem e a continuidade desta referência ao longo da narração. Há outras propriedades excepcionais no interior do processo ficcional de identificação.

Seguindo o linguista e lexicógrafo ucraniano radicado no Canadá Jaroslav Bohdan Rudnyckyj (1910-1995), especialista em etimologia e onomástica, Dirce Côrtes Riedel (s.d., p. 77-78) identifica as seguintes funções literárias do nome próprio:

3.1. Nomes que revelam a qualidade dos personagens:

- a. Como na obra de Nikolai Gogol (1809-1852), *Taras Bulba*, um romance histórico, cuja primeira versão é de 1835 e o título revela o nome do personagem principal. Esse velho e poderoso cossaco ucraniano por ser arredondado (gordo), possui uma aparência de *bul’ba*, que significa “batata”. Assim sendo, essa palavra, na função de nome próprio, “substitui uma extensa descrição realista do personagem e serve de base para que a nossa imaginação reproduza a pintura do herói fictício”.
- b. Algo semelhante ocorre com o nome do personagem principal de *Almas Mortas*, do mesmo Nikolai Gogol, publicada em 1842. O nome dele é Pável Ivánovitch Tchítchicov, sendo que este último nome, Tchítchicov, possui um som que sugere alguma coisa instável. De fato, o personagem é um perpétuo viajante em busca da fortuna, após ter sido demitido do serviço público por desonestidade.

3.2. Nomes que indicam o local da ação.

3.3. Nomes sugestivos do tempo da ação.

3.4. Nomes que exercem um papel na estrutura da obra:

- a. Recurso mais comum na poesia moderna. Há exemplos de “adaptação musical do nome ao contexto lírico, quando usado por razões musicais, condicionado pela organização de toda a frase e pelo ritmo”. O valor estrutural dos nomes próprios fica claro nas oposições que o escritor, dramaturgo e ensaísta brasileiro Oswald de Andrade (1890-1954) realiza em seu poema intitulado *Cântico dos Cânticos para Flauta e Violão* ao mencionar

as amadas e a Amada Maria Antonieta d'Alkmin, com quem se casou em 1942, ano, aliás, de composição do referido poema. Vejamos:

*Não quero mais
A inglesa Elena
Não quero mais A irmã da Nena
Não quero mais A bela Elena
Anabela
Ana Bolena
Quero você*

*Toma conta do céu
Toma conta da terra
Toma conta do mar
Toma conta de mim
Maria Antonieta d'Alkmin (ANDRADE, 1974, p. 184)*

- b. Algo semelhante encontra-se em *Os Irmãos Karamázov*, obra do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881). Neste romance escrito em 1879, os irmãos são todos “enegrecidos” devido suas taras. O nome próprio *Karamázov* estrutura o romance, pois a primeira parte do nome, *kara*, significa *negro*. Em um conto do mesmo autor, *O senhor Prokhardtchin*, escrito quando Dostoiévski tinha apenas 25 anos de idade (1846), contata-se o mesmo fenômeno. A relação do nome com o que ele significa é uma temática essencial deste conto. O tradutor, ensaísta e escritor ucraniano radicado no Brasil Boris Solomonovitch Schnaiderman, quando traduziu e analisou este conto, destacou a função do uso do nome próprio na obra de Dostoiévski. As suas constatações podem ser ampliadas para várias outras obras literárias além daquelas deste autor russo:

Este uso dos nomes próprios significativos nem sempre tem a função de colocar desde o início máscara na personagem, definindo-a. Às vezes, só depois da leitura é que se percebe a relação entre o nome próprio e o papel da personagem. É o caso, por exemplo, do nome Raskólnikov, que tem relação com *raskol*, heresia (o que lhe dá certa semelhança com Heregino), mas só depois da leitura de *Crime e castigo*, e com um pouco de reflexão, é que se percebe: realmente, para o narrador, o criminoso é um herege [...]. O jogo de palavras que deu origem ao nome, relaciona-se com a exploração das possibilidades de formação de verbos a partir da palavra *khartchi*. Assim, no romance *O Sósia*, imediatamente anterior ao conto, aparece a forma *iskhartchílsia*, isto é, no pretérito, e também no sentido de ter gasto o dinheiro com a comida, não obstante o pré-verbo diferente. O nome Prokhardtchin é explorado no conto, tanto na sua semântica, que é claramente indicada, como nas possíveis variações alusivas (SCHNAIDERMAN, 1982, p. 118).

- c. Outro exemplo pode ser extraído da obra *Buriti* (em *Corpo de Baile*) do escritor, diplomata e médico mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), trata-se do nome da personagem *Maurícia*. Esse nome conecta-se com a denominação científica da planta que dá nome à história, o *buriti: mauritia vinífera* corresponde, em português, ao buritizeiro, muriti, muritim, muruti. Portanto, o nome *Maurícia* participa das imagens que conduzem a narrativa, como um dos elementos estruturais do enredo. “Quando Maria da Glória indaga de Lalinha porque não tivera filhos, é a imagem de Vovó Maurícia que lhe ocorre, ao contemplar com amor o Buriti-Grande. Neste e naquela, concentra-se a sensação de estabilidade” (RIEDEL, s.d., p. 83):

Lembrei de Vovó Maurícia, você sabe? Ela é quem diz:
 – A gente deve ter muitos filhos, quantos vierem, e com amor de bem criar, desistidos cuidados de se ralar, sem sobrossos: que Deus é estável. (ROSA, 2010, p. 382)

“Solidez que é reafirmada, coincidindo quase sempre com a contemplação do Buriti, sugestivo da tranquilidade estável dos Gerais” (RIEDEL, s.d., p. 84):

– Vovó Maurícia é dos Gerais...
 Ela falava de sua gente. O buritizal, acolá, impenha seu estado...
 Tal iô Liodoro – iô Lidoro Maurício, sendo Maurícia sua mãe, que no meio dos Gerais residia. (ROSA, 2010, p. 342)

“Observe-se a sintaxe clássica – denotadora – conotadora da estabilidade da tradição da família mineira” (RIEDEL, s.d., p. 84, n. 19). A presença de *Vovó Maurícia* é simbólica da “essência do que permanece” (RIEDEL, s.d., p. 84):

Maria Behú estava citando um ditado de Vovó Maurícia, essa falava coisas inesquecíveis: “O sol não é os raios dele – é o fogo da bola. A gente é o coração caladinho...” (ROSA, 2010, p. 405)

A ideia de que as pessoas nunca estão acabadas, mas estão sempre sendo, de que “a vida não tem passado. Toda hora o barro se refaz” [Cf. *Buriti*, em *Corpo de Baile*] – é um motivo retomado em toda a obra de Guimarães Rosa. Um motivo que várias vezes é configurado pelos

nomes próprios. Porque “janeiro afofa o que dezembro endurece” [ROSA, 2001, p. 257].

- d. A amplidão do ciclo da obra de Honoré de Balzac (1799-1850) denominada *A Comédia Humana* se imporá sob a forma de um retorno dos mesmos nomes próprios de volume em volume, como bem observou Eugène Nicole (1983, p. 236). Esse recurso de Balzac será fundamental para dar uma unidade ao conjunto de sua obra.

3.5. Nomes que ressaltam as associações sinestésicas²⁶: Dirce Côrtes Riedel fundamenta-se em Stephen Ullmann (1914-1976)²⁷, para trazer à luz essa função literária do nome próprio. Ullmann observa que Marcel Proust desenvolve uma teoria dos nomes próprios em sua obra *Em Busca do Tempo Perdido*, no volume um, *No caminho de Swann* (1913), terceiro capítulo, *Nome de terras: o nome*.

Proust vê neles um importante fator na discrepância fundamental entre imaginação e realidade, apontando-os como desenhadores fantasistas, que nos dão das pessoas e dos países esboços tão pouco semelhantes que experimentamos muitas vezes certo estupor, quando temos diante de nós, em lugar do mundo imaginado, o mundo visível.

a. Para Ullmann as cores têm um lugar proeminente na aura associativa de certos nomes próprios. A mais persistente dessas associações é a tonalidade do nome “Guermantes”, que ocorre quase como um ‘leitmotiv’, simbolizando o entusiasmo juvenil do narrador pela família aristocrática. Ele gosta de imaginar o nome “baignant comme dans un coucher de soleil dans la lumière orangée qui émane de cette syllabe: ‘antes’”²⁸ (RIEDEL, s.d., p. 78).

- b. Além das associações visuais, como proposto acima, podem ocorrer aquelas sonoras. Nesse sentido, Ullmann exemplifica trazendo um trecho da obra do escritor e poeta francês Louis Henri Jean Farigoule, conhecido como Jules Romains (1885-1972). Em seu romance *Les amours enfantines*, no último capítulo intitulado “Rumeur de la rue Réaumur”, ele sente vibrações no seu nome:

²⁶ Associação de palavras ou expressões que combinam sensações distintas numa impressão única; cruzamento de sensações. Por exemplo, na expressão “voz doce e macia”, a palavra “voz” manifesta uma sensação auditiva, o vocábulo “doce” exprime uma sensação gustativa; e, finalmente, a palavra “macia” revela uma sensação tátil.

²⁷ Linguista húngaro que transcorreu a maior parte de sua vida na Inglaterra, o qual em sua obra intitulada *Style in the French novel* (Cambridge [UK]: University Press, 1957) resalta tais tipos de associações dos nomes próprios.

²⁸ Tradução: banhando-se como em um por do sol na luz alaranjada que emana desta sílaba: “antes”.

*Son nom même qui ressemble à um chant de roues et de murailles,
à une trépidation d'immeubles,
à la vibration du béton sous l'asphalte,
au bourdonnement des convois souterrains...* (ULLMANN, 1967, p. 183, n. 2)

Jules Romains menciona o nome de uma rua de Paris, rue Réaumur, e afirma que ele se parece ao som de rodas e paredes e várias outras formas de trepidação, vibração e estrondos urbanos. Esses motivos, hermeticamente fundidos com o tema de fluxo e refluxo do livro, são incorporados na forma de som da rue Réaumur.

Esse tipo de associação também ocorre na obra do escritor e político francês François-René de Chateaubriand (1768-1848), como observa Jean Mourot. Há, na seleção de nomes próprios dos personagens de suas obras, uma acurada preocupação pela sonoridade. Isso se comprova pela frequência da consoante líquida “l” e da vogal final “a” na maioria dos nomes das heroínas como, por exemplo: Atala, Céluta, Blanca, Mila entre outras. Em sua obra apologética *Génie du Christianisme* (1802), o próprio Chateaubriand admite: “Acusar-nos de tentar surpreender o ouvido com sons suaves se lembrarmos estes conventos de Aqua-Bella, Bel-Monte...” (CHATEAUBRIAND, 1809, p. 119).

- c. Outro exemplo de associação sonora produzida pela onomástica na literatura, encontramos no escritor Guimarães Rosa. Augusto de Campos observa em *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, o tematimbre do personagem *Diadorim*, que “não rotula – ou denota – simplesmente o personagem a que está aderido. É isomórfico em relação à personalidade do personagem” (CAMPOS, 1959). Comenta a fisiognomia²⁹ semântica da *Riobaldo* – etimologia de invenção: rio + bald (frustrado) – e a de *Diadorim* – “caleidoscópio em miniatura de reverberações semânticas suscitadas por associação formal” (IDEM): a) Dia + adora (ser); b) Diá (diabo) + dor (não-ser) + im. Em “dois planos

²⁹ É a arte de conhecer o caráter do indivíduo a partir de suas feições (FISIOGNOMONIA, 2009).

de significado ('deus' ou o 'demo', sempre) se bifurca, desde o nome, essa criatura que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais, para muito amar, sem gozo de amor...". Campos continua a observar que: "O amor condenado que Riobaldo nutre por Diadorim lança-o frequentemente na indagação da procedência (demoníaca?) do seu sentimento" (IDEM). Diá = o diabo, e Diadorim. "Processo de metamorfose etimológica" (IDEM), que é enfatizado quando Riobaldo se refere ao nome do alemão *Vupes*: "E como é mesmo que o senhor fraseia? Wusp? É. Seu Emílio Wuspes... Wúspiss... Vupses. Pois esse Vupes..." (IDEM). Diadorim - um nome perpetuo. «A ação da presença onomástica de Diadorim se faz sentir... verberando pelas áreas circunvizinhas, ora sutilmente, através de uma incidência maior de fonemas em - d -, ora de maneira mais explícita, pelo emprego da rima em -im. São pegadas sonoras que assinalam com um timbre inconfundível a presença do personagem, como que a prolongar o seu "prazo de perfume":

Diadorim também disse não disse. (ROSA, 1994, p. 41)

Desistir de Diadorim, foi o que eu falei? Digo, desdigo. (ROSA, 1994, p. 256)

Augusto de Campos nota, ainda, as rimas em -im que circulam ao redor do nome *Diadorim*, como no exemplo seguinte:

Quem era assim, para mim Diadorim? (ROSA, 1994, p. 249)

Dirce Côrtes Riedel constata, também, que "Riobaldo, Diadorim, Norinhá, Otacília, Zé Bebelo, Liodoro, Maurícia, Lalinha, Glorinha, Gualberto, Maria Beú, Soropita, Doralda... têm ressonância associativa, concorrendo na organização do enredo" (RIEDEL, s.d., p. 83) da obra *Buriti* reunida em *Corpo de Baile*. Observe-se a frequência de "r" e "l".

- d. Permanecendo, ainda, na obra de Guimarães Rosa, pode-se tomar outro exemplo a partir do uso da vogal "i", a qual, com a sua ressonância, expressa carinho. Há, portanto, uma carga afetiva na assonância do "i", vejamos:

*A menina de lá morava para trás da Serra do Mim.
E ela, menininha, por nome Maria, Nhinhinha dita... (ROSA, Primeiras Estórias)*

Iô Irvino, iô Ísio, iá-Dijina, Lalinha, Glorinha, Maurícia, Alcina... (Buriti)

Como bem nota Ana Maria Machado em sua tese doutoral orientada por Roland Barthes na École Pratique des Hautes Études de Paris:

[...] o Nome não tem apenas a função de indicar um personagem ou de individualizá-lo, nem mesmo de caracterizá-lo sumariamente de modo alegórico. O nome próprio, em Guimarães Rosa, significa, ao contrário de todas as opiniões clássicas a respeito da não-significação do Nome. Na obra rosiana, esse significado pode ligar-se à função do personagem na narrativa: o Grivo é quem grifa, Ivo Crônico é quem modifica a cronologia, Osório é quem a montanha escolhe para destinatário do recado, e assim por diante. Mas o mais importante é que essa significação nunca é isolada e só se verifica realmente se o Nome é também tomado no conjunto do texto, como parte de um sistema, em que um elemento só existe por oposição aos outros (MACHADO, 2013, p. 113-114)³⁰.

O nome, em Guimarães Rosa, não atua como um mero elemento de identificação, é um “signo motivado que apresenta uma relação direta entre o significante e o referente” (CRUZ, 2006, p. 66). O nome rosiano parece querer buscar a transcendência da palavra ao criar um recurso narrativo que “destaca a aglutinação sonora e espacial e cria um tipo de linguagem em que a palavra-nome, ganhando peso e medida, instaura a individuação do sujeito nomeado” (IDEM). Se, por um lado, Guimarães Rosa manifesta um claro interesse pelo teor semântico do nome próprio, por outro lado, ele “faz prevalecer a poeticidade da forma – destaca a configuração fônica e gráfica, diferente de muitos dos nomes do escritor que são orientados para fazer eclodir um discurso ‘mimético’ que aflore significados de forma velada” (IBID., p. 67). Assim sendo, muitos dos nomes atraem pelos seus componentes formais: letra, som e variação lexical.

Ullmann não deixa de assinalar que até os nomes próprios, as mais concretas de todas as palavras, estão sujeitos ao contexto: só este especificará o que temos em

³⁰ Essa obra é altamente recomendável para deslindar os antropônimos de Guimarães Rosa e perceber-se as várias funções do nome de pessoas numa obra literária.

mente quanto ao aspecto e caráter do personagem ou do local (ULLMANN, 1967, p. 151). Eugène Nicole (1983, p. 234) percebe que o uso dos nomes próprios no texto ficcional “não pode ser sem relação com seu funcionamento na vida social que o romancista representa ou na linguagem ‘natural’ que ele utiliza”. Isso se torna ainda mais claro ao analisar-se, por exemplo, a obra de Guimarães Rosa, como já mencionamos acima. Em alguns de seus contos, como é o caso de *Desenredo* e *Orientação*, reunidos em sua obra *Tutaméia*, um mesmo personagem recebe vários nomes, colocando em foco “sujeitos fadados a conviver com a sua multiplicidade, sujeitos que convivem numa atmosfera ambígua e dupla. Os vários nomes geram a possibilidade da cesura no sentir e pensar desse sujeito múltiplo” (CRUZ, 2006, p. 66). Nesses contos, o nome possui a função de signo que traduz esse sujeito múltiplo e duplo, cindido em sua própria contradição. Nessa diversidade do nome, “o sujeito convive com a duplicidade, e na confusão interior, busca a unidade na diversidade. Personagens atuam como narcisos dilacerados: os reflexos do ‘eu’ estão representados na bipartição do nome” (IDEM).

No texto bíblico que passaremos a analisar a partir do terceiro capítulo, poderá se verificar algo que se aproxima desse fenômeno rosiano, guardadas, evidentemente, as devidas proporções e diferenças de estilo e gênero. O personagem Jacó assume uma nova identidade quando tem seu nome mudado pelo ser com o qual se encontra e luta às margens do rio Jaboc (cf. Gn 32,28-29). A duplicidade do personagem que, desde o seu nascimento apresenta características de trapaceiro (cf. Gn 25,25; 27,36) e obtém os benefícios da primogenitura por meio de diversos truques (cf. Gn 25,29-34; 27,1-40), se revela com o recebimento do novo nome (Gn 32,29). Assim como ocorre com alguns personagens de Guimarães Rosa, Jacó separa-se de si mesmo e incorpora o papel de um “outro” ocultado na cisão de vários nomes. Mas as semelhanças não param por aí. Assim como há uma preocupação em justificar o novo nome do personagem – Israel – por parte do texto bíblico, na obra de Guimarães Rosa observa-se tal requinte no jogo etimológico. Somente para ficarmos em um exemplo, tomemos novamente o conto *Buriti*, onde *iô Liodoro*, cujo nome completo é Liodoro Mauricio Faleiros, desempenha um papel central. Sendo que, “É para ele que tudo converge, é nele que tudo se articula, é dele que se irradiam os acontecimentos, é seu peso de patriarca e proprietário que

domina o universo do conto” (MACHADO, 2013, p. 114). O nome *Liodoro* provém de Heliodoro, que a rigor designaria *dom de Hélios*, dádiva do sol. Mas Guimarães Rosa vai beber na fonte da etimologia popular para usar a significação de “sol de ouro”. E, de fato, é entorno de *Liodoro* que gravitam a família e os agregados do Buriti Grande. Mas há mais pormenores nesse nome:

Lio é também o radical que indica “liso”. *Liodoro*, liso e duro. Pois *liso* e *duro*, com *roliço*, são características insistentemente disseminadas pelo texto, num dos vários desdobramentos desse Nome. *Lio* é ainda *feixe*, *vínculo* a articular entre si os diversos personagens e acontecimentos da trama. Outra faixa de significados postos em ação por esse significante é a de *liana*, no contínuo enleamento e enredamento em que se tecem os fios do enredo e do texto, num emaranhado vegetal em torno à grande árvore que é *iô Liodoro*. Árvore porque ele é *Maurício*, como sua mãe, a vovó Maurícia dos Gerais, figura quase mítica evocada pela família. [...] Mas, sobretudo, Maurício como o Buriti, palmeira cujo nome científico é *Mauritia vinifera*. Natural, pois, que sua mulher se chamasse *iaiá Vininha*, autenticando a homologia com seu Nome, que também alude a Vênus e confirma que *iô Liodoro* vive sob o signo do amor (MACHADO, 2013, p. 114-115).

Para o linguista dinamarquês, que se especializou em gramática inglesa, Jens Otto Harry Jespersen (1860-1943), mais conhecido por Otto Jespersen, os nomes próprios conotam o maior número de atributos, sendo que, a conotação é inerente ao nome, algo com uma existência independente de qualquer conhecimento humano. O linguista se interroga: “Se os nomes próprios, como de fato entendidos, não conotassem muitos atributos, não saberíamos compreender ou explicar o fenômeno corriqueiro de um nome próprio tornar-se um nome comum” (JESPERSEN, 1963, p. 66). E ele se coloca ainda mais uma questão:

[...] como uma sequência de sons, sem sentido nenhum, de não conotativa passa a conotativa, sentido aceito por toda comunidade falante. [...] Uma qualidade é selecionada e passa a caracterizar outros seres e coisas possuídas da mesma qualidade. É o mesmo processo encontrado nos nomes comuns, como quando uma flor em forma de sino é chamada um sino, não obstante não haver os outros aspectos de um sino real; ou quando algum político é chamado de velha raposa, ou quando dizemos que pérola ou que joia”, de uma mulher. A transferência, no caso de nomes próprios originais, é devido à mesma causa como no caso de nomes comuns, ou seja, a sua conotatividade, e a diferença entre as duas classes é, portanto, para ser vista como, apenas, de grau (JESPERSEN, 1963, p. 67).

Portanto, como já vimos no primeiro item deste capítulo, para Jespersen, não é possível considerar os nomes próprios como não conotativos por ser uma abstração o que designamos por um nome individual. Cada indivíduo muda constantemente, transforma-se a cada momento, e o nome serve para fixar os elementos permanentes das aparições flutuantes ou reduzi-las a um denominador comum. Concluindo, “Quanto mais especificamente uma coisa é denotada, mais provável é que o nome seja escolhido arbitrariamente e mais se aproximará de um nome próprio ou em tal se tornará” (JESPERSEN, 1963, p. 71). Tal constatação já havia realizado Michel Bréal quando afirma:

Se se classificasse os nomes segundo a quantidade de ideias que eles suscitam, os nomes próprios deveriam estar no topo, porque eles são os mais significativos de todos, sendo os mais individuais. Um adjetivo como **augustus**, tornando-se o nome de Otávio, adquiriu uma quantidade de ideias que lhe eram, anteriormente, estranhas. De outro lado, basta confrontar a palavra **César**, entendida como o adversário de Pompeu, e a palavra alemã **Kaiser** que significa “imperador”, para ver que um nome próprio perde em compreensão ao tornar-se um nome comum. De onde se pode concluir, que do ponto de vista semântico, os nomes próprios são substantivos por excelência (BRÉAL, 1897, p. 198).

Essa constatação de Jespersen é importante no uso que a literatura faz dos nomes próprios. Um exemplo disso, encontramos em Padre António Vieira, o qual lembra que os patriarcas antigos escolhiam, para os filhos, nomes que eram uma profecia do seu futuro e do de descendentes. O interesse nos nomes próprios, entre os barrocos do século XVII, é grande, porque se acreditava que o destino do indivíduo depende, em parte, da escolha de seu nome³¹. Característica esta muito próxima à literatura hebraica clássica no uso que faz, em algumas ocasiões, do nome próprio como veremos em capítulos sucessivos.

É oportuno destacar aqui que não somente a identificação de um personagem através de seu nome próprio é importante na obra ficcional narrativa, mas também a rejeição da identificação individual de algum personagem na obra. A obra literária classifica seus personagens através da dicotomia que opõe os portadores de nomes àqueles que deles são desprovidos. Aqueles que recebem um nome são os

³¹ Segundo: CANTEL, 1959 *apud* RIEDEL, s.d., p. 81.

personagens, propriamente ditos. Apesar de que, em meados do século passado, um movimento literário optou, consciente e voluntariamente, pela ausência total de nomes ou a abundância de significantes que podiam se deformar ao longo da narrativa. Esse foi o caso do denominado *Nouveau roman*.³² Em outras ocasiões, a obra de ficção utiliza os recursos do sistema apelativo, tais como: certos nomes comuns, títulos, certos termos de relação, de parentesco etc., a fim de designar o personagem no sistema geral do texto. Assim sendo, “tal apelação social chama a atenção pelo seu caráter sistemático e exclusivo” (NICOLE, 1983, P. 240). Como exemplo, pode-se citar o prenome de Madame de Rênal, que é Louise, na obra *O vermelho e o negro* de 1830, de Henri-Marie Beyle, mais conhecido como Stendhal (1783-1842). O prenome desse personagem, Louise, nos é dado uma só vez num solilóquio de seu marido (STENDHAL, 1963, p. 125), e não aparece jamais em outro lugar do romance. É um personagem sem “autonomia”, no sentido de que é sempre designada em sua relação de esposa. Como bem observa Eugène Nicole (1983, p. 240-241), “inspirada no código social, a forma habitual (Madame de Rênal) se revelará aqui como significante na medida em que ela aparece como efeito do apagamento regular de seus apelativos substitutos”. Essa função classificatória que o nome possui, em sentido geral, é também uma função de significação, pois: “Significar, para o nome próprio, quer dizer inserir o portador nessas hierarquias e inscrevê-lo no lugar que lhe é de direito” (GRIVEL, 1973, p. 130).

³² “A expressão *Nouveau Roman* (*novo romance*) refere-se a um movimento literário francês dos anos 1950 que diverge dos gêneros literários clássicos. Émile Henriot cunhou o título num artigo do popular jornal francês *Le Monde*, no dia 22 de maio de 1957, para descrever os experimentos estilísticos de alguns escritores, que criavam um estilo essencialmente novo a cada romance. Alain Robbe-Grillet, um influente teórico assim como um representante do *nouveau roman*, publicou uma série de ensaios sobre a natureza e o futuro do romance que foram posteriormente reunidos na obra *Pour un nouveau roman*. Rejeitando muitas das características estabelecidas no romance até então, Robbe-Grillet julgou os romancistas predecessores como antiquados em razão do foco que colocavam no enredo, na ação, na narrativa, nas ideias e nos personagens. Em vez disso, ele apresentou uma teoria do romance cujo foco recai sobre os objetos: o *nouveau roman* ideal seria uma versão e visão individual das coisas, subordinando trama e personagem aos detalhes do mundo ao invés de arrolar o mundo a serviço deles. Assim, de acordo com os autores do *nouveau roman*, não faria sentido escrever romances à maneira de Balzac, com personagens bem definidos, enredo com começo, meio e fim. Eles estariam, em vez disso, mais próximos da literatura introspectiva de Stendhal ou Flaubert. Não admitiam a descrição dos personagens — que segundo eles, seria influenciada por viés ideológico —, mas a exploração dos fluxos de consciência.” (NOUVEAU ROMAN, 2015).

Desse modo, tanto a *poética* do nome próprio ficcional, isto é, a *motivação* que o autor confere ao nome que ele “fabrica”, quanto a sua *poiética*, ou seja, o processo do *fazer* poético, devem ser levados em conta pela onomástica literária. É como constata Roland Barthes (1967, p. 152 – *citação livre*): “o romancista tem o dever de formar nomes justos”.

A relação do nome próprio e do conteúdo textual pode se manifestar, em geral, como uma relação *interna* ou *externa*. No primeiro caso, “o Nome parece exercer na obra um papel tão central que ele só pode ser contemporâneo de sua concepção original ou, pelo menos, de suas primeiras elaborações” (NICOLE, 1983, p. 243). Concebe-se por relação “externa”, quando o nome pode ser “reduzido aos quadros do esboço precedente” (IDEM) da obra literária.

Concluindo este item sobre a relação entre nome próprio e literatura, é oportuno chamar em testemunho um texto clássico como *Retórica*, de Aristóteles (384-322 AEC), o qual assinala que um dos “tópicos” do uso de silogismos com função retórica, a arte da persuasão, se obtém através do uso do “nome”:

Outro tópico obtém-se do nome. Por exemplo, como diz Sófocles:

*Claramente levas o nome de ferro.*³³

E tal como se costumava dizer-se dos nomes dos deuses, e como Cónon chamava a Trasíbulo “o de ousada decisões”³⁴, e Heródico dizia a Trasímaco: “és sempre um combatente ousado”³⁵, e a Polo: “és sempre um potro”³⁶. Também de Drácon, o legislador, se afirmava que as suas leis não eram de homem, mas de dragão, (porque eram muito severas)³⁷. Como também Hécuba, em Eurípedes, diz a Afrodite:

³³ “*Sidero* significa ferro. No texto há um jogo etimológico (que, de resto, remete para o tópico enunciado *apó toû onómatos*) entre o nome Σιδηρώ (nome próprio) e σιδηρός (ferro ou arma de ferro). O verso é retirado da tragédia de Sófocles, *Tiro*.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 150, p. 227).

³⁴ “*Thrasyboulon*. Mais um exemplo de jogo de palavras muito apreciado pelos Atenienses. Com efeito, o nome *Thrasyboulos* é um composto de θρασύς (ousado) e βουλή (resolução, decisão). Cónon é um general ateniense, vencedor de Pisandro em Cnido (394 a.C.) e restaurador da democracia ateniense.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 151, p. 228).

³⁵ “*Thrasymachos*, mestre de retórica que surge na *República* de Platão (livro I) como interlocutor de Sócrates, é visto aqui sob o ângulo etimológico: θρασύς e μάχη (audaz ou ousado no combate). Quanto a Heródico, desconhecem-se testemunhos fidedignos.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 152, p. 228).

³⁶ “Como se sabe, Polo, sofista discípulo de Górgias, significa ‘potro’ ou ‘cavalo’.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 153, p. 228).

³⁷ “*Drakon* significa ‘dragão’ ou ‘serpente’. Entre 624 a.C. e 621 a.C., parte das leis atenienses foram reduzidas a escrito. Nelas se introduz, pela primeira vez na Grécia, a distinção fundamental entre homicídio voluntário e involuntário. Esta empresa foi atribuída a um certo Drácon, de cuja existência alguns historiadores duvidam. Mais tarde, Drácon ficará famoso por ser extremamente severo, donde o adjetivo ‘draconiano’ que ficou proverbial. Cf. Aristóteles, *Política* II 12.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 154, p. 228).

É com razão que a palavra “insensatez” começa o nome da deusa.³⁸
 E como Querêmon:
*Penteu, epônimo de desgraça futura.*³⁹ (ARISTÓTELES, 2005, 1400b).

Nessa mesma linha de uma leitura mais ou menos improvisada do nome próprio, como acabamos de ver em Aristóteles, tem-se um exemplo mais recente em Honoré de Balzac, autor já mencionado neste estudo, que em sua obra *Z. Marcas*, ao abrir sua novela escreve:

Eu jamais vi alguém, mesmo incluindo os homens notáveis de nosso tempo, cujo aspecto fosse mais impressionante que aquele deste homem; o estudo de sua fisionomia inspirava, primeiramente, um sentimento repleto de melancolia e terminava por dar uma sensação quase dolorosa. Existia uma certa harmonia entre a pessoa e o nome. Este Z que precedia Marcas, que se via nos endereços de suas cartas, e que ele não esquecia jamais em sua assinatura, esta última letra do alfabeto oferecia ao espírito algo de fatal. MARCAS! Repeti-vos a vós mesmos esse nome composto de duas sílabas, não encontras nele uma sinistra significação? Não vos parece que o homem que o porta deva ser martirizado? Embora estranho e selvagem, esse nome tem, no entanto, o direito de ir à posteridade; ele é bem composto, ele se pronuncia facilmente, ele possui essa brevidade desejável aos nomes célebres. Não é tão suave que seja estranho? Mas ele não parece inacabado? Eu não me ocuparia em afirmar que os nomes não têm nenhuma influência sobre o destino. Entre os fatos da vida e o nome dos homens, há segredos e inexplicáveis concordâncias ou desacordos visíveis que surpreendem; frequentemente correlações distantes, mas eficazes, se revelam nele. Nosso mundo está cheio, tudo nele se sustenta. Talvez retornaremos, algum dia, às Ciências Ocultas. Vós não vedes na construção do Z um olhar contrariado? Será que não aparece nele o ziguezague aleatório e lunático de uma vida atormentada? Que vento soprou sobre esta letra que, em cada língua em que ela é admitida, comanda, quanto muito, cinquenta palavras? Marcas se chamava Zéphirin. São Zéphirin é muito venerado na Bretanha. Marcas era Bretão. Examinai ainda esse nome: Z. Marcas! Toda a vida do homem está na combinação fantástica dessas sete letras. Sete! O mais significativo dos números cabalísticos. O homem morreu aos trinta e cinco anos, e sua vida foi composta por sete candelabros. Marcas! Não tendes a ideia de algo precioso que se quebra por uma queda, com ou sem ruído? (BALZAC, 1853, p. 6-8).⁴⁰

³⁸ “*Troades*, 990. O nome da deusa Afrodite, responsável primeira pela destruição de Tróia e pela desgraça de Hécuba, começa por ἀφροσύνη (insensatez, loucura).” (ARISTÓTELES, 2005, n. 155, p. 228).

³⁹ “Πενθεὺς (nome próprio) e πένθος (luto, tristeza). Jogo de palavras de acordo com a natureza trágica do herói. Cf. Eurípidēs, *Bacchae*, 508. Quanto a Querêmon, só sabemos que foi um poeta trágico do século IV a.C.” (ARISTÓTELES, 2005, n. 156, p. 228).

⁴⁰ A tradução acima é pessoal. O texto no original francês é o que segue:

“Je n’ai jamais vu personne, en comprenant même les hommes remarquables de ce temps, dont l’aspect fût plus saisissant que celui de cet homme; l’étude de sa physionomie inspirait d’abord un sentiment plein de mélancolie, et finissait par donner une sensation presque douloureuse. Il existait une certaine harmonie entre la personne et le nom. Ce Z qui précédait Marcas, qui se voyait sur l’adresse de ses lettres, et qu’il n’oubliait jamais dans sa signature, cette dernière lettre de l’alphabet offrait à l’esprit je ne sais quoi de fatal.

Como verifica Eugène Nicole (1983, p. 244) sobre esta passagem, “o ato de nomear vai associado a uma argumentação que nada mais é que o próprio assunto da novela, assunto que se encontra, por assim dizer em poucas palavras, na leitura a qual se presta o nome”. Todo esse texto reivindica o uso do nome próprio como signo da motivação da obra literária. É como uma “inscrição fundadora de um relato, o próprio anúncio de um destino notável” (IDEM).

Por isso, seguindo François Rigolot (1982, p. 139), podemos constatar que “a significação do *Nome poético* será entendida como um *subterfúgio* para apreender indiretamente a ideologia do texto”. Esta é a intenção de nossa pesquisa.

O nome próprio, que em si mesmo poderia permanecer “opaco”, isto é, sem nenhuma significação especial, quando colocado *em posição de texto* (cf. RIGOLOT, 1982, p. 137), portanto, quando se torna um *nome poético*, adquire uma significação pela qual rebusca as suas motivações. Nessa tarefa, o nome próprio atua em dois eixos principais: “O *eixo semasiológico* parte do signo para explicitar o seu sentido [semântica sincrônica] enquanto o *eixo onomasiológico* integra o sentido global do texto para inventar um signo que justifica o melhor possível esse sentido [semântica diacrônica]”.

Nesse sentido, podemos fazer nossas as palavras de Paul Guiraud (1972, p. 406): “[...] as palavras engendram a fábula onde a realidade devia engendrar as palavras”.

MARCAS! Répétez-vous à vous-même ce nom composé de deux syllabes, n’y trouvez-vous pas une sinistre signifiante? Ne vous semble-t-il pas que l’homme qui le porte doit être martyrisé? Quoique étrange et sauvage, ce nom a pourtant le droit d’aller à la postérité; il est bien composé, il se prononce facilement, il a cette brièveté voulue pour les noms célèbres. N’est-il pas aussi doux qu’il est bizarre? mais aussi ne vous paraît-il pas inachevé? Je ne voudrais pas prendre sur moi d’affirmer que les noms n’exercent aucune influence sur la destinée. Entre les faits de la vie et le nom des hommes, il est de secrètes et d’inexplicables concordances ou des désaccords visibles qui surprennent; souvent des corrélations lointaines, mais efficaces, s’y sont révélées. Notre globe est plein, tout s’y tient. Peut-être reviendra-t-on quelque jour aux Sciences Occultes.

Ne voyez-vous pas dans la construction du Z une allure contrariée? Ne figure-t-elle pas le zigzag aléatoire et fantasque d’une vie tourmentée? Quel vent a soufflé sur cette lettre qui, dans chaque langue où elle est admise, commande à peine à cinquante mots? Marcas s’appelait Zéphirin. Saint Zéphirin est très vénéré en Bretagne. Marcas était Breton.

Examinez encore ce nom: Z. Marcas! Toute la vie de l’homme est dans l’assemblage fantastique de ces sept lettres. Sept! le plus significatif des nombres cabalistiques. L’homme est mort à trente-cinq ans, ainsi sa vie a été composée de sept lustres. Marcas! N’avez-vous pas l’idée de quelque chose de précieux qui se brise par une chute, avec ou sans bruit?”.

4. Uma análise antropológica do nome próprio

Do ponto de vista antropológico, os nomes próprios são mais que um termo que permite a identificação. Eles constituem “o próprio sistema de parentesco na medida em que formam o ‘Ego’ nuclear de cada um dos elementos”. Segundo Claude Lévi-Strauss “os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: meios de fixar significações, transpondo-as para termos de outras significações” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 200). Portanto, os nomes próprios se oferecem a um deciframento, a uma exploração.

O nome, como se poderá verificar posteriormente, possui em várias civilizações um caráter sagrado, no entanto, ele está fortemente ligado ao aspecto profano ou, melhor dizendo, ao aspecto social. É o que afirma Francisco Martins inspirado no pensamento do antropólogo Marcel Mauss:

O mito religioso da identidade da alma e do nome encontra sua explicação na organização social. Ao mesmo tempo que o nome se inscreve em um sistema mitológico, ele dá precisão a uma determinada posição social. [...] Assim toda a legenda da alma viria da necessidade de nomear os membros, de precisar suas posições entre os vivos e os mortos (MARTINS, 1991, P. 154).

A preocupação do estudo antroponímico por parte da antropologia, num primeiro momento, deteve-se mais diante da grande tarefa de classificar, ou seja, distinguir categorias de nomes de pessoa. Para tal, costumava-se operar tal classificação em vista de três funções:

[...] seja em função de sua origem linguística ou dialetal (esforça-se, desde então, em identificar camadas e áreas antroponímicas), seja em função de suas propriedades semânticas (classificam-se os nomes por registros conforme as afinidades reconhecidas: prenomes de inspiração religiosa ou profana, apelidos que denotam particularidades físicas, profissionais etc.), seja em função de sua formação ou de sua composição (procurar-se seguir, em detalhe, as etapas de fixação dos nomes...) (BROMBERGER, 1982, p. 103).

No entanto, para muitos, a missão da antropologia quando se aplica ao estudo dos nomes próprios de pessoas, seria bem outra. Ou seja:

[...] identificar, no seio de uma sociedade, as regras de atribuição dos nomes, os princípios segundo os quais se classificam, se nomeiam indivíduos singulares e diferentes (pelo seu sexo, pela sua pertença a uma família, a um

clã, a uma geração, a uma localidade...), as leis que regem o sistema de apelações [...] enfim, as propriedades – sintagmáticas – que diferenciam, nos enunciados, os nomes de pessoas das outras classes nominais e as normas – sociais – que prescrevem-no ou interditam o emprego no discurso (*IBID.*, p. 104).

Portanto, a nova proposta da antropologia é abordar os nomes próprios de pessoas não como meros indicadores de indivíduos, mas analisá-los em seu contexto, isto é, as funções que eles exercem nas sociedades em que são empregados.

O ato de nomear alguém não é puramente voluntário ou casual, mas fruto de longas tradições de determinada população. Um exemplo disto, pode-se encontrar num estudo que analisou a região francesa da Provence durante o século XVIII. Em grande parte das sociedades meridionais da França, mas também em outras, o filho mais velho herdava o prenome do seu avô paterno, o mais novo herdava o nome de seu avô materno. No caso das filhas, a escolha é simetricamente inversa, ou seja, a filha mais velha recebia o prenome de sua avó materna, a mais nova era nomeada segundo o prenome de sua avó paterna (cf. *IDEM*).

4.1. As funções dos nomes de pessoas

A pesquisa antropológica de populações interioranas francesas da Idade Média e do início da Idade Moderna, bem como, de povos mais primitivos do norte da África, por exemplo, colocou em questão a função dêitica que se quis ver no ato de nomear pessoas. Designar e identificar um indivíduo único não corresponde à realidade dos fatos, quando se analisa o ato nominador.

Em muitas sociedades, não se encontra uma grande variedade de nomes próprios que serviriam, obviamente, a uma melhor identificação e individuação das pessoas, evitando confusões nas relações cotidianas. Ao contrário, o que se encontra é “a estreiteza do campo de apelações individuais: antroponímicos formados do nome do pai ou de nome de ascendentes frequentemente similares no seio de uma mesma linhagem ou ainda de uma mesma classe de idade, em suma, lá onde as necessidades de distinção são, no entanto, mais evidentes” (*BROMBERGER*, 1982, p. 105). Para evitar-se confusões é que se recorre ao uso do sobrenome, o qual exercerá um papel

como de “válvula de segurança”, garantindo a identificação correta das pessoas por meio do nome de família, uma vez que havia pouca variedade de prenomes.

Complicando, ainda mais, o presumível papel de identificador ou designador único de uma pessoa atribuído ao nome próprio, há o caso de muitas sociedades que institucionalizam ou toleram que um mesmo indivíduo receba um nome diferenciado em certas etapas de sua vida. Um exemplo pode ser encontrado em uma sociedade que vive no Norte, uma das regiões de Camarões, na África. Nessa comunidade, todo indivíduo recebe, no decorrer de sua vida, dois nomes.

[...] em seu nascimento, primeiramente, um nome que indica a sua ordem de nascimento; depois, três ou quatro meses mais tarde, um “sobrenome” que lhe designa de uma maneira mais pessoal, uma vez que ele é livremente escolhido e não indica senão uma posição genealógica. [...] São, portanto, nomes que indicam a ordem de nascimento que designam o indivíduo como ser social. Eles são, por assim dizer, números. Mas, como nomes, eles também são carregados de uma significação que se refere a um sistema simbólico; são, então, mais que números: “nomes-números” (COLLARD, 1973, p. 45).

E mesmo esse “sobrenome” que é dado à criança Guidar não é tão distintivo assim, pois se trata, em geral, do nome do pai. Este, por sua vez, é também um nome-número. Desse modo, a maior parte dos Guidar possui um nome composto de dois nomes-números (cf. *IBID.*, p. 48): “Tomemos, por exemplo, o caso de um indivíduo nominado Tizi Dawaí. Seu primeiro nome, Tizi, indica que ele é a primeira criança masculina de sua mãe, seu pai Dawaí (segundo nome da criança) era o sétimo filho da sua” (IDEM). Assim sendo, os nomes das crianças são determinados segundo a ordem de nascimento e, até a quarta criança inclusive, também segundo o sexo. Interessante notar, que do quinto até o décimo filho, os meninos e meninas levam o mesmo nome, apenas acrescenta-se, às vezes, a marca feminina *ke* ou *a* caso de trate de uma criança do sexo feminino. Para tornar esse sistema mais claro, é reproduzida abaixo uma tabela concebida por Collard (1973, p. 46):

Ordem de nascimento	Nome das crianças		
	MENINOS		MENINAS
1º	Tizi	ou	Keza
2º	Zourmba	ou	Miste

3º	Toumba	ou	Tongou
4º	Vondou	ou	Naíke
5º		Madi	
6º		Todou	
7º		Dawaí	
8º		Damba	
9º		Tourmba	
10º		Baíma	

Este exemplo demonstra, o quanto é frágil o sistema de nomenclatura destinado a distinguir indivíduos, ou seja, a assegurar a identificação pessoal. O que não deixa de ser paradoxal. Afinal, na concepção que vigorou durante muito tempo, via-se o nome próprio, justamente, com esta função.

Nesse caso, duas lições se depreendem do exemplo:

[...] primeiramente, as propriedades semânticas desses nomes individuais são da mesma natureza que aquelas das outras categorias nominais; eu posso definir “Tizi”, decompondo-o em menores elementos de significação (análise sêmica): criança + masculino + filho mais velho de sua mãe (e não necessariamente de seu pai), como eu posso definir pelos “semas” que eles incluem “cavalo”, “homem” ou “tartaruga”. [...] Em segundo lugar, observa-se que um tal sistema parece governado por duas funções antagônicas: uma função de classificação que assinala o mesmo nome a todos aqueles que compartilham da mesma ordem de nascimento, uma função de identificação, tornada possível – mas não sempre certa – pela combinação de um pequeno número de unidades que pertencem a uma série fechada. Aqui identificamos uma característica comum a maior parte dos sistemas antroponímicos: melhor eles classificam, menos eles identificam; [...]. Na verdade, a fraqueza distintiva de um sistema de nomes próprios não é senão o reverso de sua riqueza classificatória (BROMBERGER, 1982, p. 106).

No entanto, não se pode concluir que o nome próprio possua, então, uma função meramente classificatória, seguindo algumas regras sociais estritas e compartilhadas pela maioria das pessoas. Isso foi constatado em alguns lugares, mas não em todos. O próprio Lévi-Strauss reconhece isso quando afirma que, de um lado, “os nomes próprios parecem formar a franja de um sistema geral de classificação [...]”. Quando eles entram em cena a cortina se eleva no último ato da representação lógica” (1962, p. 285). De outro lado, nenhum modelo mecânico permite explicar sua distribuição em um grupo social; a denominação aparece, então, como “uma livre criação daquele que nomeia, um estado transitório de sua própria subjetividade” (IBID., p. 240), ou mesmo, de outras pessoas.

No entanto, a oposição entre esses dois processos – classificatório e decisão livre e subjetiva – é mais aparente que real. Mesmo quando parece não haver nenhuma regra que defina o ato nominador, podem-se encontrar prenomes que funcionam como marca distintiva de idade, de geração, de sexo, de irmandade e assim por diante. Não há uma regra convencional, mas um uso que segue certos princípios. Um exemplo disso pode-se ver nos prenomes que permitem reconhecer, claramente, diferentes gerações. Assim, ao escolher de chamar os filhos como⁴¹ Sebastião, Estefânia, Karine, Kátia, confirmo sua pertença a uma geração mais jovem do que aquela de seus pais, frequentemente chamados de Daniel, Geraldo, Martinha, Claudine; enquanto seus avós poderiam ser denominados como Pedro, Paulo, Henriqueta; e seus bisavós poderiam ser chamados de Augusto, Rogério, Maria (cf. BROMBERGER, 1982, p. 110). Poderia ocorrer, também, que pais que se consideram mais tradicionalistas, se recusassem a colocar em seus filhos nomes mais modernos – como Isabelly, Theo – e optassem por nominar seus filhos com nomes mais antigos, que consideram mais tradicionais, como Maria Aparecida, José Antônio, por exemplo.

Portanto, há dois processos envolvidos no ato de nomeação com significados diferentes: de um lado, os pais podem se submeter às normas ou tendências da sociedade; de outro, eles podem se “esconder” suas experiências pessoais, ideologias ou preconceitos nos nomes que colocam em seus filhos, eles atribuem um poder a esse nome, um destino. Tanto quanto um classificador, o nome funciona aqui como um símbolo, fazendo eco a um conjunto de crenças e de convicções. Bromberger (1982, p. 111) enxerga nisso o fato de que “não é tanto a individuação que prevalece sobre a classificação, é o símbolo que supera o signo”, e complementa “um nome transmitido segundo regras pode ser ao mesmo tempo um signo e um símbolo, confirmando uma posição num sistema e fazendo eco a um conjunto de crenças” (*IBID.*, p. 111, n. 8). Sendo que, nas sociedades tradicionais e mais antigas, “o nome individual é frequentemente, pela sua forma como pelo seu conteúdo, uma mensagem em honra

⁴¹ Obviamente, este é um exemplo no interior da cultura francesa, de onde provém o autor citado. No caso brasileiro poderíamos encontrar filhos com nomes, tais como: Bruno, Juliana, Sophia, Isabella, Lucas, Vitor etc.; seus pais poderiam ter nomes como: José, Ana, Paulo, Sandra, Luiz, Márcia; seus avós poderiam ter nomes como: Benedita, José, Maria, Aparecida, João, Vera, Antônio; enquanto que seus bisavós, poderiam chamar-se: Thereza, Benedicto, Antônia, Pedro, Victória e assim por diante (cf. TUFOLO, s.d.).

de potências numinosas que traduz uma intenção, aquela de assegurar a vida contra a morte” (IBID., p. 111).

Do ponto de vista antropológico, portanto, o nome próprio pode assumir um duplo *status*:

[...] aquele de marcação classificatória atribuindo ao indivíduo denominado uma ou mais posições determinadas na estrutura social, aquele símbolo participante de uma visão de mundo, sistema organizado de representações e de crenças. Essas duas funções – igualmente ou diversamente reunidos sob um mesmo nome de pessoa, cuja importância respectiva varia não somente de uma sociedade a outra, mas também de um tipo de denominação a outro no interior de um mesmo sistema antroponímico – merecem, cada uma, uma análise complementar (BROMBERGER, 1982, p. 111).

Ambas as funções podem ser encontradas na tradição hebraica que passaremos a analisar a partir do próximo capítulo.

4.2. Nome próprio como um código social

O fato de dar nome próprio a alguém é, antes de tudo, um ato de socialização; tal ato, em geral, se faz acompanhar por uma cerimônia ou um conjunto de rituais, os quais variam de acordo com as sociedades e culturas. Ter um nome pessoal é possuir uma existência social. Isso fica bem claro, somente para citar um exemplo, no caso da cultura dos Ianomâmis, na Amazônia brasileira: “É entre um e três anos que as crianças recebem um nome: elas entram, então, plenamente, na cultura” (LIZOT, 1973, p. 64). Se olharmos para a cultura europeia ocidental até um pouco mais de meados do século passado, é a declaração do nome de família (sobrenome) que consagra a existência social; o prenome ou nome de batismo confirma a filiação espiritual e a inserção na comunidade cristã (cf. BROMBERGER, 1982, p. 112).

O nome singulariza a existência em relação às outras entidades. Isso se constata, inclusive, quando se concede a um animal ou objeto um nome de pessoa. O que destaca a relação especial que o ser humano, dador do nome, possui com aquele ser seja ele animado ou não. Inversamente, quando não se reconhece as pessoas por estarem de passagem, serem marginais, desclassificados em geral, o nome de família é desconhecido e, às vezes, consta apenas o apelido ou um prenome. Portanto, “conhecer a completa identidade do outro, é inclui-lo – diretamente ou indiretamente – no campo

das relações sociais; o anônimo, o erroneamente nomeado, é o desconhecido ou, ao menos, o não reconhecido... A sociedade para aonde as referências que constituem os nomes próprios se apagam” (BROMBERGER, 1982, p. 113). O conhecimento da área de nomes próprios sobrepõe-se a das relações sociais, traçando um limite entre “nós” e “os outros”.

Mais comumente, o sistema de nomeação classifica os indivíduos de acordo com a sua filiação/origem, indicando sua família ou localidade a qual pertence; ou, então, pelo seu *status* social. Portanto, o nome próprio pode, em algumas sociedades, indicar:

- a) **Origem:** o apelido *kunya* no sistema árabe, por exemplo.
- b) **Distinção de classes e ocupações:** seja na própria significação do nome (antigo mundo celta, por exemplo), seja através de marcas formais específicas de uma categoria de indivíduos, a partícula seria um exemplo, seja através do número e natureza dos nomes usados: em Roma o escravo recebia apenas o prenome, não tinha sobrenome, enquanto os patrícios acrescentavam ao seu prenome vários sobrenomes. Outro exemplo deste último caso verifica-se no Japão, onde até 1870, somente a família real, os nobres e certos privilegiados levavam o nome do clã e de família após seu prenome, as demais pessoas portavam, geralmente, um nome de profissão. Ainda hoje, algumas pessoas mais proeminentes na sociedade são reconhecidas pelo seu nome de família: “Olhe! É um Rotschild!” (cf. BROMBERGER, 1982, p. 115).

Desse modo, o nome próprio pode servir como um meio para, entre outras coisas, associar pessoas aos diferentes campos da vida social: parentesco, situação social, simbologia e assim por diante.

4.3. Poder e simbologia dos nomes próprios

Ao contrário daqueles que veem no nome apenas um indicador, uma espécie e *index*, como já foi amplamente tratado neste estudo, a etnografia dos antropônimos nos fornece interessante material de estudo a respeito da simbologia, poder e eficácia do nome em diversas culturas ao longo da história.

Tomemos um exemplo:

Eu chamo minha filha de Margarida; assim fazendo, eu pretendo seja consagrar uma tradição familiar (sua avó levava esse nome), seja colocar minha filha sob a proteção de uma santa venerada, seja, mais simplesmente, submeter-me a uma moda que, aliás, pode ter por origem uma devoção, seja comparar minha filha a uma flor, seja ainda evocar uma ou mais Margarida das quais eu guardei boas recordações, seja, enfim, lembrar o nome que me parece o mais harmonioso, cujas qualidades rítmicas e acústicas combinam melhor com aquelas de meu nome de família. A escolha de “Margarida” pode responder a uma ou várias dessas intenções (BROMBERGER, 1982, p. 118).

A questão é sempre buscar descobrir as intenções que se encontram por detrás da ação de nomear um indivíduo. Bromberger (IDEM) identifica três fatores que permitem “medir” a importância simbólica do nome próprio: “as condições aplicáveis à sua utilização, funções propiciatórias atribuídas a ele, o aparentamento explícito que é estabelecido entre o denominado e o personagem epônimo, mítico ou lendário”.

No que tange ao primeiro fator – condições de uso do nome próprio –, observa-se em coletividades ainda hoje existentes características que perduram há muitos séculos na sociedade humana. Como exemplo, tomemos o caso do pensamento de certos indígenas da Amazônia brasileira, como são os Ianomâmis. O nome, para eles, apesar de não ser um segredo, não vem mencionado de qualquer modo e a qualquer tempo. Por exemplo, normalmente, no grupo que reside junto, as pessoas somente conhecem o nome daqueles de sua própria geração ou de gerações inferiores, quase nunca, sabe o nome de indivíduos mais idosos daquele mesmo grupo. Nomear alguém, em público, em voz alta é considerado uma grande ofensa. O nomeado reage, pois, do contrário, sua passividade seria interpretada como uma omissão, uma falta de honra. A maneira de reagir será mencionar, também em alta voz, o nome daquele que o interpelou publicamente, demonstrando que não o teme. Tanto os indivíduos mais jovens, especialmente os homens, quanto os mais anciãos não gostam que seus nomes venham ditos em público. Isso é motivo de não pouca confusão e discussão. Da mesma forma, mencionar o nome de alguém já falecido é um insulto, que os filhos e irmãos da pessoa morta vingarão em uma luta com clava. Até mesmo em voz baixa, no caso de ausência da pessoa interessada, não se nomeia ninguém. De qualquer modo, há indivíduos cujos nomes jamais são mencionados: o pai e a mãe, bem como, daqueles

que podem vir a ser os sogros de alguém (cf. LIZOT, 1973, p. 66). Qual é o motivo para esse tipo de atitude diante do nome próprio entre os Ianomâmis? Para eles, nomear alguém é agir sobre aquele que se designa pelo nome. O pensamento indígena está convencido que o “nome pessoal faz parte, integralmente, da personalidade; como o corpo, e mais ainda que os bens materiais” (IBID., p. 67). No caso de um defunto, assim como os seus pertences são queimados, ele, como pessoa, deve desaparecer, por isso o seu nome não deve ser mencionado por ninguém. Se a pessoa não existe mais, seu nome também deve ser abolido. Há um caráter sagrado do nome de pessoa que é respeitado. Lizot observa-o muito bem quando exprime que “nomear o objeto temido envolve necessariamente a manifestação dele, como nomear o objeto desejado o ameaça de extinção” (1973, p. 70).

Nesse sentido, apesar de viverem em épocas diferentes, terras diferentes, hemisférios diferentes, os indígenas amazonenses não deixam de assemelhar-se um pouco, no uso do nome, aos povos que constituíam o ambiente no qual surgiu a literatura hebraica. No sentido que, o nome possui um significado e um valor que ultrapassam aquele que se nota, normalmente, nas sociedades atuais.

Em relação ao segundo fator acima mencionado – funções propiciatórias atribuídas ao nome –, não o podemos perceber na cultura ocidental contemporânea, em que os fatores religiosos têm influenciado, cada vez menos, na atribuição de um nome. Ocorre, também, uma dificuldade em se reconhecer no nome das pessoas um simbolismo que vá além da pura e simples função denotativa. No entanto, isso era muito comum nas sociedades orientais antigas, como a de Israel, e mesmo hoje, em algumas culturas que não foram influenciadas pela modernidade, como é o caso da África. Em uma delas, por exemplo, os Mossi, que habitam Burkina Faso, na África Ocidental, os nomes dos indivíduos “referem-se, de fato, a uma experiência prévia ao nascimento, que foi reconhecida imediatamente ou mediatamente pela própria mãe ou após consultar um vidente, como uma injunção de poderes transcendentais” (BROMBERGER, 1982, p. 119). A fragilidade da vida, a precariedade médico-sanitária, e outros inúmeros fatores que atentam contra a vida de um recém-nascido, fazem o povo Mossi apelar à divindade e reconhecer como fruto de sua ação a sua vinda ao mundo são e salvo. Algo não muito diferente, passava-se com o povo do Oriente

Médio Antigo, no seio do qual desenvolve-se toda a literatura hebraica. No entanto, os Mossi não nomeiam seus filhos com nomes teofóricos, mas empregam nomes comuns que exprimem o sentimento da mãe, por exemplo, naquele momento de dor e apreensão que lhe fez revolver à divindade sua súplica de proteção e auxílio. Desse modo, alguém podia vir a chamar-se “folhas de feijão” (*bêngdo*) a fim de recordar que as primeiras dores da gravidez foram sentidas, justamente, quando a mãe se encontrava num campo de feijões ou, então, enquanto preparava um prato de feijões ou uma sopa com eles. Portanto, a intenção não é suplicar por proteção ou atrair as qualidades da divindade para o filho recém-nascido, mas “desviar as forças hostis” (*IBID.*, p. 120) àquela criança.

O terceiro fator – o poder dos nomes, a identificação entre o nominado e personagem epônimo que lhe inspira o nome – supõe que o simbolismo desses nomes sejam transparentes e convencionais para os usuários; e que a escolha deste nome consagre a intenção de associar as qualidades do epônimo àquelas do denominado. Isso é bem evidente, segundo nos mostra Bromberger (1982, p. 120) em muitas sociedades, onde o nome próprio evoca o mito fundador da mesma. Nesse caso, usam-se nomes teofóricos, como ocorre no antigo mundo semita – *Yohannan* (João – “Deus manifestou sua graça”) – e ainda em nossos dias atuais, no mundo muçulmano – *Abdallâh* (“o servidor de Deus”); bem como, as denominações totêmicas, as quais consagram o parentesco do indivíduo às espécies epônimas fundadoras. Nesse caso, “os nomes próprios assumem a plenitude de seu sentido, prefigurando o destino daqueles que os portam, identificado àquele dos protagonistas do drama mítico” (*IDEM*). Assim sendo, os registros de onde se retiram, preferencialmente, para formar ou escolher nomes individuais são bons reveladores das tendências da simbologia cultural.

Concluindo este tópico antropológico do sistema onomástico, percebe-se que o mesmo constitui um material muito rico para a análise das sociedades humanas, pois possui uma dupla grelha de leitura: de um lado, sendo um sistema de classificação, a onomástica antroponímica permite identificar os princípios, sejam eles explícitos ou não, segundo os quais uma sociedade agrupa e distingue os indivíduos; de outro, sendo um sistema de símbolos, revela os valores e questões se sobrepõem sobre a

identidade individual e coletiva (cf. BROMBERGER, 1982, p. 122). Para ilustrar o que foi dito, Bromberger (IDEM) cita uma história contada por Montaigne:

Henrique, duque de Normandia, filho de Henrique segundo, rei da Inglaterra, deu um banquete na França, a reunião da nobreza foi tão grande neste lugar que, para passatempo, foi dividida em faixas pela semelhança de nomes: na primeira tropa, quem eram os Guilhermes, encontraram-se cento e dez cavaleiros sentados à mesa com esse nome, sem contar os simples nobres e servidores.

Portanto, nomear é muito mais que, simplesmente, identificar.

CAPÍTULO 2

NOMES PRÓPRIOS NO ORIENTE MÉDIO ANTIGO E NA BÍBLIA HEBRAICA

1. O nome próprio em civilizações contemporâneas a Israel

A BH surge em Israel, mas o seu *background* cultural é muito mais vasto. Ela deve, e muito, às demais culturais circundantes e seus respectivos povos. Como bem constatou o exegeta belga Jean-Louis Ska:

Israel, de fato, jamais conquistou um grande império... nunca foi uma grande potência, seja militar, política, econômica ou cultural. Não há grandes riquezas naturais na terra santa e as dimensões reduzidas do país impedem de produzir grandes quantidades de grãos, vinho ou óleo. A Fenícia foi uma potência comercial muito mais importante e mais conhecida. Nem mesmo do ponto de vista artístico Israel conseguiu conceber grandes obras de arte no mundo da literatura, da escultura, da pintura ou da arquitetura. Não há, nesse campo, alguma comparação com o Egito, a Mesopotâmia ou a Grécia, por exemplo.

No entanto, Israel marcou a história do nosso mundo e teve uma influência desproporcional à sua potência política ou às dimensões de seu território. O elemento de sua civilização que tem, ainda hoje, uma influência sem precedentes é a sua Lei, a Torá em hebraico. Acrescentamos, imediatamente, que a palavra hebraica Torá significa não somente “Lei”, isto é, normas, diretrizes, legislação, mas também instrução, ensinamento, doutrina. É “sabedoria” e “inteligência”, como diz Dt 4,6. Não estamos, portanto, no mundo do poder e nem mesmo no mundo do ter. Estamos no mundo do saber. Israel nos transmitiu um saber, um modo de conhecer o mundo e de compreender qual é o significado da existência humana individual e coletiva. Deste ponto de vista, pode competir com a Grécia (SKA, 2015, p. 133-134).

A partir dessa constatação, fica mais claro que a cultura expressa pela BH tem a sua particularidade e importância, mas dialoga, obviamente, com todas as demais culturas do mundo com as quais teve relações. Nesse sentido, antes de adentrarmos na maneira como os antropônimos são concebidos, usados e sofrem alterações no seio da cultura hebraica, é oportuno verificarmos como isso se dava em outros povos circunvizinhos.

1.1. Mesopotâmia

A íntima conexão entre o ato de nomear e a existência de algo pode ser deduzida a partir de seu papel em muitos textos de criação do Oriente Médio Antigo, onde a criação de tudo dependia dos deuses nomearem essas coisas que tinham sido criadas. O objeto não existia em si mesmo, ele não adquiria consistência a não ser após sua nomeação. A própria palavra “objeto”, na Babilônia, era expressa por *mimma sunsu*, “tudo aquilo que leva um nome” (POZNANSKI, 1978, p. 117).

Um épico babilônico da criação descreve o período de pré-criação como um tempo no qual:

[...] no alto, o céu ainda não havia sido nomeado, e, embaixo, a terra firme não tinha sido mencionada por um nome [...].
Quando os deuses ainda não haviam aparecido, nem tinham sido chamados com um nome, nem fixado algum destino, os deuses foram procriados dentro deles.
(ENUMA ELISH, tablete 1:1-2, 7-8)

No mundo de Acádia há uma coincidência entre nascimento e colocação do nome. O mesmo ocorre com os sumérios: “Numusda, semente que os deuses criaram, que Ningal protegeu em seu seio, que conheceu um nascimento suave na montanha, a quem An e Enlil deram um bom nome, que Ninlil embalou amorosamente” (FALKENSTEIN; VON SODEN, 1953, p. 112, n. 23, l. 5/10⁴² apud POZNANSKI, 1978, p. 114-115). Constata-se, nesse texto, que a criança recebeu seu nome desde o nascimento, antes mesmo de ser tomada nos braços.

O nome próprio era tão fundamental na cultura mesopotâmica cuneiforme, que sua escritura constituía um setor particular do saber dos escribas, possuindo um sistema próprio de notações gráficas. Os nomes próprios recorrem a um “léxico e uma sintaxe intencionalmente arcaicos ou desviantes, que não coincidem, frequentemente, com aqueles que utilizam textos de prosa ou de verso” (DURAND, 1998, p. 31). É importante sublinhar que muitas línguas do Oriente Médio Antigo somente sobreviveram e vieram à luz nos tempos modernos, graças a um corpus onomástico preservado em materiais escritos, monumentos e construções. A morfologia e o léxico dessas línguas são descritos, unicamente, a partir da análise desses nomes.

⁴² A obra desses autores intitula-se: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich: Artemis Verlag. Recorreu-se à citação indireta pelo fato da referida obra encontrar-se esgotada e de difícil acesso.

Uma das fontes para um levantamento da onomástica mesopotâmica é, sem dúvida, os *selos*, “uma marca sobre uma matéria plástica de imagens e/ou caracteres gravados em um material duro, chamado ‘matriz’ ou também ‘selo’ e era usado como sinal de autoridade e de propriedade pessoal” (CHARPIN, 1998, p. 43). O primeiro selo a trazer um nome próprio data do final da época conhecida como Protodinástica II, ou seja, por volta de 2500 AEC, portanto, cerca de sete séculos após o surgimento da escrita (cf. CHARPIN, 1998, p. 46). Uma tríplice informação costumava ser a maneira usada para se definir um indivíduo na legenda de um selo: “primeiramente, pelo seu nome; depois, pelo nome de seu pai” (na Babilônia antiga o “nome de família” era incomum); finalmente, “como servidor de um rei ou de uma divindade” (cf. CHARPIN, 1998, p. 48). O nome do proprietário do selo vinha em destaque mais do que os ícones que poderiam constar dele. Portanto, a civilização babilônica concedeu à escritura uma posição privilegiada.

Ao contrário de nossos nomes e sobrenomes atuais, o nome próprio naquela cultura era dotado de uma significação aparente. Esses nomes seguem uma tipologia bastante diversificada, mas não muito complexa: “ela vai de uma frase curta (fragmento de oração ou enunciação de um fato), passando por diversos tipos de qualificativos, apelidos ou outros, até os diminutivos” (DURAND, 1998, p. 32). É muito frequente, no princípio do segundo milênio antes da era comum (AEC), que o nome próprio não descreva o indivíduo em si mesmo, mas o situe em relação a seus deuses ou seu rei, de modo explícito (nomeando-os) ou não.

No caso de indivíduos que portavam nomes que faziam menção a um determinado deus, uma questão que imediatamente nos vem em mente é: o que um nome teofórico significava para a pessoa que o levava, e por que foi escolhido? Geralmente, eram nomes que elogiavam uma determinada divindade ou suplicavam algo à mesma. Esses nomes exprimiriam, de fato, o sentimento religioso daqueles que lhes deram aos seus filhos ou o de seus portadores? Ou seriam simplesmente formas padronizadas, não fáceis de certificar? Esses nomes soavam bem piedosos, como: “Naram-Enlil” (‘Amado-de-Enlil’), Ili-zili (‘Meu-Deus-é-Minha-Proteção’), Giba-DINGIR (‘Confia-em-Deus’), Iti-DINGIR.DINGIR (‘Dá-aos-deuses!’), e DINGIR-zeluli

(‘O-Deus-é-Minha-Sombra’) (SEYMOUR, 1983, p. 116). Não é fácil chegar a conclusões seguras a respeito dessa questão:

Uma possível fonte de conhecimentos sobre a relação de nomes pessoais à fé individual tem sido sugerida por estudos da "cláusula de servo" presentes em muitas inscrições de vedação de cilindro. Tais inscrições, muitas vezes, dão o nome do(a) proprietário(a), o nome do pai dele ou dela, bem como uma afirmação declarando que o proprietário é o "escravo" (*ardu*) de um deus particular. No caso dos selos das *naditu*-sacerdotisas de Sippar, parece haver um elevado grau de correlação entre o deus na cláusula de servo e a filiação cultural específica do proprietário. Entre os *naditus* há discordância ocasional entre a cláusula de servo e o elemento divino que ocorre no nome do proprietário. Isso, no entanto, quase nunca é comprovado em inscrições de selos do público em geral.

Significativamente, as divindades populares em nomes pessoais são diferentes das divindades populares na cláusula de servo. Considerando que, os nomes pessoais Shamash ou Sin tendem a predominar (refletindo o fato que Sippar era um centro de culto desses deuses), na cláusula de servo tais deuses menores como Amurru ou Nabium são muito mais comuns. Dada a tendência de deuses pessoais intercessores serem mais baixos na hierarquia divina do que os grandes deuses entre os quais intercediam, tem sido sugerido que essas divindades da cláusula servo são os elusivos "deuses pessoais" dos antigos mesopotâmicos. [...] Os nomes *naditu* podem mostrar um elevado grau de correlação com um deus em particular devido a relação claustral incomum das sacerdotisas com seus deuses. Uma vez que estas mulheres aparentemente tinham uma relação familiar muito próxima com o deus que serviam, o sentido especialmente forte de pertença ao deus pode ter inspirado os nomes atipicamente orientados para o culto que elas muitas vezes levavam e explicar a sua disponibilidade para abandonar um nome por outro (SEYMOUR, 1983, p. 117-118).

No entanto, a análise de nomes da antiga Sippar babilônica revela, também, que nem sempre havia uma correlação entre o nome teofórico e uma fé ou relação especial entre o seu portador e o deus nomeado. Um dos critérios para a escolha desses nomes era, simplesmente, o fato de não ter sido escolhido por uma outra pessoa. Portanto, se de um lado nomes babilônios teofóricos poderiam sugerir a solicitação de uma força protetora e benéfica, de outro, poderia não ter uma preocupação específica de envolver um determinado deus com a vida do recém-nascido ou do adulto que portasse aquele nome.

Ocorre, também, que o nome próprio situe o indivíduo em seu ambiente humano (na maioria dos casos, sua família compreendida de modo mais ou menos amplo) como se vê nos seguintes exemplos:

- *Iddin-Addu*, “O Deus-Addu fez um presente” (sem dúvida em referência à criança que acaba de nascer): referência explícita;
- *Šarkassum-Mâtum*, “O País lhe foi dado” (em referência ao rei): referência implícita;
- *Ahu-šunu*, “É irmão deles” (cf. DURAND, 1998, p. 32).

Verifica-se, portanto, haver um costume do nome próprio expressar uma vontade paterna ou uma constatação feita pelos genitores, no momento do nascimento de seu filho. Ele manifesta que a criança foi dada por este ou aquele deus ou descreve uma ação divina particular, ou diz que a criança veio ajuntar-se aos outros irmãos, ou que nasceu num determinado momento e circunstâncias. A dificuldade reside no fato de não se possuir, na quase totalidade dos casos, indicações do contexto que motivou a escolha deste ou daquele nome a certo indivíduo. Uma das raras exceções é um texto de Mari (Síria, séc. XVIII AEC) que nos explica as razões da outorga de um nome próprio:

Uma historieta mostra, de fato, uma princesa tendo um sonho a propósito de uma menina nascida no harém, portanto pode ser filha do próprio rei. Nesse sonho, se lhe indicava como nomear a menina. Tratava-se de dar-lhe um nome próprio relacionado com o mundo da estepe, aonde vão rebanhos e nômades, um mundo perigoso, difícil de controlar e no qual o rebanho dos sedentários à procura de pastagens pode correr grandes perigos. É desejável, nos é dito, que a menina se chame *Taggid-Nawûm*: “A Estepe fez uma declaração” (subentendido: “de submissão”). Conhece-se bem esse tipo de onomástica. O nome próprio da menina, desconcertante para um moderno, entra, de fato, numa série do gênero: “A Estepe voltou”, “A Estepe diminuiu”, etc. São nomes comemorativos, muito difundidos, sobretudo na onomástica feminina (DURAND, 1998, p. 33).

Assim fazendo, a menina perpetuaria, por meio de seu nome, a lembrança de um fato ocorrido concomitantemente ao seu nascimento, ou seja, a submissão dos nômades à autoridade real de Mari.

No entanto, um atento exame da onomástica mesopotâmica revela que muitos antropônimos não fazem referência ao momento do nascimento, mas a outro evento. Desse modo, o nome original recebido quando a criança nasceu teve de ceder lugar a outro, num determinado momento. Somente não se sabe se o nome original permanecia sendo usado, por exemplo, no ambiente doméstico e familiar ou não. O que criaria uma dualidade entre vida privada e pública. Exemplos encontrados na

Mesopotâmia indicam ser isso prática comum para funcionários no palácio real, bem como nos templos religiosos. É difícil acreditar que três porteiros encarregados da vigilância do harém do palácio de Mari se chamassem, respectivamente:

- “Que a ordem reine!”;
- “Obedeça às ordens do rei”;
- “Faça mais atenção a elas [as mulheres] que aos deuses!” (DURAND, 1998, p. 34).

Os porteiros de um templo mesopotâmico também possuíam nomes próprios adaptados às suas funções: fazer frente ao Mal e atuar como intermediários entre deus e seus fiéis. Vejamos:

- “Apodera-te do Mal!”;
- “Coleta o Mal!”;
- “Recolhe as Palavras!”;
- “Aceita as Palavras!” (DURAND, 1998, p. 34).

Até nomes exaltando as qualidades reais eram encontrados na região entre os funcionários dos palácios, como símbolo da total devoção ao seu monarca. Obviamente, somente os reis vivos eram homenageados nesses tipos de nomes. Por exemplo:

- “A realeza lhe é dada”;
- “Ele é bom para seu país”;
- “Ele vale mais que seu exército”;
- “Ele capturou seus rebeldes” (DURAND, 1998, p. 34).

Exemplos dessa prática de se mudar nomes de oficiais do governo são comuns, como no caso de nomes acádios da época de Sargão⁴³ e da terceira dinastia de Ur (da última metade do séc. XXIV a quarta e última parte do séc. XXI AEC), tais como: “LUGAL-baliḫ (‘O-Rei-é-Temido’), Ili-sharru (‘O-Rei-é-Meu-Deus’), e LUGAL-dari (‘O-Rei-é-Eterno’)” (SEYMOUR, 1983, p. 116).

Entretanto, não somente funcionários se submetiam à mudança de nome devido a um cargo ou função, mas os próprios reis. Segundo as tradições da época, um

⁴³ Em acádio, Sargão é: Šarru-kin, ŠAR.RU.KI.IN; LUGAL.GIN “o verdadeiro rei” ou “o rei é legítimo”. Mais abaixo, tornar-se-á a falar desse monarca, pois ele também passou por uma mudança de nome.

soberano deveria ser o filho primogênito do rei anterior. Por isso, o rei possuía uma onomástica especial, no sentido de não haver outro homônimo enquanto fosse vivo. O novo nome real incorporava o nome do pai ou avô, como do rei *Hammu-rapi* (*‘Ammu*: nome do avô paterno; *Rāpi*: curador), em português usualmente transcrito como Hamurabi (cerca de 1810–1750 AEC), da Babilônia. No caso do rei, por circunstâncias políticas ou de saúde, não ser o primogênito, o novo nome o revelava explícita ou implicitamente. É o caso de *Assurbanipal* (“Aššur é aquele que fez o Herdeiro”), o qual viveu por volta de 690–627 AEC, imperador assírio, filho de Esarhaddon. Aqui “herdeiro” designa, por excelência, o primogênito. A história nos confirma que “Assurbanipal não era um primogênito e não deveria ter subido ao trono. É por isso que ele havia, também, recebido uma educação de clérigo. Ele teve, portanto, que mudar de nome quando uma decisão política lhe conferiu o título de herdeiro” (DURAND, 1998, p. 36).

Interessante observar que o nome do rei não era pronunciado por seus súditos ou conhecidos. Costumava-se usar “Senhor” ao se dirigir ao soberano. O rei, por sua vez, poderia denominar e utilizar o nome próprio de seus servos. É bom recordar do que foi dito anteriormente, “para um mesopotâmio, ‘nomear’ alguém era, de um modo ou de outro, ter poder sobre ele” (DURAND, 1998, p. 37).

Além do mais, os mesopotâmios acreditavam que a “alma” era um espírito semimortal cuja existência primária era terrestre. Assim, o nome era peculiarmente ligado ao destino de um homem durante a vida. Refletindo uma forte corrente de evidente determinismo em tradições do Oriente Médio Antigo, a escolha de um “bom nome” - isto é, um que iria suscitar forças benéficas por conta do nome do portador - tornou-se um objetivo desejado no ato de nomear em toda a região (cf. SEYMOUR, 1983, p. 111). Assim sendo, nesse mundo antigo, o destino de um ser humano, fosse ele bom ou ruim, era intimamente ligado ao seu nome. Por exemplo, quando um rei era bem sucedido numa batalha, suas inscrições comemorativas frequentemente atribuíam a vitória aos deuses chamando seu nome para o grande feito. Da mesma forma, o poder e a legitimidade de um governante eram estabelecidos pela pronúncia de seu nome pelos deuses:

Quando Na e Enlil chamaram Lipit-Ishtar,
 Lipit-Ishtar, o pastor sábio,
 Cujo nome foi pronunciado por NUNAMMIR.
 Para o principado da terra a fim de
 Estabelecer justiça... (KRAMER, 1963, p. 336).⁴⁴

Por outro lado, a aniquilação de um nome e posteridade representava a desgraça final. Tanto na Babilônia, como no Egito e em Israel, a perda do nome era ameaça ao completo ostracismo. Como exemplo pode-se citar o seguinte texto da BH (Is 14,22):

⁴⁵ וְקִמַּתִּי עֲלֵיהֶם נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְהִכְרַתִּי לְבַבָּל שֵׁם וְשָׂאֵר וְנִין וְנָכַד נֶאֱמַר יְהוָה:

Constata-se na cultura mesopotâmica a mudança de nomes ou a sua multiplicidade durante a vida da pessoa. Geralmente, essa mudança ocorria como consequência de alguma importante alteração no status da pessoa, seja diante da sociedade como dos deuses. Em termos antropológicos, tais mudanças de nome poderiam ser encaradas como um reflexo linguístico de um rito de passagem. Com isso se distinguia a antiga pessoa da nova ou acentuava-se a nova vida na qual ela estava sendo introduzida. Exemplos podem ser encontrados tanto:

- a) **Na vida real:** a princesa de Mari, em seu casamento com o filho do rei Ur-Nammu da terceira dinastia de Ur, “mudou seu nome para ‘Ela-Ama-Ur’. Outras mudanças de nomes femininos podem ser vistas entre as sacerdotisas-*nadītu* de Sippar da Babilônia Antiga. Julgando pela alta porcentagem de nomes *nadītu* que se referem às divindades em cujo serviço essas mulheres estavam empregadas, os registros *nadītus* frequentemente levam nomes apropriados à sua nova função na vida” (SEYMOUR, 1983, p. 114).

⁴⁴ Tradução pessoal do texto em inglês: When An and Enlil had called Lipit-Ishtar, / Lipit-Ishtar, the wise shepherd, / Who's name had been pronounced by NUNAMMIR. / To the principship of the land in order to / establish justice...

⁴⁵ Tradução da *Bíblia de Jerusalém*: “Levantar-me-ei contra eles, oráculo de Iahweh dos Exércitos, e extirparei da Babilônia o seu nome e o seu resto, a sua descendência e a sua posteridade, oráculo de Iahweh”.

b) Na mitologia babilônica: na epopeia de Atrahasis encontra-se um episódio no qual a deusa Mami (ou Ninhursag) é exaltada e recebe um novo nome na sequência da criação bem sucedida dos primeiros seres humanos:

*“Eles correram juntos e beijaram seus pés [dizendo],
 ‘Anteriormente, nós costumávamos chama-la de Mami,
 Agora que seu nome seja Bēlēt-Kālā-Ilī (Amante-de-Todos-os-Deuses)”*
 (SEYMOUR, IDEM).

Razões políticas também poderiam provocar mudança de nomes. Pode-se tomar como exemplo o legendário Sargão da Acádia, o qual governou durante a penúltima quarta parte do terceiro milênio AEC. Uma vez que ele é conhecido por ter usurpado o trono de Kish, “sua mudança de nome parece ser motivada por um desejo de legitimar seu novo status, deixando para trás suas origens mais humildes com o seu original, e, infelizmente, desconhecido, nome” (SEYMOUR, 1983, p. 115). Alguns reis assírios parecem confirmar esse hábito. Sabe-se que Tiglath-Pileser III (em acádio *Tukultī-Apil-Ešarra*), rei assírio que reinou de 745-727 AEC, tomou o trono da Babilônia em 728 AEC. Nessa ocasião ele assumiu um novo nome: *Pul* ou *Pulu*, pelo qual era conhecido naquela cidade. Do mesmo modo, pode-se mencionar outro exemplo:

[...] quando Assurbanipal assumiu o trono da Babilônia em 648 AEC, foi sob o nome de "Kandalanu". Talvez, ao contrário da sucessão normal dos herdeiros de uma dinastia estabelecida, a imposição de uma dinastia estrangeira no trono babilônico pode ter representado uma quebra de continuidade política significativa o suficiente exigindo que o novo rei adotasse um nome especial para lidar com seu novo papel e assuntos (SEYMOUR, 1983, p. 115).

Outro tipo de mudança de nome, por vezes, teve lugar quando o portador do nome encontrou-se em situações extremamente terríveis. Como já foi mencionado acima, nas culturas do mundo antigo havia a percepção de uma ligação entre o nome da pessoa e o seu destino. Por isso, algumas vezes, isso levou a mudar o nome de alguém a fim de eliminar enfermidades ou infortúnios. No contexto mesopotâmico alguns tipos de nomes acádios sugerem indiretamente que uma prática como essa pode ter ocorrido, pois sugerem nomes tomados durante algum infortúnio:

- Ati-matum (“Até-Quando?”),
- Mât-ili (“Quando-Meu-Deus?”),

- mina-Arni (“Qual-é-Meu-Pecado?”),
- Hammu-rapi (“Hammu-é-o-Curador”),
- Ilum-asūm (“Deus-é-um-Médico”),
- Shamash-shullimanni (Shamash-Faz-me-Saudável”) (SEYMOUR, 1983, p. 116).

Concluindo, pode-se observar que “se os mesopotâmicos foram mudando nomes desse modo, a eficácia da prática dependia principalmente da própria alteração e, por conseguinte, pode apenas raramente, se alguma vez, ser refletida no novo nome escolhido” (SEYMOUR, 1983, p. 116).

1.2. Egito

Os egípcios possuíam uma crença no poder mágico do nome próprio. Era como se o seu conteúdo comportasse a alma da pessoa, tornando-se um elemento vivo na constituição da mesma⁴⁶.

Destruindo o nome era como se a própria pessoa fosse aniquilada (cf. MARTINS, 1991, p. 48). Da mesma forma, conhecer o nome equivaleria a conhecer e tomar posse do indivíduo, daí a preocupação de esconder o verdadeiro nome. Por isso, a colocação do nome tornou-se misteriosa no Egito, ao contrário dos demais povos, cujo nome da pessoa era declarado, em geral, no ato de seu nascimento. Assim sendo, se um “nome é conhecido, ele deve ser conhecido no túmulo; é ele que dá a vida e a

⁴⁶ Tal crença não é de todo alheia ao judaísmo. Inspirada pelo caráter misterioso da Criação, fruto, segundo o Gênesis, do ato comunicativo divino que “diz” – profere uma palavra – e as coisas se fazem, ou seja, são criadas, surgiu na Idade Média, uma obra de caráter místico-especulativo denominada *Sêfer Yetsirá* (“Livro da Criação”). Nessa obra, o mais antigo texto especulativo em hebraico que chegou até nós e cuja data de redação é incerta, indo do século III ao VI EC, desenvolve-se uma crença no poder criativo das letras do Nome de Deus e das letras da Torá em geral. O mundo teria sido criado através da somatória das vinte e duas letras do alfabeto hebraico e dos dez números primordiais e elementares (*Sefirot*), com suas infinitas combinações e interpolações. Concede-se, desse modo, um poder mágico às palavras, às letras e a certos números. A partir de uma exegese mágica de *Sêfer Yetsirá* desenvolveu-se, no judaísmo, a ideia do *golem* (palavra que aparece uma só vez na BH: Sl 139,16), que no Talmude exprime algo sem forma e imperfeito. No Talmude, tratado Sanhedrin 65b, 21-23, afirma-se: “Se os justos quisessem, eles poderiam [vivendo uma vida de absoluta pureza] ser criadores, porque está escrito [...]. Rabbah criou um homem e enviou-o a R. Zera. R. Zera falou com ele, mas não obteve resposta. Logo a seguir, disse-lhe: Tu és criatura dos magos. Retorna ao teu pó.” Assim sendo, a crença no poder da palavra e das letras conduziu a mística judaica medieval a admitir a possibilidade de se criar um ser humano. Esse seria feito de modo artificial em virtude de um ato mágico (SCHOLEM, 1995, p. 83; SCHOLEM, 2007, p. 735-737).

repetição dos nomes do morto na boca dos vivos permite sua sobrevivência” (Papiro IV, Chester Beatty apud: POZNANSKI, 1978, p. 116).

Portanto, entre os egípcios, mais que um símbolo, o nome era compreendido como uma coisa viva, o próprio sujeito que o porta.

Assim como na cultura mesopotâmica, no Egito os deuses criam com a força de sua palavra, evocando os nomes das coisas, gesto que as fazem aparecer: “Conforme o seu nome é pronunciado, assim a coisa vem a ser. Porquanto o nome é uma realidade, a coisa mesma” (PIANKOFF, 1964, p. 4). Textos dos Sarcófagos relatam que *Shu*, o filho do deus criador egípcio, recebeu autoridade intelectual para ir ao redor do círculo de ser total e dar nome a todas as coisas: “Vem, então, vamos criar os nomes deste anel [totalidade] de acordo com o que saiu de seu coração” (CLARK, 2004, p. 70).

Se o ato de nomear cria algo, ele também distingue esse algo, pois o nome é esta característica que reflete individualidade:

O criador real era a Palavra – a primitiva fala que proveio de Deus e da qual todas as coisas obtiveram seus nomes. De vez que o nome é também a natureza de uma coisa, do ponto de vista do homem antigo a nomeação de uma criação múltipla significa a demarcação de características individuais (CLARK, 2004, p. 57).

Os egípcios possuíam uma preocupação quase obsessiva com a existência perpétua do nome de uma pessoa. Por isso, apagar o nome de uma pessoa era, efetivamente, destruir a ela mesma. Uma comprovação histórica para isso, podemos recolher no ato de Tutmósis III (séc. XV AEC) contra o nome e a memória de sua mãe e corregente, Hatchepsut:

Após a sua morte, Tutmósis desfigurou seus monumentos, removeu seu nome das inscrições reais, apagou seus retratos, e novamente, fez tudo que estava em seu poder para destruir seu nome e remover sua memória da lembrança histórica dos egípcios. As graves implicações religiosas das ações de Tutmósis podem ser, na totalidade, compreendidas somente quando se leva em conta que um ser sem nome não poderia ser introduzido entre os deuses, e como nenhuma coisa criada existe sem um nome a pessoa que não tinha um nome estava em pior posição diante dos poderes divinos que o mais frágil objeto (PORTER, 1990, p. 4).

A importância no nome próprio no Egito pode ser medida pelo fato de ele intervir na gênese da escritura hieroglífica. Essa escritura aparece por volta de 3.150 AEC, pouco antes do nascimento do estado faraônico que se deu ao redor de 3.000

AEC, marcado pela unificação do Alto e Baixo Egito e o estabelecimento de Mênfis como capital. Durante o período denominado pré-dinástico, desenvolveu-se uma cultura da imagem em diferentes etapas. De Naqada I (4.000 a 3.600 AEC) a Naqada II (3.600 a 3.150 AEC) realiza-se uma evolução:

Durante o período de Naqada II, inicia-se uma temática iconográfica veiculando aquilo que parece, incontestavelmente, uma ideologia monárquica, na qual o monarca não é, ainda, o faraó, mas um potentado que impõe sua dominação sobre reinos ou tribos restritas a uma parte do Egito. [...] Um dos elementos desta temática merece uma particular atenção. Trata-se da representação de uma fachada de edifício encimado por um falcão, o que é bem conhecido pelo nome de “*serekh*” na época faraônica como símbolo do rei reinando. Ao final do período pré-dinástico, esse motivo já era utilizado como marca de posse do monarca sobre os objetos ou lugares onde foi afixado. Mas, há mais. É no interior desse motivo, no espaço vazio da fachada, que aparecem os mais antigos exemplos conhecidos da escritura no Vale do Nilo. [...] trata-se de nomes próprios dos reis, constituindo o que os egíptólogos chamam de “a dinastia 0”, isto é, soberanos reinando apenas sobre uma porção do território egípcio, antes da unificação e da primeira dinastia. Particularmente significativo é o nome de Narmer, o qual é, seja o predecessor imediato de Menés, o fundador do estado faraônico, seja o próprio Menés. [...] quase que ao mesmo tempo em que a escritura é utilizada para atualizar aquele que ocupava a função monárquica, escrevendo-se seu nome próprio no interior do símbolo desta função, ela é, também, para as cidades estrangeiras condenadas a serem eternamente derrotadas pelo rei, escrevendo seus nomes próprios no interior do recinto com ameias, símbolo dessas cidades (VERNUS, 1998, p. 22-23).

Ao que parece, um dos maiores estímulos para a invenção da escritura foi a necessidade de fixar, de modo visível, os nomes, nomes próprios ou geográficos. Uma vez que os pictogramas não ofereciam recursos adequados para uma codificação satisfatória dos nomes próprios.

Como é de amplo conhecimento, a civilização faraônica elaborou um conjunto de crenças relativas à sobrevivência após a morte. Para que a sobrevivência fosse possível, convinha manter a integridade da personalidade tanto física como social. A manutenção da personalidade física era satisfeita por meio da mumificação. Enquanto aquela da personalidade social abrangia o próprio nome da pessoa:

Daí a inscrição do nome na tumba e sobre o mobiliário funeral, para aqueles que possuem os meios. Esta inscrição do nome, geralmente multiplicada tanto quanto possível, visa não somente à perpetuação num material sólido, como a pedra e a madeira, mas também a assegurar a identidade de seu proprietário. [...] Cada egípcio desejava, portanto que “seu nome fosse pronunciado na boca das pessoas”, segundo uma expressão consagrada. Era, então, necessário descrever e narrar suas ações, porque “o nome (fama) de um

bravo está naquilo que ele fez”. [...] Mas, para que um nome passasse de boca em boca, era necessário, primeiramente, que ele estivesse inscrito sobre um monumento funerário visível, senão ostentatório, e apropriado para dar de seu proprietário uma boa impressão; o monumento funerário era a expressão da personalidade (VERNUS, 1998, p. 24-25).

Um fato chama a atenção, pois se relaciona com o escopo desta pesquisa sobre a mudança de nome e sua significação. Há um famoso caso de mudança de nome por motivos religiosos no Egito. É aquele relativo ao faraó Amenhotep IV, que governou na metade do Império Novo, cerca de 1.350 AEC. O seu nome, que já era teofórico, significava “Amon está em paz” ou “Amon está satisfeito”. Esse faraó mudou-o para Akhenatón, que significa “O Espírito atuante de Aton”. Essa atitude do faraó indicava a intenção de realizar uma reforma religiosa, excluindo outras divindades egípcias a fim de promover Aton como o único deus. Para tanto, monumentos dedicados a outras divindades, como Amon, foram deformados ou destruídos. Akhenatón tentou estabelecer-se como o único representante entre deus e o povo, somente ele conhecia Aton, retirando poder da casta sacerdotal egípcia (cf. HORSLEY, 1987, p. 5). Uma consequência dessa alteração de nome, promovida pelo então faraó Amenhotep IV, pode ser percebida em seu sucessor e filho, Tutankhamon (significa: “a imagem viva de Amon”). É de se observar que “Tutankhamon não era o seu nome original: anteriormente ele tinha sido Tutankhaton, e a mudança da manifestação de apreço a Aton para Amon foi, certamente, programática, para indicar o descarte das reformas religiosas de um faraó anterior, as quais tinham sido tão desagradáveis” (HORSLEY, 1987, p. 5).

1.3. Grécia e Roma

Na Grécia clássica, os primeiros testemunhos sobre a colocação do nome nos vêm do séc. V AEC, por exemplo, com Aristófanes que escreve:

“Convidado um dia ao banquete que ocorre no décimo dia após o nascimento de um bebê”, e ele acrescenta, na mesma peça: “Mas não acabo de fazer um sacrifício ao décimo dia e de lhe dar um nome como a meu filho, nesse mesmo instante?”. Conhece-se o nome desta cerimônia que ele cita em *Lysistrata*: Anfidromia, isto significa “corrida ao redor”. O recém-nascido era levado de casa em casa, enquanto as mulheres se purificavam e preparavam a festa (POZNANSKI, 1978, p. 120).

Portanto, era costume entre os gregos nominar alguém somente no nono ou décimo dia após o nascimento. Talvez isso se justifique devido ao fato de ocorrerem muitas mortes de bebês antes do sétimo dia de nascimento. Mas isso não deve ter sido uma regra geral, o uso pode ter se expandido, também, como um modo de permitir o restabelecimento da mãe após o parto e que todos os preparativos da festa estivessem concluídos.

A preocupação de não outorgar um nome à criança antes do nono dia, já que as mortes de neonatos eram frequentes, indica a preocupação dos gregos em não desperdiçar um nome, sinal de seu caráter sagrado. Somente não sabemos, com segurança, se eles atribuíam um aspecto mágico ao nome próprio, como o faziam os egípcios.

Na Roma Antiga, a criança recebia seu nome no decorrer de uma importante cerimônia com sacrifícios a Juno, divindade do parto e da primeira infância. Isso se dava no chamado *dies lustricus* (dia da purificação), nono dia para o menino, oitavo para uma menina (cf. POZNANSKI, 1978, p. 121). Para salvaguardar o *praenomen* (prenome) verdadeiro, este costumava ser revelado à criança somente quando recebia a toga viril (*toga virillis*), uma veste branca, sem adornos nem tintura. Esse gesto, que marcava a passagem da infância para a adolescência, se dava por volta dos 15 ou 16 anos de idade. Até atingir essa idade mais madura, a criança conhecia, apenas, o seu falso prenome. Portanto, a finalidade essencial do nome não era de identificar, uma vez que ele permanecia oculto por um bom tempo.

O nome, na cultura romana, desempenha um papel religioso, como proteção. Para amparar a mãe e garantir a continuidade e segurança da prole, costumava-se não atribuir um prenome às mulheres. Não é por menos que, entre os romanos, surgiu a locução *Nomen est omen* (no plural: *nomina sunt omina*), a qual pode ser traduzida das seguintes formas: “o nome é um augúrio/presságio” ou “um nome um destino”. A origem desse provérbio pode ser encontrada na obra *Persa* (trad.: *Os Persas*) do dramaturgo romano Plautus (cerca de 250-184 AEC).⁴⁷

⁴⁷ Cf.: Nomen est omen. In: WIKIPEDIA - DIE FREIE ENZYKLOPÄDIE. Disponível em: <http://de.wikipedia.org/wiki/Nomen_est_omen>. Acesso em: 24 jun. 2014.

2. Onomástica bíblica

Já vimos que na Antiguidade os nomes pessoais não são meras etiquetas pelas quais os indivíduos são distinguidos. Eles transmitem significado e informação sobre povos em variados níveis. Por meio deles pode-se conhecer muito da vida cotidiana das comunidades antigas, bem como, atitudes psicológicas e religiosas de certos grupos humanos. Além disso, “observando as mudanças e preferências em tipos de nome ao longo do tempo, alterações lentas de atitudes podem ser vistas, o que pode indicar a mudança das estruturas sociais e políticas” (SEYMOUR, 1983, p. 108).

Constata-se que o impulso humano para conceder nomes a cada aspecto da existência levou a uma identificação peculiar da coisa que está sendo nomeada e o próprio nome abstrato. Com isso, “muitos povos antigos viram em nomes uma ilusória ordem ou estrutura desconhecida do mundo natural que eles estavam descrevendo... a identificação do nome e objeto resultou em uma confusão caracteristicamente religiosa de causalidade de modo que os nomes, muitas vezes, tomaram uma medida maior da realidade do que as coisas que originalmente representavam” (SEYMOUR, 1983, p. 109).

A linguística divide-se em considerar o nome próprio apenas em seu sentido referencial ou *denotativo*, sem possuir uma *conotação* ou ideia; ou vê-lo como possuidor, também, de um *significado*.

2.1. O nome próprio na cultura hebraica

Em hebraico, vê-se uma perspectiva bem diferente. Por exemplo, “o significado da raiz de uma palavra hebraica qualquer é quase aparente, independentemente de seu grau de flexão. Por esse motivo, a maioria dos nomes próprios israelitas era claramente inteligível e expressava mais que a simples referência” (METTINGER, 2008, p. 35).

A fonte mais importante para os nomes próprios hebraicos está na Bíblia, bem como nas inscrições cananeias (óstracos e selos), nos papiros de Elefantina e tabletes de argila babilônicos do período persa (cf. STAMM, 2007, p. 764).

A importância dos nomes próprios fica evidente na tradição hebraica clássica quando se constata que o primeiro ato de Adão foi dar nomes a todos os animais e

aves que Deus criara (cf. Gn 2,19-20). Imediatamente, no capítulo seguinte, Adão nomeia a primeira mulher (Gn 3,20), e uma razão é dada para que isso ocorra.

Na tradição judaica mais recente, expressa pelo Talmude, podemos comprovar que a importância e valorização do nome próprio continuam intactas:

“Como nós sabemos que o nome de uma pessoa afeta sua vida?” pergunta o Talmude (*Ber. 7b, 13*). A resposta de R. Eleazar indica que Deus é responsável pela criação dos nomes e isso determina o destino da pessoa. Tomando isso como um princípio básico, os sábios do Talmude fornecem dezenas de explicações para os nomes de indivíduos, lugares, e, até mesmo, animais enumerados na Bíblia. A codificação legal judaica relativa à grafia dos nomes em documentos de matrimônio e divórcio e em notas de venda é muito exigente. Isso decorre das discussões talmúdicas onde se afirma que o erro ortográfico de um nome invalida um documento e a transação envolvida (NAMES, 2002, p. 566-567).

A própria palavra “nome” em hebraico nos fornece uma indicação da importância desta temática na cultura semítica. O substantivo birradical *šēm* pertence ao semítico comum e em sua etimologia nos deparamos com o árabe *wsm*, “marcar”, podendo indicar que o significado originário de *šēm* fosse “marca”. O vocábulo *šēm*:

[...] referido a pessoas e coisas se encontra, sobretudo, nos livros históricos, enquanto que do nome de Deus ou de YHWH se fala, principalmente, em Lv (10 vezes), Dt (23 vezes), na obra histórica deuteronomista (cf. 1Rs 26 vezes), em Is (mais de 30 vezes), Jr (mais de 40 vezes), Ez (14 vezes), na maioria dos profetas menores (Am 7 vezes, Ml 10 vezes), em 2Cr (27 vezes) e especialmente no Saltério (umas 100 vezes); no total, em 3/7 do conjunto dos casos (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1174).

O próprio título hebraico para o segundo livro da Torá (Êxodo) é *šəmôṭ* (nomes).

De longe, o livro de Gênesis é aquele, juntamente com Salmos, que mais concentra as ocorrências do vocábulo *šēm*, seja no singular como no plural, em toda a BH. Vejamos:

- Gn 113 vezes aparece *šēm*, sendo, 103 vezes no singular e 10 no plural;
- Sl 109 vezes contêm *šēm*, sendo, 106 vezes no singular e 3 no plural.
- Portanto, das 864 vezes que *šēm* aparece na BH, seja no singular quanto no plural, 13,07% são no livro do Gênesis (cf. VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1175-1176).

Em Israel, o nome não revela, automaticamente, a “natureza” de seu portador ou a sua “alma” (cf. VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1175-1176).⁴⁸ É verdade que, uma das características dos nomes hebraicos é serem frases ou proposições inteligíveis. Mesmo que isso “seja verdadeiro para muitos nomes, não o é para todos; restava uma proporção que não era facilmente inteligível ou não eram, absolutamente, inteligíveis” (BARR, 1970, p. 17). Também não se lhe atribui uma força mágica, como no Egito. Ao menos, a BH não contém provas diretas da existência de uma magia particular no nome (cf. NEUMANN, 2011, p. 324). Na tradição judaica não há nomes divinos secretos, porque o uso mágico do nome de Deus é proibido e todos os crentes podem invocar diretamente a YHWH na oração. E não somente uma classe determinada, como poderiam ser os sacerdotes.

O nome, na cultura semítica, contém um elemento *dianoético*, ou seja, o significado do nome segundo seu sentido, e outro *dinâmico*, isto é, o significado do nome por sua força e eficácia. Contudo, é bom advertir que o significado, a eficácia e o “poder” de um nome não se fundamentam em seu caráter mágico, como tal, mas na importância, na eficácia e no “poder” do portador desse nome. Se este tem um grande poder, seu nome tem, conseqüentemente, a eficácia correspondente e pode ser utilizado para finalidades boas ou más.

Nesse sentido mencionado acima, é digno de nota aquilo que se constata tanto num versículo do texto que será objeto de melhor estudo nos próximos capítulos (Gn 32,30), quanto em Jz 13,18. Toda vez que um ser humano, no caso Jacó e Manoá, pede a um ser pertencente à esfera divina (em Gn: *ʾîš* – 32,24; em Jz: *malʾāk yhw̄h* – 13,17) qual é o seu nome (*šēm*), a solicitação é negada com uma réplica: *por que perguntas pelo meu nome?* (Gn 32,30 e Jz 13,18). Conclui-se que “a recusa, evidentemente, faz pensar que com o nome seria transmitida uma informação decisiva sobre quem o porta” (REITERER, 2009, c. 477).

A tradição hebraica vê no nome próprio uma capacidade de *comunicação*, uma vez que, conhecendo o nome de alguém ou de um deus, pode-se chamá-lo, fazê-lo vir até quem o menciona. Nesse sentido, o conhecimento do nome significa, até certo

⁴⁸ Cf. BARR, 1970, p. 11-29.

ponto, um poder sobre a pessoa nominada. Deve-se levar em consideração, também, que:

Uma vez que o nome é expoente da personalidade, o portador deve cuidar de seu bom nome, ou seja, de sua boa reputação. Adquire-se um nome, no sentido de prestígio, quando se acrescenta a própria glória através de grandes ações e riquezas, entre elas, a abundância de filhos. O nome de uma pessoa sobrevive mesmo depois de sua morte, sobretudo através de seus descendentes (Gn 48,16). Porém, o nome do que é sentenciado (Ez 23,10), do que não tem filhos (cf. 2Sm 18,18) ou do que perde suas propriedades (cf. Nm 27,4) é apagado da terra. Nestes casos e neste sentido dinâmico, o nome pode ser um conceito substitutivo da pessoa (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1177).

Houve uma evolução interessante nas tradições judaicas de nomeação: “o nome que era, anteriormente, dado desde o nascimento, tende a ser, em seguida, ligado à circuncisão, o oitavo dia após o nascimento; na época talmúdica, a menina recebia seu nome no primeiro sábado que se seguia ao parto” (POZNANSKI, 1978, p. 119). Qual foi a justificativa para tal mudança? Somente Deus pode contentar-se de existir, sem necessidade de nome: “Eu sou aquele que sou” (Ex 3,14). Aliás, como Carl Heinz Ratschow⁴⁹ já demonstrou há muito tempo, a tradução do verbo que é usado para o nome divino (*haya*), comumente traduzido por “ser”, seria mais correto traduzir por algo que é, simultaneamente, “ser” e “vir-a-ser”. Assim, a expressão ³ehye^h ³āšer ³ehye^h de Ex 3,14 poderia ser vertida em “Virei-a-ser o que farei” (REHFELD, 1988, p. 93). Isso porque, segundo Rehfeld, a cultura do homem bíblico era antiontológica, ainda, segundo ele, “A realidade não se afigurava como ‘ser’, mas como ‘dever-ser’, não como ‘essência’, mas como ‘exigência’” (REHFELD, 1988, p. 91-92). Por essa razão, o nome divino não poderia ter “um sentido estático e imutável: denominará o aspecto dinâmico da Fonte de toda transformação no mundo, do acontecer de cada momento” (IBID, p. 93). Esses aspectos que Rehfeld aplica ao nome de Deus se pode aplicar também, em alguns casos, aos nomes próprios pessoais, como se abordará mais adiante nesta pesquisa.

O ser humano deve ter um nome que significa mais do que ele designa:

⁴⁹ Eine Untersuchung des Wortes “hayá” als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments. *Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Alfred Töpelmann, n. 70, 1941; apud: REHFELD, 1988, p. 92, nota 52.

Assim, a ligação onomástica entre o homem e seu Deus é a ilustração da aliança religiosa a partir do modelo daquela de Abrão vendo mudar seu nome em Abraão [Gn 17,5]. Por esta nova nomeação se estabelece a ligação e se opera uma transformação profunda na mentalidade religiosa: a criança não é mais nomeada desde o nascimento, porque sua existência real não terá início a não ser com o estabelecimento e a celebração da Aliança. Após a Diáspora, atribui-se à criança um nome provisório, seguindo os costumes locais, mas seu nome verdadeiro permanece aquele que ela receberá no momento de sua entrada na Aliança (POZNANSKI, 1978, p. 120).

Quem nomeia a criança, na BH, são seus pais. Entretanto, essa é uma atividade, predominantemente, individual. Vejamos:

Das 46 vezes em que o nominador é especificado, ao menos 25 envolve mães (p. ex.: Gn 4,1.25; 19,37-38; 30,6-24; 1Sm 1,20; 2Sm 12,24; 1Cr 4,9). Dezoito envolve o pai (p. ex.: Gn 5,3.29; 16,15; 35,18; 41,51-52; Ex 18,3-4; 1Cr 7,23; Os 1,4-9). Umas poucas envolvem uma relação que não a dos genitores, como quando Homem nomeia Mulher (Gn 2,23), Adão nomeia Eva (Gn 3,20), e as amigas de Noemi nomeiam a criança de Rute como Obed (Rt 4,17). Que a maioria dos nominadores seja mulheres é atribuível, ao menos em parte, à intimidade da relação entre mães e filhos nos primeiros anos destes. Esse foco sobre as mulheres não se estende, entretanto, aos destinatários dos nomes: nas 46 nomeações mencionadas acima, somente sete mulheres são nomeadas; duas dessas menções envolvem a “Primeira Mulher” (Gn 2,23; 3,20). A nomeação de crianças do sexo feminino por seus genitores é registrada em apenas cinco exemplos no AT, e somente uma vez é que uma mãe nomeia uma filha (Gn 30,21) (BOHMBACH, 2000, p. 946).

Tanto em hebraico quanto no semítico antigo, podem ser individuadas duas formas de nomes próprios: nomes proposicionais e nomes epítéticos ou de designação (cf. STAMM, 2007, p. 764). Os primeiros podem ser classificados como sentenças verbais ou nominais. Há um grupo separado constituído por numerosos nomes curtos. Os nomes de proposição são originalmente pronunciados pelo pai ou mãe durante o nascimento do filho (cf. Rubem, isto é, *reʿûbēn*, “Vede, um filho!”, Gn 29,32) ou contêm súplicas, desejos e manifestações de confiança colocadas na boca do portador do nome (cf. *ʾēlīʿezer*, “meu Deus é meu auxílio”, Gn 15,2). Em nomes de designação o recém-nascido recebe um nome correspondente ao dia de seu nascimento (cf. *Haggay*, “o nascido em dia de Festa”, Ag 1,1) ou à sua posição na família como primogênito etc.

Um dado curioso e singular é o fato de em Israel, diferentemente do que ocorre em sua vizinhança, naquela época, “não há nomes de pessoas que designem a seu portador como filho ou filha de YHWH” (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1180). No

entanto, somente para ficar em alguns exemplos, no ambiente extraisraelita encontramos: *Ben-ʿānāṭ*, “filho de Anat”, como designação do hurrita Samgar (Jz 3,31; 5,6) e *Ben-hādaḏ*, “filho de Adad”, como denominação de três reis de Aram (1Rs 15,18.20; 20,1ss; 2Rs 13,3,24-25).

O nome pode ser:

- um *programa* (ex.: Gn 17,5)⁵⁰;
- ou ocasião para *etimologias etiológicas* (ex.: Gn 25,26; Ex 2,11) e
- *jogos de palavras* (ex.: 1Sm 25,25).

2.2. Circunstâncias que determinam a nomeação das pessoas

Vários fatores podem determinar a colocação do nome numa criança no interior da cultura hebraica antiga (todo o conteúdo da seção abaixo foi extraído, com algumas poucas variações e acréscimos, de: DE VAUX, 1958, p. 75-77).

2.2.1. Circunstâncias particulares do nascimento:

I. Circunstância que concerne à mãe:

1. Eva chama seu primeiro filho de Caim, porque ela “adquiriu” (*qānāh*)⁵¹ um homem: Gn 4,1;
2. O mesmo ocorre com os filhos de Jacó, Gn 29,31-30,24:

⁵⁰ O papel de Abrão é alargado pela promessa divina que lhe havia sido feita em Gn 12,2: “Farei de ti uma grande nação e te abençoarei; tornarei grande o teu nome, e tu serás uma bênção” (trad. pessoal). Como a vida e missão de Abrão sofreram alteração, seu nome também é mudado. No entanto, mais que alterado, seu nome é ampliado com o acréscimo de uma sílaba. “O novo nome é uma variante dialetal de Abrão seguindo o padrão aramaico de expandir verbos fracos pela inserção de *h*, de modo que a raiz *r-w-m* torna-se *r-h-m*, assim como o hebraico *r-w-ts* torna-se *r-h-ṭ* em aramaico e o hebraico *b-w-sh* torna-se *b-h-ṭh* em aramaico.” (SARNA, 1989, p. 360, nota 4 [Chapter 17]). Essa pode ser a explicação para o fato de “as consoantes *ABRHM* [sejam] interpretadas como uma abreviação para *ABiR* (“poderoso”) e *Hamon* (“multidão”) + *goyiM* (“nações”)” (*Op. cit.*, p. 124).

⁵¹ A esta interpretação do nome “Caim” oferecida por DE VAUX, deve-se, no entanto, acrescentar outra mais plausível que nos é oferecida por Cassuto. Segundo esse estudioso, o significado primário para *Qayin* (*qyn* em árabe), seria *moldar, dar forma, modelar* algo; e o substantivo árabe *qaynun* denota não só “um ferreiro, um trabalhador em bronze e ferro”, mas em geral algum “artífice” que faz artigos dando forma à matéria-prima. Ainda, segundo ele: “A palavra aramaica citada é reconhecível, precisamente por sua forma, como um substantivo denominativo, e em qualquer caso conota também um refinador, que trabalha em prata e ouro. Em hebraico bíblico, *Qayin* significa uma ‘arma’, que foi dada forma pelo artesão (2Sm 21,16). A conclusão a ser tirada de tudo isso é que o nome do primeiro filho de Adão significa: uma *criatura* [literalmente, ‘um ser formado’]” (CASSUTO, 2005, p. 197-198). A partir dessas explicações, pode-se traduzir a parte final de Gn 4,1 do seguinte modo: *Eu criei um homem assim como o Senhor*.

- Raquel, que morrerá no parto, chama seu filho de *Ben-Oni* “filho da minha dor”⁵², mas
- Jacó muda este nome de mau presságio para *Biniamin*, (“filho da direita”)⁵³: Gn 35,18.

II. Circunstância que concerne ao pai: é mais raro⁵⁴.

- Moisés chama seu filho *Guershom*, porque ele o teve sendo *guêr* (= residente em terra estrangeira): Ex 2,22.

III. Circunstância que concerne à própria criança:

1. Jacó (heb.: yaʿāqōb) é chamado de “calcanhar”⁵⁵ porque, no seio de sua mãe, ele segurou o calcanhar de seu irmão gêmeo (Gn 25,26), o qual ele suplantou: *ʿqāb* (Gn 27,36; Os 12,4).
2. Perez nasceu abrindo uma “brecha”: *pêrets* (Gn 38,29).

2.2.2. Circunstâncias externas, contemporâneas ao nascimento e simbolismo:

1. A mulher de Fineias (heb.: pînḥās), sabendo sobre a tomada da arca da aliança pelos filisteus, deu à luz um filho ao qual chamou *Icabod* (heb.: ʾî-kābōd), que significa “onde está a glória” ou “sem glória”: 1Sm 4,21.
2. Os nomes simbólicos que Oseias e Isaías dão a seus filhos: Os 1,4.6.9; Is 7,3; 8,3: tomando somente um exemplo, a filha de Oseias *Lo-Ruḥamā* (“sem

⁵² Outra possibilidade de interpretação para esse nome seria “filho do meu vigor”, um eufemismo para “filho de minha debilidade”, isto é, “seu nascimento drenou minhas forças”. Nesse caso, ʾôn é tomado no sentido de “vigor” como encontrado em: Gn 49,3; Dt 21,17; Is 40,26.29; Os 12,4; Sl 78,51; 105,36; Jó 40,16. “Curiosamente, Onô é um nome de lugar no território de Benjamim: Esd 2,33; Ne 6,2; 7,37; 11,35; 1 Cr 8,12” (SARNA, 1989, p. 368, nota 14 [Chapter 35]).

⁵³ Aqui “direita” é símbolo de destreza, poder, proteção. Outro significado possível seria “filho do sul”, isto é, “aquele que nasceu no sul”. Uma terceira possibilidade, tomando *yamin* por *yamim* (dias), seria interpretar Benjamin como “filho de minha velhice”, em Is 44,20 ele é chamado de “uma criança de sua velhice” (cf. SARNA, 1989, p. 243).

⁵⁴ Pode-se encontrar exemplos, mesmo, na cultura suméria como é o caso de A.A.MU.DAḤ (“O-Pai-Correu-Para-O-Povo”) certamente para anunciar o nascimento de seu filho (cf. KRAMER, 1963, p.113).

⁵⁵ “Pela etimologia popular, o nome é derivado do hebraico *ʿakev*, ‘calcanhar’. Na realidade, o hebraico *yaʿakov* deriva de uma raiz semítica *ʿ-k-v*, ‘proteger’. É abreviada de uma forma mais completa com um nome divino ou epíteto como seu sujeito. *Yaʿakov-ʾEl*, ‘Que El proteja’, é um nome que tem aparecido várias vezes em textos cuneiformes sobre uma vasta área. O nome Jacó é assim, na origem, um apelo por proteção divina do recém-nascido – mais adequado para alguém que iria viver toda a sua vida à sombra do perigo” (SARNA, 1989, p. 180).

piedade”)⁵⁶ recebe esse nome a fim de significar a falta de piedade que Deus tem para com todo o reino do norte (Israel), daquele momento em diante.

3. Substituindo o nome de um parente falecido: devido ao fato comum das mortes prematuras de crianças, bem como, de natimortos na Antiguidade Oriental, era comum encontrar nomes que eram concedidos a uma outra criança “substituindo” aquele que havia sido dado à falecida. No Egito, em Ugarit, na Babilônia e em Israel isso ocorria. No entanto, há uma diferença importante: enquanto que na Babilônia, por exemplo, essa categoria de nomes se referia a um substituto para o defunto, em hebraico a tendência, em períodos anteriores, era falar do parente como “vivendo de novo”. No período pós-exílio (séc. VI AEC em diante), com possível influência babilônica, encontram-se em hebraico nomes como estes: “Aḥiqām (“Meu-Irmão-Ressurgiu”), Jāshob‘am (“O-Tio-Voltou”), Jāshib‘ab (“Ele [YHWH]-Trouxe-De-Volta-o-Pai”), Meshallēmjā(hu) (“YHWH-Deu-um-Substituto”)” (SEYMOUR, 1983, p. 113).

2.2.3. Influência da aparência física da criança: são raros. Exemplos:

- *Naor* (heb.: nāḥôr): o soprador, roncador – Gn 11,22,
- *Careá* (heb.: qārēʾh): o careca – 2Rs 25,23,
- *Paseá* (heb.: pāsēʾh): o coxo – Ne 7,51.

2.2.4. Nomes de animais:

São frequentes, especialmente no período antigo. Geralmente, colocava-se o nome do primeiro animal que se via no momento do nascimento da criança, como ocorre, até hoje, entre os beduínos. Exemplos:

- *Raquel* (heb.: rāḥēl): ovelha – Tb 7,1;
- *Débora* (heb.: dəḇōrāʰ): abelha – Gn 35,8;
- *Jonas* (heb.: yônāʰ): pomba – Jn 1,1;
- *Aiá* (heb.: ʾayyāʰ): abutre – Gn 36,24;

⁵⁶ Uma interpretação mais difundida atualmente, concede a este nome o significado de “não amada”, do hebraico lōʾ ruḥāmāʰ. Deus repõe a condenação embutida nesse nome através de sua mudança em ruḥāmāʰ, “amada” (Os 2,3; cf. 2,25) – cf. MERCIER, 2013, p. 822.

- *Sefufan* (heb.: šəpûpān): víbora – 1Cr 8,5;
- *Caleb* (heb.: kālēb): cão – Nm 13,6;
- Naás (heb.: nāḥāš): serpente – 2Sm 17,25;
- *Eglá* (heb.: ʿēglā^h): novilha – 2Sm 3,5;
- *Akbor* (heb.: ʿaḵbôr): rato – Gn 36,39; etc.

2.2.5. Nomes de plantas:

Em pessoas, esses nomes são muito raros. E o princípio de colocação desse tipo de nome é semelhante ao anterior, relativo ao de animais. Exemplos:

- *Elom* (heb.: ʾēlōn): carvalho – Gn 26,34;
- *Zetan* (heb.: zētān): oliva – 1Cr 7,10;
- *Coz* (heb.: qôš): espinho – 1Cr 4,8;
- *Tamar* (heb.: tāmār): tamareira – Gn 38,24.

2.2.6. Nomes teofóricos:⁵⁷

Constituem a categoria mais importante dos nomes próprios. Alguns são formados com Baal, que pode ser, às vezes, um epíteto de YHWH, porque *baʿal* significa “mestre/senhor”, mas que é frequentemente o nome do deus cananeu. A proporção desses nomes é especialmente grande nos óstracos de Samaria que datam de uma época na qual a religião do Reino do Norte foi fortemente influenciada por outras culturas. Eles desaparecem após o período monárquico. Sob a influência do javismo⁵⁸, alguns desses nomes foram modificados nos textos, sendo Baal substituído

⁵⁷ O significado da palavra grega θεόφορος (teofórico) é “trazendo ou levando um deus” (LIDELL; SCOTT, 1940). Portanto, nomes teofóricos são nomes derivados de um deus.

⁵⁸ “Crença monoteísta dos judeus [sic]. O termo não aparece como tal (*yahadut*) na Bíblia. Ele é atestado pela primeira vez no *Segundo Livro dos Macabeus* [8,1] e em *Ester Rabba* (7,11). Ele foi criado, claramente, pelos judeus helenistas (estes empregavam a forma grega dessa palavra: *ioudaismos*). Ele exprime uma dimensão, ao mesmo tempo, religiosa e nacional. [...] O judaísmo foi, frequentemente, descrito como um ‘modo de vida’ integral ou como uma ‘cultura’. É uma santificação de todos os aspectos da vida. [...] Nenhum detalhe da vida é deixado de lado por ele. O judaísmo remonta sua existência a Abraão que a tradição judaica considera como o primeiro homem que chegou por própria conta à ideia de monoteísmo. [...] Durante os três mil e oitocentos anos que decorreram desde o nascimento de Abraão, os dois elementos fundadores da história judaica e do povo judeu são a saída do Egito e o dom da Torá no Sinai. A tradição considera, de fato, o Sinai como o lugar no qual o povo judeu recebeu as leis que o devem reger. [...] O judaísmo foi a primeira religião puramente monoteísta. [...] O judaísmo foi, também, a “mãe” de duas outras religiões universais, o cristianismo e o islamismo” (JUDAÏSME, 1993, p. 587).

por El ou YHWH, ou ainda, eles são desfigurados pela leitura: Ishbaal foi mudado em Ishboshet, Yerubaal em Yerubboshet, Meribbaal em Mephiboshet.

Os elementos teofóricos de ocorrência mais frequente são אֱל (ʾēl), que ocorre em cerca de 135 nomes da BH e o Tetragrama, este último sempre usado em forma abreviada, a saber, יהו (yḥô) e יי (yô) no começo, יהו (yāhû) e יה (yāh) no final da palavra. Os nomes próprios teofóricos compostos com o Tetragrama, sempre abreviado, são mais de 150 na BH. Uma estatística comprova essa afirmação, isto é, a predominância de nomes teofóricos javistas (com o Tetragrama).⁵⁹ Segundo um cálculo “de 466 indivíduos portando nomes teofóricos (excluindo destes aqueles com elementos ʾēl e ʾēlî, que são ambíguos), do período patriarcal até a queda de Jerusalém, 413 (89 por cento) portavam nomes javistas e 53 (11 por cento) portavam nomes claramente ou plausivelmente pagãos” (TIGAY, 1987, p. 160). Inscrições do oitavo século AEC até a queda de Judá (587 AEC), tanto hebraicas como estrangeiras referentes a Israel, comprovam que dos 738 nomes de indivíduos que nelas aparecem, 351, quase a metade, leva nomes com YHWH como seu elemento teofórico, outros 48 levam nomes com o elemento teofórico ʾēl (“Deus, deus, a divindade El”) ou ʾēlî (“meu deus”). Dos nomes restantes, a maioria não menciona divindades. Pode-se concluir, a partir disso, a força do javismo no coração da sociedade israelita, especialmente de Judá (cf. TIGAY, 1987, p. 161-178). E isso, se comparado a informações disponíveis da onomástica em povos vizinhos a Israel, torna-se ainda mais evidente. Tomemos como exemplo a onomástica amonita (Amon ocupava a Transjordânia nos tempos do antigo Israel), cuja principal divindade era Milcom. Essa divindade está presente em apenas nove nomes dos encontrados em inscrições daquela época. Sendo que, ʾēl ocorre cento e cinquenta vezes, o qual era, no mais das vezes, um termo genérico para deus (cf. HESS, 2007, p. 304). Outro estudo sobre a onomástica amonita obteve como resultado a incidência dos seguintes nomes: ʾl – 48 vezes; ʾnrt – 1 vez; bʿl – 1 vez; ḥm – 1 vez; nny – 1 vez; šmš – 1 vez (cf. HESS, 2007, p. 304). Os nomes pessoais amonitas compostos de outras divindades superam em número, portanto, aqueles com Milcom. O mesmo se observa quando são examinadas coleções de nomes pessoais edomitas, moabitas e

⁵⁹ Para uma análise mais completa dessa ocorrência, consultar: JASTROW, 1894, p. 101-127.

filisteias. Pode-se concluir que “o uso predominante e quase exclusivo do nome divino YHWH na onomástica do Israel Antigo sugere que essa divindade exerceu um papel em Israel distinto de como as nações circunvizinhas consideravam suas divindades principais nos nomes pessoais” (HESS, 2007, p. 306).

O primeiro nome pessoal que foi, definitivamente, construído com o Tetragrama é *yəhōšūʿ*^{ac} (Josué – Ex 17,9).

O nome da mãe de Moisés, *yôkebed* (Joquebede - Ex 6,20), é mais antigo, mas é extremamente questionável se ele, de fato, contém o nome divino bíblico; quanto à *yəhûdāʰ* (Judá – Gn 29,35), é certo que não contém o nome divino (cf. STAMM, 2007, 765).

Do período dos Juízes, cinco nomes pessoais pertencentes a este grupo *yôʾāš* (Joás – Jz 6,11), *yôṭām* (Jotão – Jz 9,5), *mīkāyhû* (Micaías[u] - 1Rs 22,8), *yônātān* (Jônatas – Jz 18,30) e *yôʾēl* (Joel – 1Sm 8,2) devem ser mencionados.

Durante o período monárquico, nomes desse grupo tornaram-se frequentes e dominantes e até mantiveram sua predominância duradoura – juntamente com aqueles contendo o teofórico *ʾēl* – depois. *ʾēl* é comum em nomes pessoais até o início do período monárquico, durante o qual ele cai em quase completo desuso, reaparecendo novamente e se tornando mais frequente a partir do sétimo século, e permanecendo comum depois do Exílio (cf. STAMM, 2007, p. 766).

Uma curiosidade pode ser encontrada no nome do profeta Elias (1Rs 17,1: *ʿeliyyāhû*), o qual combina os nomes divinos El e YHWH na afirmação “Deus (ou “meu Deus” – *El/Elî*) é Yah[weh]”.

É interessante constatar como o faz Johann Jakob Stamm que:

O predicado dos nomes proposicionais verbais (teofóricos) é, geralmente, no tempo perfeito ou imperfeito. Em contraste com o acádio, o uso do modo imperativo é raro. Nomes tardios tais como *עֲשֵׂיֵאל* (Asiel, “Faça-o, ó Deus!”) e *חֲזִיֵאל* (Hazel, “Olha, ó Deus!”) podem ser considerados como pertencentes ao primeiro, e *רְאִיבֵן* (Rúben, “Veja, um filho!”), como pertencente ao último. Nos nomes no tempo perfeito o tipo “predicado-sujeito” (p. ex., *נְתַנְיָאל*, Natanael) é, segundo a sintaxe hebraica, em geral mais frequente que o inverso, ou seja, “sujeito-predicado” (p. ex., *אֶלְנָתָן*, Elnatā). O significado desses nomes é expresso pelo uso do tempo passado: eles significam ação de graças por um ato de caridade concedido pela divindade (p. ex., “Deus deu”). Em nomes formados com o tempo imperfeito, o tipo “sujeito-predicado” é

difícilmente representado. Esse tipo aparece somente nos períodos monárquico tardio e no pós-exílico (יהויקים, Joaquim). De outro lado, o tipo “predicado-sujeito” é muito mais frequente (יחזקיה, Iehoniá). Alguns dos nomes próprios mais antigos são deste tipo, uns aparecem como formas abreviadas não contendo a palavra אל da forma completa. Exemplos destes são יצחק (Isaac), יעקב (Jacó), ישראל (Israel), יוסף (José), e ירמיהאל (Jerameel). Estes tipos ocorrem mais frequentemente nos períodos de Moisés e dos Juízes. Ele se torna escasso durante o período davídico, quase desaparecendo, mas recuperando espaço pouco antes dos períodos exílico e pós-exílico (STAMM, 2007, p. 764-765).

Quais eram os motivos que levavam os pais israelitas a incluírem alusões a Deus nos nomes que davam a seus filhos? Podemos identificar as seguintes razões principais:⁶⁰

1ª. Desejo dos pais em exprimir seu agradecimento a Deus por dar-lhes aquele filho

recém-nascido. Para tanto, costuma-se tomar a raiz נתן (*n – t – n*: dar). A partir daí surgem nomes como: נתן־אל (Natanael: *Deus tem dado* ou *Dádiva de Deus*, Nm 1,8); יחננת (Jônatas: *YHWH deu* ou *Dado por YHWH*, 1Sm 14,6 – forma abreviada: יחננת, 1Sm 13,2); נתניאל (Netanias: *YHWH deu* ou *Dádiva de YHWH*, Jr 36,14); e נתן־אל (Elnatan: *El [Deus] deu* ou *Dádiva de El [Deus]*, 2Rs 24,8). Ideia análoga encontra-se no ato de Lia ao nomear o seu quarto filho יחזקיה (Judá: *Agradeço/Louvo a YHWH*, Gn 29,35). Esse nome funde יהוה (as primeiras três letras do Tetragrama) com um derivado de נתן (“agradecer”), do qual a primeira letra torna-se um *vav* e funde-se com o *vav* do Tetragrama.

2ª. Nomes que expressam o fato de Deus ter dado aquele filho por sua graça ou

exprimindo o desejo de que ele possa favorecer essa criança no futuro. Emprega-se a raiz חן (*graça, favor* ou *conceder uma graça*). Essas ideias estão na base de nomes teofóricos tais como: חנן־אל (Elanan: *El (Deus) é gracioso*, 2Sm 21,19); חננת־אל (Hananel: *El (Deus) é gracioso*, Jr 31,38); חנניאל (Hanania: *YHWH é gracioso*, Jr 36,12 – forma abreviada: חנניאל, Jr 28,1); יחזקיה (Joanan: *YHWH agraciou/mostrou favor*, Esd 10,6 – forma abreviada: יחזקיה, Jr 40,16).

3ª. Para denotar que “o Senhor é Deus” ou “o Senhor é meu Deus”, há o costume de combinar os dois nomes hebraicos da divindade (El e YHWH). Como exemplo,

⁶⁰ Cf. HABER, 2001, p. 57-59.

temos: ʿēliyyāhû (Elias: *O Senhor (El) é Deus (YHWH)*, 1Rs 17,1 – forma abreviada: ʿēliyyā^h, 2Rs 1,3); yôʿēl (Joel: *YHWH é Deus (El)*, Jl 1,1); e ʿēlîʿēl (Eliel: *Meu Deus (El) é Deus (El)*, 1Cr 6,19).

4^a. Indicam as esperanças dos genitores quanto ao futuro de seus filhos. O verbo קם (na forma hifil קם: *erguer, levantar, pôr-se de pé*) transmite a ideia “(Que) Deus eleve/estabeleça (esse filho)”, como é o caso em: yəhōyāqîm (Joaquim: *YHWH levanta/confirma/estabelece*, 2Rs 23,34 – forma abreviada: yōyāqîm, Ne 12,10). O verbo כן (na forma hifil כן: *pôr, estabelecer, sustentar, dispor, assentar, instituir*) transmite a ideia “(Que) o Senhor fortaleça/estabeleça (esse filho)”. Encontramos essa noção em nomes como: yəhōyākîm (Joaquim: *YHWH exalta/levanta/estabelece*, 2Rs 24,6 – forma abreviada: yōyākîm, Ez 1,2). O nome yəḥezqēʾl (Ezequiel, Ez 1,3) denota o desejo: יחזקאל (“Que Deus fortaleça-[o]”). O nome do profeta Jeremias (heb.: yirməyāhû, Jr 1,1 – forma abreviada yirməyā^h, Jr 27,1) denota algo semelhante: “Que o Senhor (YHWH) erga-[o]”.

5^a. Denotam a paternidade, a proteção e salvação de Deus. Emprega-se, nesse caso, o substantivo com sufixo pronominal אבי (“meu Pai”). Por exemplo: ʾābîʿēl (Aviel: *Meu pai é Deus (El)* ou *Deus (El) é pai*, 1Sm 9,1); ʾābîyyāhû (Abias: *YHWH é pai* ou *YHWH é meu pai*, 2Cr 13,20 – forma abreviada: ʾābîyyā^h, 1Sm 8,2); e yôʾāb (Joab: *YHWH é pai*, 1Sm 26,6). Outros nomes usam a raiz יע (ajudar, salvar), que significa “Deus é o Salvador” ou expressa um desejo “(Que) Deus ou o Senhor ajude ou salve”. A esse grupo de nomes teofóricos pertencem, entre outros: ʿēlîšāʿ (Eliseu: *Deus (El) é salvação* ou *Meu Deus (El) é salvação*, 1Rs 19,16); yəšaʿyāhû (Isaías: *YHWH é salvação*, Is 1,1 – forma abreviada: yəšaʿyā^h, Esd 8,7). Pode ocorrer da primeira letra da raiz (yod) tornar-se um vav, como nos seguintes casos: yəhōšūʿ (Josué: *YHWH é salvação*, Ex 17,9) e hōšēʿ (Oseias: Nm 13,8).

6^a. Expressando a esperança de que Deus fizesse seu povo retornar do exílio babilônico para a sua terra. Usa-se o verbo na forma hifil ישיב, da raiz שוב (“trazer de volta, repatriar”). A esse grupo pertence o nome ʿelyāšîḇ (Eliasibe: *Deus (El) trará de volta*, Esd 10,6).

7ª. Diz-nos algo sobre a própria divindade, seus atributos. Pertencem a essa categoria, nomes tais como:

- yəhōrām (Jeorão: *YHWH é alto/exaltado*, 1Rs 22,51 – o nome incorpora o adjetivo רם, “alto”), forma abreviada yôrām (2Sm 8,10).
- gəḏalyā^h (Gedalias: *YHWH é grande*, Jr 40,5 – assume o adjetivo גדול, “grande”).
- gabrîʔēl (Gabriel, Dn 8,16) pode significar: “Deus é a minha fortaleza”, assumindo a raiz גבר (*força, poder, valentia*).
- dāniyyēʔl (Daniel, 1Cr 3,1) refere-se a Deus como sendo “o Juiz” ou “fazendo justiça” (incorporando a raiz דין: *julgar, sentenciar, juiz*), podendo ser interpretado como “Deus (El) é a minha justiça”.
- rəpāʔēl (Rafael, 1Cr 26,7) fundi o *aleph* de אל e de רפא (*curar, cura*), conotando que “Deus (El) cura” ou “Deus curará”, talvez, alguma doença da criança.

8ª. Expressão de agradecimento a Deus por sua ajuda no sentido de obter esse filho, ou por outros favores recebidos dele. A raiz עזר (*ajudar, socorrer, proteger*) é empregada nesses casos. Ela pode conotar, também, uma esperança de que, no futuro, Deus venha ajudar/proteger essa criança. Alguns exemplos de nomes com esse sentido: ʔelʿāzār (Eleazar: *Deus (El) ajudou/socorreu* ou *Deus (El) ajudará/socorrerá*, Ex 6,23); ʔēliʿezer (Eliezer: mesmo sentido do anterior, Gn 15,2); ʿāzaryāhû (Azarias: 1Rs 4,2 – forma abreviada: ʿāzaryā^h, 2Rs 14,21); ʿazrîʔēl (Azriel: mesmo significado do anterior, Jr 36,26 – forma abreviada: ʿazarʔēl, Esd 10,41).

9ª. Manifestando glória e louvor a Deus. Essa motivação comparece em um dos poucos exemplos de nomes teofóricos dados a filhas. Um deles pode ser yôḱēbed (Joquebede, Ex 6,20), em que as três consoantes finais, כבד, talvez derivem de כבוד (“glória”), formando um nome com o significado de “Glória ao Senhor (YHWH)”. Outro nome seria ʿāṭalyā^h (Atalia, 2Rs 11,1), cujo significado pode ser עת-ליה (“Tempo para o Senhor”), mas há, também, outras possibilidades, tais como: “O Senhor (YHWH) é exaltado”⁶¹ ou “O Senhor (YHWH) é soberano”.⁶²

⁶¹ Cf. AUNEAU, 2013, p. 193.

⁶² Cf. SOLVANG, 2006, p. 340.

2.2.7. Outros fatores determinantes na escolha do nome

a) Nomes de parentes

Especialmente em tempos mais recentes, a partir, sobretudo, do séc. I AEC, o mais importante era que a criança recebesse o nome do pai, do avô ou de algum outro parente. Esse costume predominava no início da era comum (EC), como se pode perceber pelo espanto das amigas de Isabel quando esta escolhe o nome de “João” para o seu filho, elas afirmam: “Não há ninguém de tua parentela que seja chamado por este nome” (Lc 1,59-61). Outra evidência nos vem, também no primeiro século da EC, no registro dos descendentes de Hillel⁶³, importante sábio e mestre judeu, bem como, codificador da Mishná:

Em sua família, durante vários séculos, o neto, geralmente, porta o mesmo nome do avô; a genealogia segue a ordem, em todos os casos, de pai para filho: Hillel, Simão, Gamaliel, Simão, Gamaliel, Simão, Judá, Gamaliel, Judá, Gamaliel, Judá, Hillel, Gamaliel, Judá, Gamaliel. Podemos encontrar, provavelmente, o mesmo hábito um pouco mais cedo no nome de Jesus, o filho de Sirac, que era “neto de Jesus do mesmo nome que ele” [Eclesiástico ou Sirácida, primeiro prólogo] (GRAY, 1896, p. 3).

A pessoa continua viva em seu nome, em primeiro lugar por passar seu nome adiante aos descendentes (cf. Gn 48,16; Nm 27,4; Eclo 40,19; também Dt 25,5-6; Rt 4,5),

⁶³ Hillel, o Ancião, viveu no início do 1º século EC e foi um antepassado do movimento rabínico. Hillel não foi chamado pela designação posterior *rabi*, mas foi intitulado “ancião” (**zaqen** זקן), como eram seus contemporâneos Shammai e Gamaliel. Séculos mais tarde, muitas lendas rabínicas circularam sobre Hillel como um exemplo moral e um pai fundador do movimento rabínico. O prestígio de Hillel era tal, que quando o Patriarcado Judaico foi fundado, a dinastia Gamaliel traçou sua linhagem até ele. Mais tarde, aquela “genealogia” foi estendida até o rei Davi. O Talmude Yerushalmi imaginou Hillel como um dos primeiros Patriarcas (*y. Pesah* 6:1) e como o autor de certas regras hermenêuticas usadas, posteriormente, pelos rabinos. No Talmude Babilônico (*b. Shabb.* 31a) outro ciclo de histórias é contado à maneira de anedota greco-romana, que apresenta Hillel como um criador da doutrina das duas Torás: uma escrita e outra oral. Esses mesmos contos atribuem a Hillel uma versão da Regra de Ouro (“o que é odioso a você, não faça ao seu colega”) [...]. Em várias dessas narrativas, Hillel é apresentado como o protagonista sempre amável da história, enquanto seu colega Shammai é o antagonista grosseiro. A abundância de narrativas didáticas fantasiosas sobre Hillel faz suspeitar da atribuição de inovações legais a ele. Alega-se que Hillel decretou a *prozbul* (**perozbol**, um dispositivo legal helenístico pelo qual os tribunais rabínicos poderiam contornar o perdão biblicamente ordenado de empréstimos no ano sabático. *Mishnah ‘Eduyyot* (caps. 1, 4, 5) enumera dezenas de desentendimentos entre Hillel e Shammai, e entre as escolas ou “casas” desses sábios. Em algumas dessas divergências, a casa de Shammai é apresentada como mais branda, em outros, a casa de Hillel. [...] Permanece extraordinariamente difícil recuperar as tradições originais por trás desses textos posteriores.” (VISOTZKY, 2007, p. 826).

mas também mediante um lugar na memória permanente do mundo posterior (cf. 2Sm 18,18; Sl 72,17; Pr 10,7; Eclo 39,9-11; 41,11-13; 44,7-14).

b) Nomes de pessoas famosas

Esse costume parece ter se tornado predominante somente do período grego em diante (séc. IV AEC). Conferia-se à criança um nome de alguém famoso, em alguns casos judeus, em outros, estrangeiros. Em relação a nomes judaicos famosos, o texto de Eclesiástico (Sirácida) capítulo 44 em diante, especialmente 44,1-2, pode ter exercido uma forte influência e motivação nesse sentido. Outro costume, intimamente relacionado a este, foi o de nominar crianças segundo o nome de pessoas que haviam feito algum favor aos seus pais (cf. GRAY, 1896, p. 7).

2.3. A mudança de nome na Bíblia Hebraica

Na BH a mudança de nome é um fato muito especial e marca uma afirmação de poder daquele que faz mudar o nome de alguém. Isso porque: “Devido um nome ser tão inextricavelmente ligado ao que é nomeado, se ocorre uma mudança nas condições de uma pessoa ou lugar, o nome deve ser alterado de modo a refletir a situação nova e diferente” (BOHMBACH, 2000, p. 945).

Nesse sentido, esta argumentação de Jacques Derrida, apesar de não referir-se à BH nem às tradições semíticas, serve como uma paráfrase explicativa para a mudança de nome:

Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, *salvo o nome*, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta (DERRIDA, 1995, p. 41).

Mas, alterar o nome de alguém pode “também indicar uma espécie de adoção na família que é equivalente a conferir-lhes uma grande honra” (EISSFELDT, 1968, p. 70). Tal “adoção” poderia trazer consigo a ideia de responsabilidade, bem como, herança.

2.3.1. Alterações de nomes impostas por um senhor

Exemplos:

- o Faraó dá a José o nome de *šāpnaṭ paʿnēʰ*, que em egípcio significa “Deus disse: ele está vivo” ou “Criador da vida” (Gn 41,45);
- pela vontade dos chefes dos eunucos, Daniel (heb.: dāniyyēʿl – *Deus é meu juiz*), Ananias (heb.: ḥānanyāʰ – *YHWH é misericordioso / clemente*), Misael (heb.: mīšāʿēl – *Quem é como Deus?*) e Azarias (heb.: ʿāzaryāʰ – *YHWH ajudou / socorreu*) se tornam, respectivamente, Baltassar (heb.: bēlṭāšaʿššar [nome acádio] – *Proteja a vida do rei ou Proteja sua vida*), Sidrac (heb.: šadrak [nome acádio] – *Domínio/Ordem de Aku* [uma divindade lunar mesopotâmica]), Misac (heb.: mēšaḵ [nome acádio] – *Quem é como Aku?*) e Abede-Nego (heb.: ʿābēd nēgō [nome acádio] – *Servo de Nabu* [divindade pessoal de Nabucodonosor] – Dn 1,6-7 (cf. DECLAISSE-WALFORD, 2009, p. 208).
- Quando o Faraó institui Eliaquim (heb.: ʿelyāqīm – *Deus estabeleceu ou Deus se levantou*) rei de Judá, ele lhe impôs o nome de Jeoiaquim/Joaquim (heb.: yəhōyāqīm – *YHWH confirma / estabelece ou YHWH ergue*), 2Rs 23,34;
- da mesma forma, Nabucodonosor muda para Zedequias (heb.: šidqiyāhū – *YHWH é a minha justiça ou YHWH é justo*) o nome de Matanias (heb.: mattanyāʰ – *Dádiva de YHWH*), que ele estabeleceu sobre o trono, 2Rs 24,17. Tanto no exemplo anterior quanto neste, a mudança de nome tem a ver com a passagem de governos independentes a governos vassalos da Babilônia.

2.3.2. Alterações de nomes impostas por uma intervenção divina

- Abrão (heb.: ʿabrām – *Pai elevado/exaltado*) e Sarai (heb.: šāray – *Princesa ou Minha princesa* – forma mais primitiva de Sara), cujos nomes são mudados em Abraão (heb.: ʿabrāhām – *Pai de uma multidão/povo*) e Sara (heb.: šārāʰ – *Princesa*), Gn 17,5.15: os quais são outras formas dialetais dos mesmos nomes, mas, de acordo com as ideias sobre o valor do nome que foram expostas acima, essas mudanças marcam uma *mudança no destino*, cf. Gn 17,6 e 16.

- Jacó (heb.: yaʿāqōb – *O que segura/pega o calcanhar* ou *Suplantador*, Gn 25,26), que recebe o nome de *Israel* (cujo significado será objeto de tratativa posterior) em uma luta com um ser desconhecido: Gn 32,29; cf. 35,10. Essa nomeação é singular por causa de uma série de perguntas e respostas que a acompanha (cf. Gn 32,27-31).
- Pasur (heb.: pašḥûr), cujo significado é controverso, mais recentemente foi tomado como sendo de origem egípcia: “o filho de Horus”. Foi alterado, a mando de YHWH, para māḡôr missābîb que é traduzido por “Terror-Portodos-Os-Lados” (Jr 20,3).
- Há uma menção à mudança do nome do próprio Israel quando chegar o clímax da história. YHWH chamará Israel por um novo nome, ignomínia e miséria serão lançadas fora com o nome antigo. Vejamos Is 62,2:

וְרָאוּ גוֹיִם צְדִיקְךָ וְכָל-מְלָכִים כְּבוֹדְךָ וְקָרָא לְךָ שֵׁם חֲדָשׁ אֲשֶׁר פִּי יְהוָה יִקְבְּנוּ:⁶⁴

2.3.3. Alteração de nome realizada pela própria pessoa

Quando Naomi retorna a Belém, após ter perdido o seu marido e seus filhos, enquanto estava na terra estrangeira de Moab, ela pede para não mais ser chamada de Naomi (heb.: noʿōmî), que significa “Agradável”; ao contrário, ela deseja ser conhecida por Mara (heb.: mārāʾ), “Amarga” (heb.: Rt 1,20).

Essa mudança de nome dá à pessoa uma nova identidade, uma vez que, o nome próprio passava a representar um traço marcante de sua identidade. Aliás, a mudança de nome ou o novo nome “marca uma transformação na vida do iniciado: ele é ‘recriado’, por assim dizer, e torna-se um novo homem” (PORTER, 1990, p. 7).

O Talmude declara que entre as “quatro coisas que anulam a desgraça do homem” encontra-se a mudança de nome. (Tratado do Talmude Babilônico: *Roš Haššana*, 16b).

Na Idade Média, essa tradição desenvolveu o costume de mudar, ou melhor, dar um nome adicional ao nome de uma pessoa que estava gravemente enferma, ou

⁶⁴ Tradução da *Bíblia de Jerusalém*: “Então as nações verão tua justiça, e todos os reis, tua glória. Receberás nome novo, que a boca de Iahweh designará.”

sofrera algum outro infortúnio, na crença de que o Anjo da Morte seria confundido em consequência do novo nome.

Geralmente, esse novo adjungido era escolhido abrindo a Bíblia ao acaso e selecionando algum nome que lá aparecesse, exceto se fosse de má reputação (NAME, 1972, c. 802).

Genericamente falando, o texto bíblico não oferece razões explícitas a respeito de porque as pessoas ou lugares são chamados como elas são. Em menos de uma centena de casos nos são dadas informações sobre os nomes ou de pessoas ou lugares: em que circunstâncias ocorreram a nomeação, e qual era seu significado.

Apesar do tamanho modesto deste grupo, ainda pode-se concluir que, do ponto de vista bíblico, um nome não é meramente um rótulo aleatório e arbitrário de identificação, mas sim que há um significado por trás de um nome que se dá; e, algumas vezes, o autor ajusta-o ao texto como uma parte integrante da textura literária (cf. GARSIEL, 1991, p. 14).

3. Etiologias bíblicas

Na BH há etiologias etimológicas na colocação de nomes, isso devido ao fato de o nome ser derivado de um acontecimento que ocorreu na época do nascimento de uma pessoa ou da fundação de uma cidade ou de um santuário, ou também, de uma frase pronunciada na ocasião, ou de qualquer outro acontecimento. Na realidade, o nome é, quase sempre, o primário; o relato vinculado a ele ou a explicação, o derivado.

Outro fator que determina a busca de sentido ao nomear uma pessoa ou lugar, na BH, é o “fato de que os nomes hebraicos fizessem sentido, e que esse sentido fosse deliberado e solene, é uma das razões básicas para que os israelitas desenvolvessem um forte sentido etimológico, que se expressa em muitos lugares do Antigo Testamento onde algo é dito sobre o nome” (BARR, 1970, p. 15).

Reproduzo, aqui, uma síntese dessas etiologias etimológicas que se encontram na BH:

Encontram-se testemunhos de etiologias do nome, sobretudo, em Gn (mais de 40 vezes); ademais, em Ex e Nm (12 vezes), Js (2 vezes), Jz (5 vezes), 1Sm (5 vezes), 2Sm (3 vezes), 1Rs (1 vez, mas problemático: 9,13), 2Rs (1 vez,

igualmente problemático: 14,7), 1Cr (5 vezes), 2 Cr (1 vez), Rt (1 vez) e Est (1 vez).

Entre as múltiplas formulações de etiologias etimológicas na imposição do nome, podem-se distinguir duas formas principais:

1) “ele o chamou assim e assim, dizendo (pensando)...”, ao que segue a etiologia etimológica (cf. Ex 2,22). Esta forma conservou-se completa somente em casos isolados, porque alguns elementos se podem suprimir, cf. as formulações de Gn 3,20; 5,29; 26,22; 31,49 etc.;

2) após o relato de um acontecimento segue, como conclusão, a imposição do nome: “por isso (*ʕal-kên*) se chama (aquela cidade) assim e assim” (Ex 15,23, acrescentando, às vezes, “até o dia de hoje” (Js 7,26). Esta formulação costuma ampliar-se indicando, outra vez, o motivo etimológico (Gn 11,9).

Enquanto a forma 1 é característica das etiologias de nomes de pessoas, a forma 2 refere-se, com poucas exceções (Gn 25,30; 29,34-35; 30,5-6), somente a determinadas cidades.

A imposição do nome com etiologia etimológica tem seu âmbito vital na tradição das sagas. Por isso, as etiologias de nomes de pessoas se encontram, sobretudo, em Gn, onde, diferentemente de todos os outros livros do AT, se dão explicações do nome de todas as pessoas mais importantes. As etiologias de nomes de lugares se referem a lendas cultuais (Gn 22,14, Moriá; Gn 28,10ss, Betel; Gn 32,31, Peniel etc.) ou a cidades que tiveram alguma importância na história das tribos de Israel antes ou depois da conquista da terra (Ex 15,23, Mara; 17,7, Massa e Meriba; Js 7,26, Acor etc.) (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1185-1186).

Pode-se encontrar um modelo similar na nomeação de pessoas. “Em vários textos bíblicos, uma explicação é anexada à presente nomeação por palavras de conjunção que criam uma proposição causal ou relativa” (GARSIEL, 1991, p. 16). Veja-se o exemplo abaixo extraído de Gn 29,32:

וַתֵּהֶר לֵאָה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן

כִּי אָמְרָה כִּי־רָאָה יְהוָה בְּעֲנִי

כִּי עָתָה יֶאֱהָבֵנִי אִשִּׁי:

Tradução:

E Léa engravidou e deu à luz um filho e ela chamou seu nome Ruben,

pois *ela disse: Por certo o Senhor olhou minha aflição;*

pois *agora meu esposo me amará.*

Como bem observa Moshe Garsiel, neste exemplo “duas proposições causais estão unidas à proposição principal pela partícula conjuntiva *kî* (pois, porque). A ligação entre o nome Ruben e as razões dadas são fundamentadas na similaridade sonora” (GARSIEL, 1991, p. 16). Na primeira proposição subordinada, as palavras *rāʾāh bəʕonyî* (olhou minha aflição) contém quatro consoantes (*r, ʾ, b, n*) encontradas

também em Ruben ($r^2 wbn$); a palavra $y^2 hbny$ (me amará), na proposição seguinte, contém três dessas consoantes ($^2, b, n$). O efeito sonoro é reforçado pelo som das consoantes b, n , as quais também constituem a palavra hebraica para “filho”. Este é um excelente exemplo de como a sonoridade pode ajudar a colocar uma adequada ênfase sobre o tema principal, isto é, o nascimento do primogênito da família.

Outro exemplo, devido suas expressões que se aproximam muito do texto que será objeto de análise mais detalhada nos próximos capítulos (Gn 32,23-33), merece ser trazido aqui. Como observa, novamente, Moshe Garsiel, algumas vezes as palavras conjuntivas são omitidas. O narrador, provavelmente, supõe que a ligação entre o nome e sua explicação seja bastante clara sem a regular fórmula causal ou inferencial, este é o caso na nomeação de outro filho de Jacó (Gn 30,8):

וַתֹּאמֶר רָחֵל נִפְתָּלִי אֱלֹהִים
נִפְתָּלְתִּי עִם־אֲחֹתִי גַם־יָכַלְתִּי
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נִפְתָּלִי:

Tradução:

*E Raquel disse: Por **lutas** (nptwly) de Deus*

lutei (nptlty) *com minha irmã, e eu prevaleci;*

*e ela chamou seu nome **Neftali** (nptly).*

Neste caso “a equação sonora entre o nome e os componentes na declaração da mãe constituem a ligação entre nome e explicação, sem a necessidade de palavras conjuntivas” (GARSIEL, 1991, p. 17). Além disso, o contexto mais amplo, que lida com os nomes dos outros filhos de Jacó e as razões para eles, nos orienta a procurar uma explicação neste caso também. Por isso, é prudente observar que:

Deve-se fazer uma clara distinção entre etimologia linguística e as explicações de nomes feitas pelos textos bíblicos. Enquanto um etimologista traçaria a origem dos nomes bíblicos à luz de paralelos em outras culturas e analisá-los de acordo com as regras da formação linguística dinâmica, os escritores bíblicos, na maioria dos casos, fornecem explicações que são baseadas na suposição de que o nome é único e que foi dado de acordo com uma ocasião específica. [...]

A liberdade tomada pelos autores bíblicos nessas explicações tem sido chamada por alguns estudiosos de “etimologia popular”. Tal definição não é correta, as explicações funcionam como um artifício literário e são projetadas para enriquecer a unidade literária. O que nós vemos aqui não é, absolutamente, uma popular e superficial interpretação com base em uma falta de conhecimento, mas sim um desvio deliberado das regras e normas

linguísticas do tempo aplicado como uma técnica por narradores sutis, a fim de fazer uma observação (GARSIEL, 1991, p. 17-18).

A BH, aliás, realiza jogos de palavras, frequentemente, ao fornecer explicações etimológicas de nomes próprios. Somente, a título de exemplificação – uma vez que esse assunto merecerá uma abordagem posterior mais aprofundada em nosso estudo – podemos citar:

- *ʾādām* (Adão) - *ʾādāmā^h* (terra), em Gn 2,7;
- *Hawwā^h* (“Eva”) como “mãe de todos os *viventes*” (*hāy*), em Gn 3,20;
- *qayin* (Caim) - *qānītī* (verbo: *conseguir, adquirir*), Gn 4,1;
- *nō^ah* (Noé) - *yənaḥmēnū* (verbo: *confortará, consolará*), Gn 5,29;
- fazendo alusão a nomes já existentes que podem conservar, como tais, o valor de palavras-tema, temos: *pānīm* (Gn 32,21: *pānāyw* – *sua face, sua frente, diante dele*) e *pənūʾēl* (Gn 32,31-32; que significa: *a face de Deus [El]* ou *perante Deus [El]*);
- expressões ambivalentes, jogando com a expressão “elevação da cabeça”, no sentido de restabelecimento no cargo, e o nome Faraó: *ṗar^oh ʾet-rōʾšəkā* (*Faraó levantará a tua cabeça*, Gn 40,13);
- no sentido de execução capital, encontramos mais adiante: (*yīśšāʾ*) *ṗar^oh ʾet-rōʾšəkā* (*Faraó [tirará] a tua cabeça*, Gn 40,19; cf. Gn 40,20.22).

Nomes próprios de deuses, inimigos e lugares são deformados como se constata em: “nomes de deuses: *bōšet*, ‘ignomínia’, em lugar de *bāʿal*; cf. Jr 3,24; 11,13; Os 9,10; nomes pessoais *ʾiš-bōšet* em 2Sm 3,14-15, em vez de Isbaal, 1Cr 8,33; *Məpīḥbōšet* em 2Sm 21,8, em vez de Meribaal, 1Cr 8,34; 9,40; possivelmente há, também, uma vocalização tendenciosa (por meio de *bōšet*) nos nomes divinos *ʿaštōret* (Astarte) e *Mōlek* (Meleque, como epíteto de Baal)” (VAN DER WOUDE, 1985a, c. 1186).

CAPÍTULO 3

GÊNESIS 32,23-33:

VISITANDO O TEXTO E A SUA INTERTEXTUALIDADE

1. O texto em si

Primeiramente, reproduzo abaixo o texto tal como se encontra na Bíblia Hebraica em versão crítica (ELLIGER; RUDOLPH, 1967-1977), também conhecido como texto massorético⁶⁵.

32,23: וַיִּקְרָא בְלִילָהּ הוּא וַיִּקָּח אֶת־שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת־שְׁתֵּי שִׁפְחָתָיו
וְאֶת־אֶחָד עָשָׂר יְלָדָיו וַיַּעֲבֵר אֶת מַעְבְּרַת יַבֵּק:

32,24: וַיִּקְרָא וַיַּעֲבֵר אֶת־הַנַּחַל וַיַּעֲבֵר אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ:

32,25: וַיּוֹתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלֹת הַשָּׁחַר:

32,26: וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּנָּע בְּכַף־יָרְכּוֹ וַתִּקַּע כַּף־יָרְךְ יַעֲקֹב
בְּהֶאָבְקוֹ עִמּוֹ:

32,27: וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלַּחְךָ כִּי
אִם־בִּרְכָּתָנִי:

32,28: וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה־שֵּׁמֶךְ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב:

32,29: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמַר עוֹד שֵׁמֶךְ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִית
עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתּוֹכֵל:

⁶⁵ Texto massorético é o nome que se costuma dar ao texto crítico da Bíblia Hebraica que foi objeto do trabalho dos massoretas. Essa palavra deriva do vocábulo *māsôrah*, que significa “cálculo” ou “enumeração” dos versículos e das particularidades do texto hebraico da Bíblia. A atividade desses estudiosos se deu por volta de 400 EC, “pertencem a diversas escolas: os massoretas do leste (Babilônia), com muitas academias, especialmente as de Neardea, Sura e Pumbedita, e os massoretas do oeste (Palestina), representados nos séculos IX-XI por duas famílias caraítas, os Ben Aser e os Ben Neftali; o texto de Ben Aser acabou por dominar. Os massoretas fixaram a recitação do texto da Bíblia hebraica por uma série de anotações marginais e sinais diacríticos” (LIPÍŃSKI, 2013, p. 864). Em sentido lato, o trabalho dos massoretas consistiu, principalmente, em incluir no texto hebraico grafemas que indicam a vocalização do texto e a acentuação, da qual depende a entonação musical. Essa vocalização era tanto supralinear, característica dos estudiosos babilônicos, como infralinear, característica daqueles da Palestina. As edições críticas da Bíblia Hebraica que temos hoje, praticamente, são baseadas nos manuscritos de Ben Aser, no código de Alepo (930 EC) e naquele de Leningrado B 19a, concluído em 1008 EC.

32,30: וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּיד־נָא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שֵׁם:

32,31: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי:

32,32: וַיִּזְרַח־לּוֹ הַשָּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת־פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלַע עַל־יָרְכוֹ:

32,33: עַל־כֵּן לֹא־יֹאכְלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־גִּיד הַנֶּשֶׁה אֲשֶׁר עַל־כָּף הַגִּיד עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכָף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׁה:

2. Algumas notas de crítica textual

Logo no primeiro versículo (23), o aparato crítico da BH observa uma variação rara para a expressão: בַּלַּיְלָהּ הוּא (*naquela noite*). O demonstrativo desempenha um papel adjetival do substantivo “noite” que é determinado (possui artigo), desse modo, esperar-se-ia que também o pronome demonstrativo fosse precedido do artigo (ה) como é comum na língua hebraica (cf. GESENIUS; KAUTZSCH, 1910, p. 408, § 126u) o que não acontece nesse caso, como também em: Gn 19,33; 30,16 e 1Sm 19,10. Aliás, é de se observar o contraste entre a expressão correta בַּלַּיְלָהּ־הַהוּא em Gn 32,22 (portanto, no versículo anterior!) e o nosso. Uma possível explicação (cf.: JOÜON; MURAOKA, 2006, p. 483, § 138h) seria a queda do artigo como consequência de uma haplografia. Outra possibilidade é o fato de o artigo, por vezes, ser omitido com demonstrativos, uma vez que já estão em certa medida determinados pelo seu significado (cf.: GESENIUS; KAUTZSCH, 1910, p. 409, § 126y). Fato semelhante ao que se dá neste versículo de Gênesis, encontramos na inscrição presente na famosa estela moabita de Meshá (850-830 AEC), na qual se lê na terceira linha a expressão הַבְּמָת זֹאת, *este lugar alto* (cf. SPURRELL, 2005, p. 192). Ainda neste versículo 23, o Pentateuco Samaritano lê um artigo definido antes do substantivo יָבֹק (Jaboc), mas não é algo que venha a alterar o sentido da frase.

No versículo 24, o Pentateuco Samaritano e algumas versões leem כָּל (*tudo aquilo*) antes de אֲשֶׁר־לוֹ ao final do versículo, a qual parece tratar-se de uma adição posterior com o objetivo de precisar o sentido (MARTIN-ACHARD, 1971, p. 44). De fato, grande parte das traduções modernas assume essa inserção.

Em Gn 32,25 há um verbo digno de nota, pois somente aparece aqui e no versículo seguinte em toda a BH: **וַיִּאַבֵּק** (*lutou*, raiz **אבק** conjugação nifal com vav consecutivo, terceira pessoa masculina do singular). Talvez ele possa ser conectado ao verbo **חבק**, que na conjugação qal e piel significa “abraçar” (cf. Gn 33,4), podendo ser uma variação dialetal do mesmo (cf. SPURRELL, 2005, p. 284). A escolha desse verbo deve-se, provavelmente, ao desejo de criar-se uma assonância com a palavra **יבֶק** nome próprio do riacho que aparece na perícope. Há a proposta de ver este verbo em nifal como relacionado ao sentido de “lutar” na construção frasal com **עם**, denominativo do substantivo **אֶבֶק** (*pó, poeira*), porque na luta a poeira é levantada (GESENIUS, 1979, p. 9). O raro uso denominativo do nifal está provavelmente relacionado às suas funções de ingresso/estado e causadora / reflexiva (cf.: WALTKE; O’CONNOR, 1990, p. 390, 23.5).

No versículo 26 apresentam-se dois fenômenos que encontramos na língua hebraica clássica. O primeiro é logo no início do versículo, onde temos a sequência: **לֹא יָכַל** (*ele não conseguia dominá-lo / prevalecer sobre ele*). Para alguns verbos, aqui no caso **יָכַל** (*dominar, vencer, ser superior, ser capaz*), um pronome pode ficar como um objeto preposicional (cf. WALTKE; O’CONNOR, 1990, p. 166, 10.2.1e). Um segundo fenômeno diz respeito às “relações de tempo existentes entre duas diferentes ações ou eventos [que] são frequentemente expressas sem o auxílio de uma conjunção, mas simplesmente por justaposição” (GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E., 1910, p. 501, § 164a). É o que ocorre na seguinte sequência: **וַיִּנֶּעַ בְּכַף-יָרְכוֹ וַתִּקַּע** (*tocou a articulação de sua coxa; e se deslocou*). Neste caso, deu-se a justaposição dos dois imperfeitos com vav consecutivo: **נִנֵּעַ** (3ª pessoa do masculino singular qal imperfeito) + **יָקַע** (3ª pessoa feminino singular qal imperfeito).

No versículo seguinte (27), encontramos uma sentença de exceção após uma negação, nesse caso é comum empregar-se **כִּי אֵם** (*mas em vez*). Vejamos:

לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם-בִּרְכָתִי (*eu não te deixarei ir a menos que tu me abençoes*). Aqui se dá uma transição do sentido de “mas se” para “se... não” (cf.: GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E., 1910, p. 500, § 163c; JOÜON; MURAOKA, 2006, p. 603, § 173b). Esse mesmo caso pode ser encontrado em Lv 22,6; 2Rs 4,24; Is 55,10; 65,6; Am 3,7 e Rt 3,18.

Em Gn 32,29 a expressão **אֵין אִם** assume um sentido mais adversativo que de exceção, a construção se dá após uma oração negativa, assumindo um nítido contraste: “E disse: Jacó não será mais o teu nome, **mas** Israel” (cf.: JOÜON; MURAOKA, 2006, p. 603, § 172c). Neste versículo comparece um verbo raríssimo, que é encontrado somente aqui e em Oséias 12,4.5, trata-se do verbo: **שָׁרָה**, o qual surge sob a forma **שָׁרִיתָ**: 2ª pessoa masculina singular do qal perfeito. Sendo que em Os 12,4 surge na forma **שָׁרָה** (3ª pessoa masculina singular do qal perfeito) e em Os 12,5 sob a forma **וַיִּשָּׂר** (3ª pessoas masculina singular do qal imperfeito). Sendo um verbo raro, o seu significado não é tão evidente. Há uma tendência de assumir o significado de: *lutar, buscar arduamente por algo, empenhar-se, esforçar-se ao máximo e contender* (apoiam essa interpretação: CLINES, 2011, v. 8, p. 190; e KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, v. 2, p. 1354). Mais adiante retomaremos essa questão do nome de Israel, por agora, fiquemos apenas com essas informações.

No versículo seguinte (30) encontramos a expressão **הַגִּידָהּ לִּי שְׁמֶךָ**, a qual deveria ser lida como faz a versão grega (Septuaginta), a Siríaca e a Vulgata, isto é, “dize-me, por favor, o teu nome”. Mas não significa que, no texto hebraico, encontramos o objeto indireto **לִי** (me), o mesmo pode-se encontrar em outros lugares na BH, como em Jó 38,4.18. Uma outra particularidade encontrada neste versículo, é o fato da forma Yiqtol (**תִּשְׁאַל** - da raiz **שָׁאַל** = [qal] *perguntar, pedir emprestado*) que em geral na BH funciona como futuro, ser usada para expressar uma ação que, de fato, é mais assumida para continuar até o momento da pergunta, significando uma ação durativa, como ocorre também em Gn 44,7 e 2Rs 20,14 (JOÜON; MURAOKA, 2006, p. 339, § 113d).

Em seguida, no versículo 31, pode-se interpretar a expressão **וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי** (*minha vida foi salva*) como sendo inspirada em Ex 33,20; Jz 13,22; Dt 4,33. É de se notar nesta mesma expressão, uma particularidade do uso do imperfeito consecutivo: **וַתִּנָּצַל**, neste caso ele tem uma conexão meramente externa com um perfeito imediatamente precedente. Ocorre que, na realidade, esse imperfeito consecutivo representa um leve contraste ao perfeito (aqui no caso: **וַיִּצְלַח**): **e ainda** *minha vida foi salva* (cf.: GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E., 1910, p. 327, § 111e). Neste versículo, encontra-se uma variação

de leitura do vocábulo פְּנִיָּאֵל: no Pentateuco Samaritano, na tradução de Símaco, na versão siríaca e na Vulgata, lê-se: פְּנִיָּאֵל. Essa leitura é encontrada no versículo 32. Nesse caso o *yod* poderia ser uma antiga vogal de ligação. Interessante observar que *Fanuel* é o nome de um anjo na tradição samaritana israelita (TSEDAKA; SULLIVAN, 2013, p. 78). Provavelmente, estamos diante do mesmo local, pois a confusão entre *u* e *i*, aqui vestígio de um antigo genitivo, é raro em hebraico (cf. MARTIN-ACHARD, 1971, p. 44-45). A versão grega da BH, a Septuaginta⁶⁶, não lê *pānî'ēl* como um nome próprio, pois no grego aparece o substantivo neutro Εἶδος (*aparência*), o que lhe permite realizar uma aproximação etimológica com a palavra seguinte, o verbo “ver” (εἶδον – 1ª pessoa do indicativo aoristo ativo de ὁράω). E essa escolha do tradutor foi intencional, pois em um texto paralelo, Gn 33,10, ele emprega o termo “face” (πρόσωπον) e não *aparência*.

No versículo 32 não há nada de especial a ser observado. Já no versículo seguinte, o 33, que encerra a perícope, temos a expressão אֶת-גִּיד הַנֶּשֶׂה אֲשֶׁר עַל-כֶּף הַיָּרֶךְ (o nervo do quadril, que está sobre a juntura da coxa). Nesse caso, seria o *nervus ischiadicus* (em português, *nervo ciático* ou *isquiático*), ou seja, o nervo ou tendão que passa através da coxa e da perna até o tornozelo (cf.: GESENIUS, 1840, p. 921). Essa interdição mencionada aqui não ocorre, no entanto, em nenhuma parte da BH. Ela é encontrada no Talmude, especificamente, no *Tratado Hullin* capítulo 7,1.⁶⁷

3. Contextos da perícope

⁶⁶ O versículo 31 completo em grego da Septuaginta é: καὶ ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Εἶδος θεοῦ εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ. A tradução pode ser: “E Jacó deu ao lugar o nome de Forma-visível-de-Deus. ‘Porque eu vi Deus face a face e minha vida foi salva’” (LA BIBLE D’ALEXANDRIE. LA GENÈSE, 1986, 244, tradução nossa).

⁶⁷ Este tratado integra a quinta ordem da Mishná, os *Kodashim* (*coisas sagradas*). Ele aborda as leis de abate dos animais e consumo de carne, isto é, animais usados na alimentação diária, em oposição aos animais dos sacrifícios do Templo de Jerusalém. No *Tratado Hullin* capítulo 7,1 encontramos: “A lei do nervo/tendão do quadril é obrigatória, tanto na Terra [de Israel] como fora da Terra, tanto durante a época do Templo como depois da época do Templo; tanto para os animais não consagrados como para animais de ofertório; além disso, aplica-se a gado e animais selvagens, para a coxa direita ou para a esquerda. Mas ela não se aplica às aves uma vez que elas não têm o oco [da coxa]. Ela se aplica também a um feto...” (DANBY, 1933, p. 523 – tradução nossa). O restante do capítulo 7 desse tratado continua abordando esse tema.

É praticamente de domínio comum que a Torá ou Pentateuco possui uma estruturação formal realizada pelo seu(s) redator(es) final(is) em base ao lema *tôldôt* (comumente lido: *toledôt*). Essa fórmula traça uma sequência das origens da nação de Israel, partindo da criação, até a emergência de Israel sob a liderança de Moisés e Aarão em sua jornada pelo deserto em direção à terra de Israel.

Primeiramente, foram identificados onze ocorrências da fórmula *toledôt* em Gênesis⁶⁸ e, posteriormente, uma décima segunda em Número 3,1: “Eis a descendência [literalmente: *gerações de*] de Aarão e d Moisés quando YHWH falou a Moisés no monte Sinai”⁶⁹. Essa estrutura em *toledôt*, claramente interrompe dois modelos estruturais subjacentes, ou seja, a denominada perícopes do Sinai (Ex 19,1–Nm 10,10) e o modelo da fórmula de itinerário identificado por CROSS (1997) em Ex 1,1–Nm 36,13. Tal modelo aponta para uma redação sacerdotal da narrativa de Gênesis – Números, que também incorpora o Deuteronômio em seu modelo estrutural. O resultado é uma estrutura literária formal em doze partes para o Pentateuco como segue:⁷⁰

Estrutura Literária Sincrônica do Pentateuco **História da Criação / Formação do Povo de Israel**

I. Criação do Céu e da Terra	Gn 1,1–2,3
II. Origem Humana	Gn 2,4–4,26
III. Desenvolvimento Humano – Problemas	Gn 5,1–6,8
IV. Noé e o Dilúvio	Gn 6,9–9,29
V. Propagação dos Humanos sobre a Terra	Gn 10,1–11,9
VI. História dos Semitas	Gn 11,10–26
VII. História de Abraão (Isaac)	Gn 11,27–25,11
VIII. História de Ismael	Gn 25,12–18
IX. História de Jacó (Isaac)	Gn 25,19–35,29

⁶⁸ Esse trabalho foi realizado por Frank Moore Cross em sua obra *Canaanite myth and Hebrew epic: Essays in the history of the religion of Israel*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 293-325. Na bibliografia cito a nona reimpressão de 1997.

⁶⁹ Observado por Matthew A. Thomas em sua obra: *These are the generations: Identity, covenant, and the “toledoth” formula*. London; New York: T & T Clark, 2011 (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 551).

⁷⁰ Aqui sigo, totalmente, SWEENEY (2016, p. 238).

X.	História de Esaú	Gn 36,1–37,1
XI.	História das Doze Tribos de Israel	Gn 37,2–Nm 2,34
XII.	História de Israel sob a Orientação dos Levitas	Nm 3,1–Dt 34,12

Como pode-se perceber, em nono lugar do esquema, temos a história de Isaac, assim chamada porque o foco é sobre os filhos de Isaac, Esaú e Jacó (Gn 25,19–35,29). Em síntese, essa narrativa narra como o segundo filho de Isaac, Jacó, sobrepujou seu irmão mais velho, casou-se com suas esposas e concubinas, Lia, Raquel, Zilpa e Bila, e libertou-se do controle de seu tio e sogro Labão, para se tornar o antepassado de todo Israel e herdeiro da aliança prometida por YHWH a seus antepassados, Abraão e Isaac.

A estrutura formal das narrativas sobre Jacó possuem um caráter episódico. Vejamos:⁷¹

- a) Gn 25,19: o início é marcado pela expressão estruturante *toledôt* (gerações/descendência) que serve para introduzir o relato sobre os descendentes de Isaac.
- b) Gn 25,20-26: relata o casamento de Isaac com Rebeca e o nascimento de seus filhos. Essa segunda unidade da estrutura contém duas subunidades: Gn 25,21-26a (nascimentos dos filhos e conflito entre eles) e Gn 25,26b (a idade de Isaac por ocasião do nascimento de seus filhos).
- c) Gn 25,27-34: essa unidade ocupa-se em mostrar as diferenças entre os irmãos Esaú e Jacó. As subunidades são: Gn 25,27-28 (destaca quais são essas diferenças, sendo Esaú caracterizado como um caçador e amado por seu pai e Jacó como alguém mais de casa, amado pela mãe) e Gn 25,29-34 (ao continuar mostrando as diferenças entre os irmãos, a narrativa revela que Esaú voluntariamente renuncia à sua primogenitura para matar sua fome).
- d) Gn 26,1-33: é uma unidade que se ocupa em relatar as viagens de Isaac e Rebeca no sudoeste de Judá e na Filisteia. As subunidades são: Gn 26,1-16 (em Gerara, Isaac se vê abençoado por YHWH com as terras prometidas a Abraão e o rei filisteu, Abimelec, concede proteção a Isaac e Rebeca, após reconhecer que ela era esposa de Isaac), Gn 26,17-22 (onde se dá a disputa de Isaac com os filisteus em razão de um poço que este cavou) e Gn 26,23-33

⁷¹ Novamente, aqui, sigo a proposta de SWEENEY (2016, p. 239-241) com algumas observações pessoais.

(nesta última subunidade, há o deslocamento de Isaac e Rebeca para Bersabeia, onde YHWH jura abençoar Isaac por causa de Abraão e Isaac reconcilia-se com Abimelec.

- e) Gn 26,34-35,15: é a última e mais longa unidade do ciclo de Jacó. Ela apresenta o relato de como Jacó obtém a bênção e promessa de YHWH e se torna o antepassado de Israel ao gerar doze filhos que, por sua vez, se tornarão os antepassados das tribos de Israel. A narrativa inclui quatro subunidades principais, que por sua vez são complexas e incluem muitos elementos próprios.

(1) Gn 26,34-35: que retrata a aflição de Isaac e Rebeca por causa do casamento de seu primogênito, Esaú, com mulheres heteias. Esta breve subunidade é crucial para a narrativa, na medida em que aponta para a inaptidão de Esaú para a aliança devido ao seu casamento com mulheres estrangeiras. Também serve como instigação para a jornada de Jacó para Harã, onde ele buscará suas esposas da família da mãe para que ele possa ter filhos adequados para servir como herdeiros da aliança.

(2) Gn 27,1-45: mostra o esforço de Jacó em assegurar para si a bênção do pai, ao invés de dirigir-se, como era a tradição, para o filho mais velho. A narrativa é importante, pois deixa bem evidente as preferências dos pais: Isaac por Esaú e Rebeca por Jacó. O que é fator, evidentemente, de tensão no interior dessa família. E oferece uma explicação para a inimizade entre os dois irmãos, Esaú e Jacó, justificando a necessidade que Jacó teve de fugir para Harã, tanto para encontrar esposas adequadas como para salvar suas vidas.

Encontramos cinco unidades menores nesse bloco narrativo:

- Gn 27,1-4: Isaac instrui Esaú para caçar e trazer-lhe uma refeição para que possa abençoá-lo, uma vez que se sente muito velho e cansado.

- Gn 27,5-13: Rebeca instrui Jacó a enganar seu marido Isaac para que seu filho mais jovem possa obter a bênção da primogenitura no lugar de Esaú.
- Gn 27,14-29: Jacó executa o plano de sua mãe para obter a bênção.
- Gn 27,30-40: Esaú descobre o engano perpetrado por Jacó e obtém de Isaac uma bênção substituta que o capacitará a se libertar de Jacó.
- Gn 27,41-45: com isso, a inimizade entre os irmãos fica evidente e Rebeca instrui Jacó a fugir para Harã para escapar da ira de Esaú e encontrar esposas adequadas de sua família.

(3) Gn 27,46–31,54: essa terceira subunidade narra a viagem de Jacó a Padã-Aram a fim de encontrar uma esposa da família de sua mãe, na casa de seu tio Labão. Encontramos cinco episódios no interior desta subunidade:

- Gn 27,46: mostra o desgosto de Rebeca com as esposas heteias de Esaú.
- Gn 28,1-5: narra Isaac enviando Jacó a Padã-Aram para encontrar uma esposa.
- Gn 28,6-9: Isaac casa-se com Maelet, filha de Ismael, filho de Abraão na tentativa de agradar seus pais.
- Gn 28,10-22: importante episódio que descreve a visão que Jacó teve de YHWH em sonho, na qual este renova a promessa feita aos seus ancestrais de conceder-lhe a terra de Israel, descendentes e fidelidade. Isso serve de justificativa para o lugar ser chamado de Betel, casa de El (Deus), em hebraico: bêt-ʾēl.
- Gn 29,1–31,54: descreve a permanência de Jacó em Harã, incluindo seus casamentos e o nascimento de seus filhos. No interior desse bloco narrativo, encontramos seis elementos distintos:

1. Gn 29,1: relata a chegada de Jacó em Harã.
 2. Gn 29,2-14a: conta o encontro de Jacó com sua futura amada e esposa, Raquel, e seu pai, Labão.
 3. Gn 29,14b-30: Jacó é trapaceado por Labão e casa-se com Lia, devendo trabalhar mais para o tio até casar-se com Raquel.
 4. Gn 29,31-30,24: relata o nascimento dos filhos de Jacó da parte de suas esposas e concubinas. Sendo que Lia lhe dá como filhos: Rúben, Simeão e Levi. Dã e Neftali são gerados por Bala, serva de Raquel, a pedido desta última, uma vez que ela não conseguia engravidar-se. Lia, a primeira esposa de Jacó, vendo que não lhe concedia mais filhos, fez com que este tivesse filhos com sua serva Zelfa, gerando: Gad e Aser. Lia tornou a engravidar-se e deu a Jacó por filhos: Issacar, Zabulon e Dina, uma filha. Finalmente, Raquel conseguiu engravidar-se e deu à luz José.
 5. Gn 30,25-43: narra a negociação que se estabelece entre Jacó e Labão acerca dos ganhos do Patriarca.
 6. Gn 31,1-54: Jacó parte de Harã com suas mulheres, filhos e pertences. Há uma perseguição e conflito com Labão e sua família, que se resolve por meio de um tratado entre ambos.
- (4) Gn 32,1-35,29: é a quarta subunidade da unidade derradeira do ciclo de Jacó. Esse bloco narra o retorno de Jacó à terra de Israel, incluindo: a mudança de nome para Israel (perícope que merecerá mais detidamente nossa atenção); a sua reconciliação com Esaú; a morte de sua amada esposa Raquel; o nascimento de Benjamim; a outorga que YHWH faz a Jacó da aliança concluída com os seus antepassados e a morte e sepultamento de Isaac. Esta subunidade é composta por oito episódios narrativos, que são:

- Gn 32,1-22: Jacó prepara o encontro com Esaú, seu irmão, em Maanaim.
- Gn 32,23-33: Jacó luta com “um homem” e recebe um novo nome, Israel.
- Gn 33,1-17: reconciliação de Jacó com Esaú em Sucot.
- Gn 33,18-34,31: Jacó chega a Siquém e ali permanece, neste local ocorre o estupro de sua filha Dina e seus irmãos Simeão e Levi a vingam.
- Gn 35,1-15: YHWH nomeia Jacó como Patriarca de Israel em Betel e Jacó santifica o lugar. Novamente é narrada a mudança de nome de Jacó para Israel.
- Gn 35,16-20: Raquel vem à óbito durante o parto de Benjamim entre Betel e Éfrata.
- Gn 35,21-26: Rúben comete incesto ao manter relações íntimas com Bala, uma das concubinas de seu pai.
- Gn 35,27-29: relata a morte e sepultamento de Isaac por Jacó e Esaú em Cariat-Arbe/Hebron, mesmo local do sepultamento de Abraão e Sara.

Sem dúvida, o ciclo de Jacó forma uma unidade literária dentro da estrutura em *toledôt* da Torá/Pentateuco. Nesse sentido, Jacó aparece na narrativa como o terceiro na sequência dos antepassados de Israel, e ele alcança o direito de primogenitura, a bênção de seu pai e a aliança prometida por YHWH a seus antepassados, superando seu irmão mais velho, Esaú, para garantir o futuro de seu povo. A narrativa faz questão de frisar as diferenças entre os dois irmãos: enquanto Esaú mostra pouca consideração por seu direito de primogenitura e se casa com mulheres que são consideradas pela tradição judaica como inadequadas ou marginalizadas na trajetória da aliança da nação de Israel, Jacó viaja a Padã-Aram para encontrar uma noiva adequada no seio da família de sua mãe e acaba tomando duas esposas que são filhas do irmão de sua mãe, Labão, e suas servas. Os doze filhos nascidos como resultado destes casamentos irão se tornar os antepassados das doze tribos de Israel.

Os intérpretes há muito reconhecem que Jacó é o antepassado epônimo de Israel; na verdade, ele é duas vezes renomeado Israel em Gênesis 32,32-33 e 35,9-12. Mas o contexto literário mais amplo da forma final do Pentateuco, que é amplamente entendida como uma narrativa judia baseada em sua redação Sacerdotal (P) final, geralmente obscurece o fato de que a identificação de Jacó como o antepassado de Israel pressupõe o ponto de vista do reino do norte de Israel com seu Templo em Betel, em vez de Israel, como entendido a partir da compreensão judaica de todo Israel e do Templo de Jerusalém (SWEENEY, 2016, p. 244).

Complementando o que foi exposto acima, é importante constatar que Gn 32,23-33 insere-se no grande ciclo de Jacó e Esaú (Gn 25,19-37,1).⁷² A nossa personagem, como veremos melhor adiante, é transformada de líder local de um grupo particular – ao redor do qual se formou uma tradição –, em um dos grandes patriarcas do povo de Israel, depositário das promessas feitas a Abraão. Contrário a este primeiro patriarca, cuja vida estava enraizada mais ao sul do país, tendo Hebron como lugar de referência cultural. Jacó movimenta-se pela região norte, de um lado a outro do rio Jordão e até a Mesopotâmia. A maior parte dos santuários do Reino de Israel, também denominado, Reino do Norte, é ligada a ele. José, cujo ciclo sucederá àquele de Jacó, implanta-se no Egito.

O seu ciclo insere-se entre aquele de Abraão (Gn 12,1-25,18) e aquele de José (Gn 37,2-50,26). Servindo, portanto, como um prólogo à história de Moisés em Êxodo. O capítulo 36 integra um pequeno ciclo de Isaac. Jacó é um herói construído sem a preocupação de justificar a sua moralidade nos conflitos mais diversos que perpassam toda a narrativa:

- Conflito entre Jacó e seu irmão Esaú (Gn 25; 27; 32-33);
- que conduz a uma reconciliação, passando pelo conflito entre Jacó e Labão, o Arameu (Gn 29-31);
- em meio ao qual brota o conflito entre Raquel e Lia (Gn 29,31-30,24).

⁷² Muitos preferem concluir esse ciclo no último versículo do capítulo 36, mas Gn 37,1 é claramente um texto de conclusão de um bloco maior. A partir daqui, Jacó/Israel somente retomará com certo protagonismo em Gn 49, onde ele abençoa seus filhos e vive seus momentos finais. De Gn 37,2 em diante, o protagonista é José, filho caçula de Jacó/Israel.

O objetivo final de nossa personagem, Jacó, é assegurar a sobrevivência e, em seguida, a autonomia de seu clã. Em um primeiro momento, “suas aventuras são transmitidas como memória local de um grupo que se vê ligado a um ancestral que descobre o deus *El* e sua promessa” (LANOIR, 2015, p. 4).

Pode-se identificar três grandes partes e um epílogo neste ciclo de Jacó presente no primeiro livro da Torá, vejamos:⁷³

1ª. Jacó e Esaú – 1º Ato (Gn 25,19-28,22): desde o nascimento de ambos, um conflito que se inicia no ventre materno (25,19-26) e se prolonga para a vida dos dois irmãos, passando pela venda do direito à primogenitura de Esaú a Jacó (25,27-34), pelo roubo da bênção do pai Issac (27,1-40), até a sua partida para a casa do tio Labão motivada seja pelo desejo de vingança de seu irmão Esaú (27,41-45), seja pelo desejo de Rebeca, sua mãe, de dar-lhe como esposa alguém que não fosse de Canaã (26,34-35; 27,46; 28,1-9). Concluindo-se, como um *encontro divino* em Betel, durante um sonho (28,10-22).

2ª. Jacó e Labão (Gn 29,1-32,1): este ato é marcado por dois grandes momentos: o primeiro, a ascensão de Jacó, que inclui sua chegada a Harã (29,1-14), passando pelos seus dois casamentos (29,15-30), pelo nascimento de seus filhos (29,31-30,24) e o seu enriquecimento (30,25-43). O segundo momento desse ato, seria a luta de Jacó pela independência de seu clã. Iniciando-se com as deliberações de Jacó e a sua partida (31,1-21), as altercações com Labão que persegue os fugitivos do clã de Jacó (31,22-42), com a conclusão do conflito e um pacto entre os contentores (31,43-32,1).

3ª. Reencontro de Jacó com Esaú – 2º Ato (Gn 32,2-33,17): ocorre o desfecho do conflito com Esaú, que se dá em três momentos: o anúncio e preparação de um confronto com seu irmão (32,2-22); o *reencontro com Deus* em Peniel/Penuel (combate noturno), após o qual Jacó é abençoado e recebe outro nome, Israel (32,23-33); e, finalmente, o reencontro com seu irmão Esaú e a reconciliação (33,1-17).

⁷³ Aqui, apoio-me em PURY (2009, p. 219-220).

Epílogo (Gn 33,18-37,1): de Siquém a Betel, um itinerário para reconhecer a origem do povo de Israel e seu Deus. Dois santuários que conservam as tradições patriarcais são visitados (33,18-20: Siquém) e um altar é erguido em cada um deles, sendo que, em Betel (35,1-15), uma estela é também erigida. A história dos filhos de Jacó (34,1-31; 35,16-26), a morte e o sepultamento de Isaac em Mambré (35,27-29) preparam a sequência narrativa de Gênesis com o ciclo de José (37,2-50,26). Antes, porém, há a narração da instalação de Esaú em Edom⁷⁴ e a enumeração de seus descendentes (36,1-43).

O texto da saga ou lenda⁷⁵ de Jacó ocupa-se das origens de Israel, podendo constituir-se em uma das mais antigas. E, desde o início até o final, essa saga é uma história de luta por bênção.⁷⁶ Afinal, Jacó teve de fugir da casa de seu pai devido ao fato de ter enganado seu irmão e lhe furtado a primogenitura e a bênção.

A caminho de Betel, Deus apareceu-lhe e o asseverou de sua proteção e do cumprimento de sua promessa de bênção.⁷⁷ É verdade que ele conseguiu vários benefícios na casa de Labão, mas quando Labão, na despedida, deu uma verdadeira bênção, esta valia somente para a família, não para Jacó (Gn 32,1). No iminente encontro com Esaú, Jacó estava correndo o risco de perder todos os benefícios antes conquistados: o assalto ocorreu exatamente quando ele, em cálculo perspicaz, mandou todas as suas posses e sua família à sua frente para o outro lado do Jaboc.⁷⁸ Curiosamente, seu adversário estava aparentemente interessado no nome dele – o nome com o qual estava

⁷⁴ Em Gn 25,25 nos é apresentado o suposto motivo para o nome de Esaú, que, segundo o texto, teria recebido tal nome por ser “avermelhado/ruivo” e “peludo” como se fosse um animal. Na realidade, a explicação para suas características físicas faz referência a dois outros nomes que lhe são relacionados: Edom e Seir. “Avermelhado/ruivo” é, em hebraico, *ʾaḏmônî*, utilizado em 1Sm 16,12 e 17,42 para Davi, relaciona-se a “Edom” (Gn 25,29; 36,1.8), região a leste de rio Jordão, ao sul do território de Judá, caracterizada pelas suas montanhas avermelhadas. “Peludo” (hebraico: *śēʿār* = pelo/ *śēʿîr* = nome da região montanhosa de Seir, também em Edom) refere-se à região de Seir onde Esaú se instalará com o seu clã (Gn 33,14-16). Vê-se como “Esaú, desde o princípio da narrativa, é assimilado a um grupo que não tem nada a ver com as regiões do Reino do Norte [Israel]” (LANOIR, 2015, p. 9).

⁷⁵ Lenda é compreendida aqui no sentido que lhe deu GUNKEL (1997, p. vii-viii): “a lenda não é uma mentira. Em vez disso, é um gênero específico de literatura. Lenda - a palavra é empregada aqui em nenhum outro sentido senão o geralmente reconhecido - é um relato popular longamente transmitido, narrativa poética que trata de pessoas ou eventos passados”.

⁷⁶ Essa expressão foi empregada inicialmente, por WESTERMANN (1964, p. 89) e, um pouco mais recentemente, por DIETRICH (2001, p. 205).

⁷⁷ “A meu ver, na composição original de Jacó, o discurso divino em Gn 28 estava limitado ao v. 15. Se a lenda de santuário, que é a base, tiver falado de Deus, então ela narrou provavelmente apenas como ele apareceu no topo da escada celestial (as primeiras palavras do v. 13). A promessa abrangente no v. *13.14 foi acrescentada finalmente quando – muito tarde na história da redação – a história de Abraão foi anteposta à história de Jacó” (DIETRICH, 2001, p. 205, n. 28).

⁷⁸ Essa, aliás, é uma fina ironia presente no texto de Gn 32,23-33.

vinculado o ódio devido ao furto da bênção.⁷⁹ Jacó revela-o e assim assume seu passado pouco positivo. Nessa situação, ele recebe um novo nome – e a bênção há tanto tempo ansiada (DIETRICH, 2001, p. 205).

4. A formação do Pentateuco e o ciclo da história de Jacó

Quando se interroga pela história da formação do texto do ciclo de Jacó, deparamo-nos com a complexa discussão acerca das fontes que compuseram a Torá. Em linhas gerais e de modo resumido⁸⁰, pode-se dizer que houve quatro fases da pesquisa até o presente momento.

Inicialmente, levando-se em conta os numerosos textos legislativos presentes na Torá (ex.: Ex 24,2; Dt 1,1; 4,45) atribuídos a Moisés, as tradições judaicas e cristãs fizeram dele o autor desses cinco primeiro livros da BH.⁸¹ Mesmo que essa ideia não tenha sido explicitamente contestada a não ser no século XVIII de nossa era, não significa que sempre foi aceita e indiscutida por todos. Como imaginar, por exemplo, o próprio Moisés narrando a sua morte (Dt 34)? Rabinos viram nesse texto conclusivo da Torá um acréscimo posterior por parte de Josué, o sucessor de Moisés.⁸² Na Idade Média, os estudiosos judeus Issac ben Jesus e Ibn Esdras elaboraram listas que continham os “post-mosaica”, ou seja, textos que deveriam ter sido escritos em momentos mais tardios da história de Israel.⁸³ Mas esses autores não ousaram colocar em dúvida a tradição recebida. Esse passo será dado por meio do *Tractatus theologico-politicus* do filósofo judeu Baruch de Spinoza (era de origem sefardita portuguesa:

⁷⁹ “Já durante o parto, Jacó teria atacado o irmão gêmeo mais velho, Esaú, ao segurá-lo pelo ‘calcanhar’ (עקב) (Gn 25,25s). E após a bênção, Esaú exclama: ‘Será que não é com razão que ele se chama Jacó? Duas vezes me enganou (עקב)’ (Gn 27,36; a mesma palavra rara para ‘enganar’ é usada no mesmo contexto por Oseias em Os 12,4)” (DIETRICH, 2001, p. 205-206, n. 30).

⁸⁰ Para uma visão mais detalhada da história da composição do Pentateuco e suas várias teorias até o presente momento, pode-se consultar: SKA, 2016, p. 13-87; RÖMER, 2009, p. 140-157; NIHAN; RÖMER, 2009, p. 158-184; ZENGER, 2008a, p. 117-186; ZENGER, 2008b, p. 187-203.

⁸¹ Cf. PHILON D’ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, I § 84 (1967); Mc 12,26; 2Cor 3,15 entre outros.

⁸² “Moisés escreveu seu próprio livro e a porção de Balaão e Jó. Josué escreveu o livro que leva seu nome e [últimos] oito versos do Pentateuco”. Em inglês: “Moses wrote his own book and the portion of Balaam and Job. Joshua wrote the book which bears his name and [the last] eight verses of the Pentateuch” (Talmude Babilônico, *Baba Bathra* 14b; EPSTEIN, 2009). Os últimos versículos do Pentateuco são, justamente, a narrativa da morte de Moisés.

⁸³ Por exemplo: Gn 36,31 o qual pressupõe a época monárquica; Nm 22,1 que designa a Transjordânia como país além do Jordão, o que está em contradição com um Moisés que escreve na Transjordânia (cf. RÖMER, 2009, p. 141).

Bento de Espinosa) em 1670. Ele observa que o “Pentateuco forma com os livros históricos (Josué e Reis) uma unidade orgânica, e que ele não pode, conseqüentemente, ter sido regido antes do final do reino de Judá (relatado em 2 Reis). Aos seus olhos, o verdadeiro autor do Pentateuco é Esdras, o qual busca dar uma identidade ao povo judeu à época persa” (RÖMER, 2009, p. 141).

Por volta da metade do século XVIII, a pesquisa bíblica conhecerá a primeira tentativa de identificar fontes no interior do Pentateuco, surgindo, então, uma teoria sobre elas. Os pioneiros foram, de um lado o pastor e orientalista alemão Henning Bernhard Witter e, de outro, o francês Jean Astruc, médico de Luís XV. Além da constatação de várias rupturas, dublês, contradições e repetições no interior do texto do Pentateuco⁸⁴ tal como o temos na atualidade, aquilo que mais chamou a atenção foi a variação contínua nos textos entre o emprego do nome próprio YHWH ou do termo mais genérico *Elohîm* para designar o Deus de Israel. Assim sendo, em 1753, Jean Astruc publicou as “*Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s’est servi pour composer le Livre de la Genèse*” (tradução livre: *Conjecturas sobre os documentos originais que Moisés parece ter se servido para compor o Livro de Gênesis*). Esse pesquisador francês tinha uma finalidade apologética, ou seja, defender a autoria de Moisés para todo o Pentateuco. Para tanto, ele postulava que Moisés teria tido à disposição dois documentos principais, o “documento A”, o qual utilizava o nome divino *Elohîm*, do qual o início se situava em Gn 1, e o “documento B”, caracterizado pelo emprego de YHWH, que teria seu início em Gn 2,4. Com isso, tem início a famosa teoria “documentária” que marcará por décadas a exegese histórico-crítica moderna. A autoria única de Moisés, evidentemente, foi logo abandonada, mas aproveitou-se a inspiração original de Astruc. Essa teoria imagina existir na base do Pentateuco várias

⁸⁴ “Segundo Gn 7,15, Noé fez entrar na arca um par de animais de cada espécie; ao contrário, Gn 7,2 fala de *sete pares* para os animais puros. Segundo Gn 4,26, a humanidade invoca o Deus de Israel sob o nome de ‘YHWH’ desde as origens, enquanto que em Ex 3,12-15, esse nome não é revelado a Israel a não ser no momento da vocação de Moisés. O comportamento do faraó diante das pragas do Egito é explicado de duas maneiras diferentes: segundo Ex 7,3 por exemplo, é YHWH que torna inflexível o coração do rei do Egito, enquanto outros textos insistem sobre o fato que o próprio faraó endureceu seu próprio coração (Ex 8,11 etc.). Constata-se igualmente a presença de vários dublês. O Pentateuco comporta dois relatos da criação (Gn 1,1 – 2,3; Gn 2,4 – 3,24), dois relatos que reportam a conclusão da aliança entre Deus e Abraão (Gn 15 e 17), dois relatos da expulsão de Agar (Gn 16 e 21,9ss), dois relatos de vocação de Moisés (Ex 3 e 6), duas versões do Decálogo (Ex 20 e Dt 5), etc.” (RÖMER, 2009, p. 141).

tramas narrativas, independentes uma das outras e regidas em épocas diferentes, relatando cada uma a mesma intriga, mas com nuances ideológicas diferentes. Esses documentos teriam sido reunidos uns aos outros por redatores sucessivos.

Esse sistema explicativo da composição da Torá/Pentateuco prevalecerá até os anos 1970, com destaque para Julius Wellhausen (1844-1918) o idealizador da teoria documentária. De acordo com esse estudioso alemão, o Pentateuco é o resultado de quatro documentos: o documento Javista (“J”, uma vez que esse documento dá preferência ao nome divino YHWH, ou seja “Jahwe” em alemão), o documento eloísta (“E”, originário do nome divino “Elohîm”), o Deuteronômio (“D”) e o documento sacerdotal (“P”, segundo o termo alemão “Priesterschrift”). Wellhausen é muito prudente em relação à datação desses documentos paralelos que compuseram o Pentateuco. Para ele “J” e “E” são siglas que agrupam vários documentos. Como uma distinção desses dois documentos é muito difícil, ele prefere reagrupá-los sob a sigla “JE” (de “Jehowist”, em alemão). Ele propunha que esses escritos datassem da época monárquica (VIII século AEC), já o “D” seria do final do período monárquico, da época do rei Josias (por volta de 620 AEC)⁸⁵, e o “P” seria situado no início do período pós-exílio (por volta de 500 AEC). Na visão de Wellhausen “JE” e “P” são também encontrados no livro de Josué, cujos relatos da conquista da terra prometida constituem o culminar da promessa da terra no Pentateuco. O ciclo de Jacó, do qual o texto em análise em nosso estudo faz parte, integrava a história Patriarcal (Abraão, Isaac, Jacó e José). Essa história fazia parte do documento JE, na visão de Wellhausen.⁸⁶ Isso acabou levando estudiosos a falarem de um Hexateuco, um conjunto de livros de Gn a Js. Esses documentos refletiriam, na visão de Wellhausen, não apenas um instrumento de análise literária do Pentateuco, mas uma síntese da evolução religiosa do Israel antigo. Ele fundamenta sua pesquisa em cinco instituições: o lugar do culto, os sacrifícios, as festas, o clero, o dízimo (cf. RÖMER, 2009, 144). Os documentos (JE,

⁸⁵ “Wellhausen aceita a identificação proposta por de Wette em 1805 do Dt primitivo com o livro mencionado em 2Rs 22-23” (RÖMER, 2009, p. 144).

⁸⁶ Nessa visão, é importante frisar, que a tradição oral era tida como a fonte de onde teriam se originado esse documento (JE). Assim sendo, mesmo que o Javista e Eloísta tivessem sua origem no período monárquico, sempre segundo essa teoria documentária, as origens do ciclo de Jacó, por exemplo, deveriam ser buscadas antes, mais próximo às origens de Israel. No entanto, isso não era demonstrado nem comprovado, mas admitido de modo um tanto “natural”.

D, P) revelarão um esquema de evolução: pluralidade, centralização, ritualização. Desse modo, parte-se da pluralidade de locais de culto na época monárquica para uma centralização em Jerusalém, no período de Josias. O Templo de Jerusalém é instituído como o único lugar legítimo de culto ao deus de Israel (cf. 2Rs 22–23 e Dt 12).⁸⁷ A fonte “P” já supõe essa centralização e a retroprojeta para o período das origens. Assim sendo, para Wellhausen, a Lei não estaria nas origens nem do Israel antigo nem do Pentateuco, mas ela torna-se um fundamento do judaísmo a partir da época pós-exílica.

Na década de 1970 a 1980, viu-se surgir uma verdadeira rebelião contrária à teoria documentária. O aparecimento de três obras principais coroam uma sequência de vários estudos críticos que vinha desde os anos 1960 provocando repensamentos da teoria documentária. São elas: a) John Van Seters, *Abraham in history and tradition* (1975)⁸⁸; b) Hans Heinrich Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (1976)⁸⁹; c) Rolf Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1976)⁹⁰. A obra de Van Seters coloca, definitivamente, em causa a tal “época patricaral”, ao situar doravante as tradições sobre Abraão e sua colocação por escrito à época do exílio babilônio. Anteriormente já se havia constatado que o “Deus dos pais” de Gênesis, bem como os motivos das promessas patriarcais não deveriam ser situados em um período nômade dos ancestrais de Israel, mas “deviam ser explicados sobre o plano literário como técnicas composicionais com as quais os redatores reforçam a ligação entre as diferentes figuras patriarcais (Abraão, Isaac, Jacó)” (RÖMER, 2009, p. 150). A obra de Schmid explora a presença da linguagem Deuteronomista na fonte “J”, admitindo, inclusive, que todo este documento é próximo ao Deuterônomo. Outros pesquisadores já haviam constatado que certos temas, como aquele da teologia da aliança entre YHWH e Israel não são de origem

⁸⁷ Em Ex 25–40 é relatado, por exemplo, a construção de um tabernáculo em pleno deserto como sendo a conclusão da criação do mundo. O escopo humano é adorar o Deus que tudo criou, por isso, o tabernáculo culmina o período da criação do mundo e do ser humano.

⁸⁸ Publicado, em sua primeira edição, em New Haven pela Yale University Press.

⁸⁹ Publicado em Zürich pela Theologischer Verlag. O título pode ser traduzido, livremente, como: *O assim chamado Javista: observações e questões sobre a pesquisa do Pentateuco*.

⁹⁰ Publicado em Berlin/New York, pela Walter de Gruyter, sendo o número 147 da renomada coleção “Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” (BZAW).

Javista, mas está mais próximo à teologia Deuteronomista. A terceira obra, aquela de Rendtorff, foi decisiva no processo de reviravolta nas pesquisas sobre o Pentateuco. Ele insistirá na importância do estudioso debruçar-se sobre o texto tal como o recebemos. Isso porque, sob a aparência de consenso, a teoria documentária apresenta incoerências e fraquezas, como, por exemplo: ao se buscar estabelecer o início e final de cada documento (J, E, D, P); na distinção do que seria material textual de “J” e “E” e assim por diante. Para ele, o Pentateuco em sua forma atual, seria composto de “unidades maiores”, que são caracterizadas por uma grande coerência interna e por uma independência quase que total em relação às demais. Essas unidades seriam as seguintes: a história das origens (Gn 1-11), os Patriarcas (Gn 12-50), a saída do Egito (Ex 1-15), o Sinai (Ex 19-24; 32-34), a permanência no deserto (Ex 16-18; Nm 11-20), a conquista da terra (Nm + Js). Para Rendtorff, são as “promessas (terra, descendência, acompanhamento, bênção) que se constituem numa sorte de ‘argamassa’ redacional por meio da qual os três patriarcas foram inscritos e situados em uma relação *genealógica*” (RÖMER, 2009, p. 153). Tanto Rendtorff como seu aluno Erhard Blum concordarão que o processo redacional que uniu as tradições patriarcais ao restante do Pentateuco foi obra de um redator do tipo deuteronomista. Em resumo, o Eloísta saiu de cena, o Javista da época de Salomão, segundo a teoria wellhausiana, está morto ou transformou-se em um antigo historiador da época persa, a escola deuteronomista torna-se, nessa fase da história da pesquisa, o pivô ao redor do qual se articula todo o novo sistema, o debate concentra-se no eixo: Moisés – êxodo – conquista, com algum olhar eventual sobre Abraão como figura emblemática da pré-história (cf. PURY, 2001, p. 216).

Completando a visão de conjunto sobre a história da pesquisa sobre a formação do Pentateuco/Torá, nos anos 1990 em diante, pode-se encontrar três grandes tendências da pesquisa sobre a formação da Torá.⁹¹ A primeira busca preservar a teoria documentária, mas com várias modificações. Há aqueles que ainda defendem a existência de um documento Javista da época salomônica (por exemplo: Werner H.

⁹¹ Sintetizo aqui a resumida apresentação de RÖMER, 2009, p. 154-156.

Schmidt⁹²). Outros encontram dificuldade em ainda reconhecer um Javista no interior da Torá e preferem a solução de um Jeovista (J+E), é o caso de Horst Seebass⁹³. Alguns permanecem ligados ao Javista da época monárquica, mas reconhecem que vários textos que, uma vez, foram atribuídos ao J pertencem a épocas mais tardias da redação do Pentateuco. Esse é o caso de Erich Zenger e Peter Weimar⁹⁴, os quais defendem a existência de redações jeovistas entre 722 e 587 AEC e deuteronomistas a partir de 587 AEC (início do exílio da Babilônia). Ainda segundo Zenger, as redações jeovistas em Gn-Nm teriam formado uma grande *Jerusalemisches Geschichtswerk* (“historiografia hierosolimitana”) pré-exílica, a qual, mais tarde, na época do exílio, sofreu uma revisão deuteronomista.

A segunda grande tendência dessa quarta fase da história da pesquisa, concentra-se em identificar duas fontes com datação mais tardia. O Pentateuco, ou melhor dizendo, o Tetrateuco (Gn, Ex, Lv, Nm), seria fruto da fusão de dois documentos: o Javista (J) e o Sacerdotal (P), que seriam da época exílica. Os maiores defensores dessa teoria são Otto Kaiser⁹⁵, Martin Rose⁹⁶ e Christoph Levin⁹⁷. Para este último, o J é um redator e um teólogo da diáspora, valoriza a religião popular e integra em seu trabalho fontes mais antigas. Levin identifica uma polêmica entre P e J, que é um escrito independente da época persa conhecedor de J, o qual é contrário à ideologia deuteronomista do santuário único. A intenção de P é substituir J. Apesar que, a redação final do Pentateuco preservou os dois documentos da maneira mais completa

⁹² Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch. In: EMERTON, J. A. (Ed.). *Congress Volume Leuven 1989*. Leiden; New York; Köln: Brill, p. 22-45. (Vetus Testamentum Supplements [VT.S] 43).

⁹³ Pentateuch. In: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Berlin; New York: De Gruyter, 1996. v. 26, p. 185-209. Que restet-il du Yahviste et de l'Elohiste? In: PURY, Albert de; RÖMER, Thomas (Ed.). *Le Pentateuque em question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches recentes*. 3e éd. rev. et am. Genève: Labor et Fides, 2002, p. 199-214. (Le Monde de la Bible, 19).

⁹⁴ ZENGER, Erich. Die Bücher der Tora/des Pentateuch. In: _____ et al. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2008, p. 60-135.

⁹⁵ The Pentateuch and the Deuteronomistic History. In: MAYES, A. D. H. (Ed.). *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 289-322.

⁹⁶ *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

⁹⁷ *Der Jahwist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments [FRLANT], 157).

possível, fazendo seguir um relato P em paralelo ao J ou vice-versa. Levin reconhece, porém, que mais da metade dos textos do Pentateuco são acréscimos tardios à J ou P, ou seja, adições feitas após a fusão de J e P.

Uma terceira tendência nessa quarta fase da pesquisa, é a teoria elaborada por Erhard Blum⁹⁸ e retomada com algumas modificações por Rainer Albertz⁹⁹, Joseph Blenkinsopp¹⁰⁰, Franz Crüsemann¹⁰¹ e outros estudiosos. Eles concebem o Pentateuco como o resultado do diálogo conflituoso entre duas escolas: a D e a P. O período de composição é tardio, ou seja, pós-exílico. Na concepção de Blum, há uma *composição deuteronomista* (sigla em alemão KD) que compreende desde o ciclo de Abraão até 2Rs 25, uma vez que essa composição é tida como o prelúdio da história deuteronomista. Ainda segundo este autor, Dt 34,10 marca uma ruptura que fornece ao conjunto de Gn-Dt uma autonomia, ou seja, uma supremacia em relação aos livros seguintes, uma vez que se trata da “Torá de Moisés”. A KD destina-se aos judeus da diáspora que ocorreu após o exílio da Babilônia. Ela deseja recordar através das histórias de Abraão e Êxodo os dois pilares sobre os quais assenta-se a relação de YHWH e Israel, para concluir que esses pilares restam firmes mesmo com a tragédia do exílio. É claro que a KD tinha à sua disposição materiais narrativos e legislativos mais antigos da época pré-exílica. Já a composição sacerdotal (em sigla alemã KP) intervém, de fato, como um editor, um redator na obra deuteronomista. A KP fez uso de documentos independentes previamente escritos.¹⁰² O foco da KP é, claramente, sobre o culto, as instituições, os quais são apresentados como dom de YHWH, permitindo que Israel faça a experiência

⁹⁸ *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin; New York: De Gruyter, 1990. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [BZAW], 189). Outro escrito no qual ele aborda essa questão é: *The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Ed.). *Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2006, p. 89-106. (Society of Biblical Literature Symposium Series, 34).

⁹⁹ *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. (Grundrisse zum Alten Testament [GAT], 8/2).

¹⁰⁰ *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday, 1992. (The Anchor Bible Reference Library).

¹⁰¹ *Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale*. In: PURY, Albert de; RÖMER, Thomas (Ed.). *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches recentes*. 3e éd. rev. et am. Genève: Labor et Fides, 2002, p. 339-360. (Le Monde de la Bible, 19).

¹⁰² Como, por exemplo, a versão sacerdotal do dilúvio em Gn 6-8; Ex 6,2-8; a versão do ciclo das pragas no Egito em Ex 7ss; o relato da travessia do mar em Ex 14 etc.

da restauração da proximidade divina, como se deu após o dilúvio. Além dessas duas composições maiores, D e P, Blum admite a existência de adições redacionais que são próximas seja da KD como da KP. Outro estudioso que acredita na existência de, apenas, duas fontes, dois verdadeiros documentos para o Pentateuco é Jean-Louis Ska. Segundo ele, uma fonte somente pode ser caracterizada como tal se apresentar um conceito fundamental e um estilo homogêneo que une toda a obra¹⁰³, mesmo que esta apresente acréscimos mais tardios, como é comum na literatura clássica de Israel. Não basta apresentar textos com alguma semelhança entre si para se falar de “fonte”. Nesse sentido, ele somente reconhece duas fontes no Pentateuco: o Deuteronômio, que constitui um livro a parte e a sacerdotal. O Dt não necessita de grandes justificativas para ser considerado uma fonte independente, autônoma e coerente. Segundo Ska, “somente o Documento Sacerdotal cria um verdadeiro enredo que une as partes principais do Pentateuco, em particular as tradições sobre as origens do universo, sobre os patriarcas e sobre o êxodo” (SKA, 2016, p. 31). Há uma progressão na revelação de Deus, segundo o sacerdotal, inicialmente ele é o criador do universo, *Elohim* (Gn 1-11), depois ele é o Deus dos patriarcas, *El Shaddai* (Gn 17,1) e finalmente, ele é *YHWH*, o Deus do êxodo (Ex 6,3). Ao unir as tradições sobre os antepassados de Israel com as tradições sobre o êxodo num único enredo, o sacerdotal dá uma lógica a esses dois blocos, na opinião de Ska, afinal “Deus faz Israel sair do Egito e o conduz até a sua terra porque é fiel à promessa feita com juramento aos patriarcas (Ex 6,2-8; cf. em particular Ex 6,4.8 e o ‘por isso’ do v. 6 [*lākēn* em hebraico])” (SKA, 2016, p. 32). Portanto, o Javista e o Eloísta, na opinião de Ska, não existiriam. Pode-se encontrar fragmentos ou estratos redacionais que possam agrupar textos anteriormente atribuídos a essas supostas fontes. Ska tende a admitir que o Documento Sacerdotal foi composto no começo do retorno do exílio, com a finalidade de “convencer os exilados a voltarem para a terra prometida” (SKA, 2016, p. 42).¹⁰⁴ Isso seria difícil caso o sacerdotal não apresentasse essa terra que foi prometida a Israel. Por isso, Ska tende

¹⁰³ Nas palavras do próprio autor: “Uma fonte é uma obra literária de ampla extensão, unificada e homogênea, com seu estilo reconhecível e uma ideia-base que confere ao conjunto unidade e coesão” (SKA, 2016, p. 32).

¹⁰⁴ Nessa tese, Ska se reconhece devedor do trabalho de ELLIGER, Karl. *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung. Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen: Mohr Siebeck, v. 49, n. 2, p. 121-143, 1952.

a ver o final do Documento Sacerdotal nos capítulos 13–14 e, mesmo, 20,1-13 do livro de Números. Ali, é explicado o motivo pelo qual o povo tem de ficar quarenta anos no deserto por ter-se recusado a entrar na terra prometida. Desse modo, não se nega o acesso à terra, mas coloca-se o cumprimento da promessa em uma época posterior.

Concluindo essa trajetória da pesquisa sobre a formação do Pentateuco, chega-se à quinta fase que é a atual. Nesse momento, coexistem, *grosso modo*, três grandes problemas que se encontram no centro das discussões científicas: “o perfil e a coerência dos textos pré-sacerdotais (‘javistas’ ou ‘deuteronomistas’); a diacronia interna dos textos sacerdotais, dito de outro modo: o problema da gênese e da formação do material agrupado sob a sigla ‘P’; e o papel das redações pós-sacerdotais na composição do Pentateuco” (NIHAN; RÖMER, 2009, p. 158).¹⁰⁵ Em meio a uma pluralidade enorme de teorias e estudos, os quais não podem ser inteiramente harmonizados, pode-se dizer que atualmente caminha-se na direção de alguns consensos, entre eles pode-se destacar:

- a) É cada vez mais realçada a importância do trabalho dos últimos redatores e editores da Torá/Pentateuco. O que não leva a negligenciar a reconstrução desde as origens dos documentos tradicionais utilizados pelos editores da Torá.
- b) Reconhece-se, aos poucos, que os escribas responsáveis pela composição da Torá não foram simples compiladores de fontes antigas, mas eram animados por um projeto teológico bem preciso. Resta, no entanto, compreender melhor quais eram os principais programas ideológicos dos editores da Torá na segunda metade da época persa.
- c) A Torá, em sua forma final, “não é obra de um ou dois redatores isolados, mas constitui, antes de mais nada, uma literatura de *acordo* entre as principais correntes religiosas e políticas da época, bem como, um magistral

¹⁰⁵ Para uma exposição mais detalhada a respeito das propostas de solução para esses três principais problemas da pesquisa sobre a formação do Pentateuco, consultar: NIHAN; RÖMER, 2009, p. 158-184.

esforço de síntese entre as diferentes tradições sobre o Israel antigo coletadas no Templo de Jerusalém” (NIHAN; RÖMER, 2009, p. 181).

- d) Não está claro, no entanto, a identidade dos meios envolvidos nessa síntese. Algumas evidências textuais fazem os estudiosos concordarem que poderia haver três categorias de escribas envolvidas: *escribas sacerdotais*, uma vez que há evidências de acesso à biblioteca do Segundo Templo; *escribas de obediência mais laical*, os quais poderiam ser herdeiros da escola deuteronomista; *escribas samaritanos*, apesar de essa hipótese necessitar ser mais investigada, é revelador que uma passagem tardia do Deuteronômio (Dt 27,4-8) contenha uma instrução para a construção de um santuário sobre o monte Garizim, região samaritana.¹⁰⁶ E mais impressionante ainda, é o fato de a arqueologia certificar que, na verdade, houve um santuário sobre esse monte desde metade do século V AEC, o que corresponde à época em que as principais tradições da Torá começam a ser reunidas.
- e) Cai por terra, cada vez mais, a tese proposta por Peter Frei¹⁰⁷ e aceita durante um bom tempo por um grande número de especialistas, da “autorização imperial”. Segundo essa tese, a administração persa, Aquemênida (cerca de 550-330 AEC, também conhecida como Primeiro Império Persa, fundado por Ciro, o Grande), teria encomendado a edição da Torá às principais instâncias

¹⁰⁶ De fato, há uma divergência de leituras entre o texto massorético e aquele samaritano no versículo 4 do capítulo 27 de Deuteronômio. Enquanto o texto massorético lê *בְּהָר עֵיבָל* (em monte Ebal), o Pentateuco Samaritano lê: *בְּהָר גְּרִיזִים* (em monte Garizim), cf. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (1967-1977), p. 332. Interessante observar, que nos versículos 12 e 13 deste mesmo capítulo, retorna a menção ao monte Garizim ao invés de Ebal. Em Dt 11,29, insiste-se que a bênção será colocada sobre o monte Garizim e a maldição sobre o monte Ebal. Muitos autores consideram a leitura samaritana como a mais antiga, sendo que a inserção de Ebal poderia refletir a polêmica entre os judeus e os samaritanos após o exílio babilônico.

¹⁰⁷ Presente especialmente no artigo: Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich. In: FREI, Peter; KOCH, Klaus. *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 2. Aufl. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 5-131 (Orbis biblicus et orientalis, 55). A primeira edição dessa obra é de 1984. Na verdade, segundo Konrad Schmid “é importante reconhecer que a teoria foi independentemente formulada por Erhard Blum, em meados da década de 1980, embora ele tenha publicado seus resultados apenas em 1990. No entanto, nem Frei nem Blum inventaram esta teoria, que já havia sido proposta por Eduard Meyer [1896], Hans Heinrich Schaeder, Martin Noth, Edda Bresciani, Ulrich Kellermann, Wilhelm In der Smitten e outros” (SCHMID, 2007, p. 24).

religiosas e políticas de Judá, em Jerusalém.¹⁰⁸ A própria existência dessa prática de “autorização imperial” é posta em dúvida, uma vez que apenas se conseguiu descobrir, até o momento, documentos breves e estritamente legislativos em povos daquela região.

- f) Reforça-se, atualmente, a tese de que a edição da Torá seja mais um desenvolvimento interno à comunidade de Jerusalém. No entanto, ainda permanecem em aberto várias questões. Sem dúvida, “um projeto tão importante reflete provavelmente as ambições de Jerusalém após a missão de Neemias em 445 AEC, a qual possivelmente procurou reabilitar a cidade como centro econômico e administrativo da província da Judeia” (NIHAN; RÖMER, 2009, p. 182). É uma revitalização após o período trágico do exílio babilônio. Nessa busca por redefinir e fundamentar a identidade de Israel, pode ter-se dado, contemporaneamente, a preocupação em reivindicar uma autonomia em relação ao Império Persa, uma vez que ele não domina mais o Egito e seu poder e influência se enfraquecem na região no final do V século e início do IV AEC.

Voltemos, agora, ao ciclo de Jacó (Gn 25–36)¹⁰⁹ à luz desses debates e teorias que foram se sucedendo ao longo das últimas décadas. Um número cada vez maior de autores redescobre atrás da redação do Pentateuco, a existência de várias coleções inicialmente independentes. A partir daí, pode-se extrair as seguintes conclusões:¹¹⁰

¹⁰⁸ As principais teorias e estudos a esse respeito podem ser encontrados em duas obras principais: WATTS, James W. (Ed.). *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2001. (Symposium, 17). KNOPPERS, Gary N.; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2007.

¹⁰⁹ Creio ser útil, nesse ponto, fazer uma distinção entre “ciclo de Jacó” e “histórias de Jacó”, pois ambas expressões são empregadas no estudo literário. Sigo, aqui, Germano Galvagno (2009, p. 10, n. 2): “Por ‘ciclo de Jacó’ entendemos o arco narrativo que vai do nascimento de Jacó e Esaú até o retorno do patriarca na terra de Canaã: Gn 25,19 – 35,29 (ao qual pode-se ainda conectar 37,1). [...] Por ‘histórias de Jacó’, ao invés, entendemos o amplo arco narrativo que se estende do nascimento à morte e sepultura do patriarca, à morte de José (Gn 25,19 – 50,26): um arco narrativo que compreende, além do supracitado ciclo, também a história de José e as vicissitudes ligadas à transferência de Jacó e do seu clã à terra do Egito”.

¹¹⁰ Aqui, nesse ponto, sou devedor de MANYANYA, 2009, p. 43-44.

a) o ciclo de Jacó é provavelmente uma dessas coleções muito antigas, cuja primeira versão pode remontar à época pré-exílica;

b) além do Dt, o escrito ou documento sacerdotal foi o único a ter sobrevivido ao colapso do modelo documentário clássico (Julius Wellhausen), por isso, os autores tendem, em geral, a distinguir na história de Jacó os textos de origem sacerdotal e textos de outros meios. De fato, “os textos sacerdotais do ciclo de Jacó, quando eles são unidos entre si, podem constituir um texto coerente e independente dos textos não sacerdotais” (MANYANYA, 2009, p. 44).

c) Quanto à natureza do material não sacerdotal do ciclo de Jacó (Gn 25–36), aquilo que na teoria documental da formação do Pentateuco era identificado com o “Jeovista” (J + E), pode ser visto hoje como várias coleções inicialmente independentes entre si antes de virem a ser unidas por um redator e editor posteriores. Assim, o ciclo de Jacó seria um dos testemunhos mais prováveis de uma unidade literária autônoma em suas origens.

Com relação à datação do ciclo de Jacó, até o presente momento não temos um consenso, mas apenas uma convergência no sentido de que o relato autônomo, antes de ser unido à história Patriarcal, teria sido produzido no Reino do Norte, isto é, Israel, por autores pré-sacerdotais, antes da anexação realizada pela Assíria por volta de 722-720 AEC¹¹¹.

Na terceira fase da pesquisa sobre a formação do Pentateuco (anos 1970-1980), na qual se dá a contestação da teoria documentária, o ciclo de Jacó não mereceu uma atenção muito grande. Destacam-se os estudos empreendidos por Eckart Otto¹¹², o

¹¹¹ Erhard Blum defende que teria sido por volta do reinado de Jeroboão II (cerca de 783-743), antes de Oséias, um processo de composição em duas etapas, possivelmente sob a esfera de influência do santuário de Betel (cf. BLUM, 2012, p. 210). Vários estudiosos, com algumas diferenças não fundamentais, concordam com ele, entre os quais: CARR, 1996, p. 288-289; RÖMER, 2001, p. 189-190; MACCHI, 2001, p. 148-152. Embora, alguns enfatizaram que a análise crítica literária não permite a reconstrução precisa da fase literária anterior, que estava por trás da composição do século VIII AEC: CARR, 1996, p. 256-271; 298-300; ALBERTZ, 2003, p. 251-252; SCHMID, 2010, p. 97-117.

¹¹² Em seu artigo intitulado: Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, v. 88, p. 165-190, 1976. E em sua obra: *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels*. Stuttgart: Kohlhammer, 1979 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament [BWANT], 110).

qual foi o único a continuar vendo nesse ciclo de Jacó um fragmento isolado de um passado distante. Para outros, como Bernd Jørg Diebner¹¹³, a finalidade do ciclo de Jacó seria simplesmente convidar os judeus que ficaram no país, durante o exílio babilônio, a buscar suas esposas junto aos seus parentes da diáspora, os únicos representantes do “verdadeiro Israel”. Em sua tese doutoral, Thomas Römer¹¹⁴ desferiu um ataque violento à questão da antiguidade da tradição do ciclo de Jacó. Ele demonstra que os “Pais” evocados frequentemente pelo Deuterônomo não eram os antigos patriarcas, mas exclusivamente a geração daqueles que haviam vivenciado a saída do Egito, a permanência no deserto e a entrada na terra. A conclusão óbvia é que as personagens de Gn 12-50 foram “convidadas” ao Pentateuco no período pós-exílico e que eram produto da época persa de Israel. Nessa linha, também vão Martin Rose¹¹⁵ e John Van Seters¹¹⁶, os quais verão o antigo Javista como um historiador pós-deuteronomista do século V AEC. Uma postura um tanto diferente, havia assumido Rolf Rendtorff¹¹⁷ e, em seguida, seu aluno Erhard Blum¹¹⁸. Os quais não negam a possibilidade de antiguidade das tradições da história das origens, da história Patriarcal, da história de Moisés, do Sinai e outras, mas insistem que o projeto conceitual e literário que une essas histórias é de datação mais recente, possivelmente, deuteronomista ou sacerdotal. Blum chega a postular uma origem relativamente antiga para o ciclo de Jacó¹¹⁹. Segundo ele, todo o processo de criação do ciclo de Jacó

¹¹³ Essa tese é exposta em dois artigos em coautoria com H. Schult: *Die Ehen der Erzväter. Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, Dielheim: Selbstverlag, v. 8, p. 2-10, 1975. O segundo artigo é: *Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gn 24. Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, Dielheim: Selbstverlag, v. 10, p. 10-17, 1975.

¹¹⁴ *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag, 1990.

¹¹⁵ *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

¹¹⁶ *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1992.

¹¹⁷ *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1976.

¹¹⁸ *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984 (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament [WMANT]*, 57).

¹¹⁹ Esse autor vê no ciclo de Jacó três etapas redacionais: *Jakoberzählung* (narrativa de Jacó), da época da monarquia davídico-salomônica, incluindo Gn 25,21-34*; 27*; 28*; 29,2-30*; 30,25-43*; 31,17-32*.44-53*; mas sem o relato de Peniel/Fanuel nem o segundo encontro de Jacó com Esaú. Sob o reinado de Jeroboão I, essa história de Jacó teria sofrido uma reinterpretação importante, especialmente atingindo a narrativa da teofania de Betel (enfim com a promessa) e introduzindo um segundo encontro com Esaú e o combate noturno em Peniel/Fanuel. Essa seria, então, a segunda etapa redacional, denominada por Blum como *Kompositionsschicht* (camada de composição). A terceira etapa, seria aquela chamada de

se estenderia da era davídica, o reinado de Jeroboão II, e o final do reino do norte. Outro influente autor vai nessa linha, trata-se de David M. Carr (1996, p. 256-271), o qual também vê uma existência autônoma para o ciclo de Jacó antes dele ser unido às demais tradições patriarcais. Carr postula que esse ciclo de Jacó foi unido ao de José antes de ser enriquecido de diferentes fragmentos de origem judaica para formar uma obra literária que ele qualifica como “proto-Gênesis”¹²⁰, e isso teria se dado após a queda do Reino do Norte. Esse material teria sido revisado por teólogos pretensamente próximos do Deuteronomista antes do exílio babilônio. Ainda segundo Carr, o proto-Gênesis teria sido compilado com a fonte sacerdotal por volta do V século AEC para constituir uma obra integral próxima do Gênesis canônico atual.

No entanto, essa excessiva divisão do ciclo em textos isolados minúsculos pertencentes a diferentes épocas históricas não deixa de ser problemática: “Como não ver que uma história de fraude, como Gn 27, seja inconcebível sem uma sequência, ou histórias de encontros como Gn 28 ou Gn 32 sejam incompreensíveis sem um contexto narrativo” (PURY, 2001, p. 218)¹²¹.

Na opinião desse mesmo autor (Albert de Pury), a história de Jacó apresenta uma lógica muito forte e incontornável a cada etapa do crescimento literário de seu ciclo.

Esta lógica pretende que um herói excluído encontre acolhimento em um clã estrangeiro e consiga, graças aos seus talentos, sua perseverança e sua astúcia, não somente desposar as filhas do xeique e obter numerosos filhos, mas, ainda, enriquecer-se, e depois, finalmente, compelir o clã-mãe a reconhecer a família novamente constituída como um clã autônomo. Tudo aquilo que contém o ciclo de Jacó, os conflitos, as tensões, as resoluções de tensões, os encontros divinos, a partida, o ou os retornos, tudo se explica por esta lógica onipresente. Tudo isso não tem necessidade de ser da mesma proveniência ou

Jakobgeschichte (história de Jacó), que teria integrado uma primeira versão da história de José, realizando uma ligação com a história de Moisés (cf. PURY, 2001, p. 218, n. 14).

¹²⁰ Nas próprias palavras de Carr, a expressão “proto-Gênesis” que ele emprega “designa o estágio mais antigo no qual a história primitiva e o material relativo a todas as três figuras ancestrais foi unido em uma única narrativa. De fato, alguns indicadores neste material do proto-Gênesis sugeriria que poderíamos estar lidando aqui com um ‘proto-Pentateuco’” (CARR, 1996, p. 177).

¹²¹ Cf. também: PURY, 2002, p. 263-270 e *The Jacob story and the beginning of the formation of the Pentateuch*. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Ed.). *Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2006, p. 59-72. (Society of Biblical Literature Symposium Series, 34).

da mesma época, mas tudo não é concebido ou não ocorre que a partir do destino de Jacó assim delineado (PURY, 2001, p. 219).

O ponto de partida desse autor é a suposição de que a história de Jacó deve ser lida como uma saga de fundação autônoma dos "filhos de Jacó" ou os "filhos de Israel". Como uma lenda das origens da sociedade tribal israelita, que reflete a família, clã e tribos do Israel pré-monárquico. Ela representa as relações de Israel com seus "irmãos" vizinhos, ou seja, Esaú/Edom e Labão/Harã, bem como reivindicações territoriais de Israel, lugares de culto (Betel, Siquém e Peniel) e centros urbanos (Masfa, Maanaim, Sucot). Esse autor – de Pury – sugeriu uma espécie de estratigrafia textual para datar a história. Ele examinou a profecia de Oséias 12 (cf. PURY, 2001, p. 227-235) e propôs que o profeta estava ciente da história de Jacó em Gênesis 25-35, e, portanto, a história, pelo menos em sua forma oral, antecedeu a profecia, que foi composta por escrito no final do século VIII AEC. Ele ainda sugeriu que a história de Jacó influenciou a formação da figura de Moisés em Êxodo 2-4 e que o autor sacerdotal (P^G)¹²² conhecia a história de Jacó e usou-a para formar a sua própria composição do início da história de Israel. Com base nessas evidências, de Pury datou a história não-sacerdotal de Jacó em Gênesis 25-35 como sendo do século VIII AEC ou um pouco mais recente, antes da anexação pela Assíria do Reino do Norte em 720 AEC. Ele ainda lançou a hipótese que a história de Jacó representa a maior lenda de origem do norte israelita, cujas raízes podem remontar tão cedo quanto o período pré-monárquico.

De Pury identifica que o autor sacerdotal parece ter escrito por volta de 530 a 500 AEC, no início da dominação persa e, possivelmente, no contexto da reconstrução do Templo de Jerusalém (520-515 AEC). De fato, há uma certa convergência em identificar os textos sacerdotais no interior do ciclo de Jacó como sendo as seguintes passagens:¹²³ Gn 25,7-17.19-20.26d; 26,34-35; 27,46; 28,1-9; 35,6a.11-13.15 (...) 31,18a; 35,9-10.22d-29; 36,9.40-43. Portanto, a nossa perícopa (Gn 32,23-33) não seria de autoria sacerdotal, apesar de "dialogar" com a mesma na composição final da obra do

¹²² Esse "G" em sobrescrito à abreviação para o documento sacerdotal (P) significa "primitivo" (do alemão *Grundschrift*), essencialmente narrativo, sem a incorporação da parte legislativa, legal.

¹²³ Cf.: PURY, 2001, p. 222-223; LOHFINK, 1996, p. 14. A sequência dos textos é uma proposta de Albert de Pury.

Pentateuco. Segundo de Pury (2001, p. 225), o autor sacerdotal conhece, obviamente, as duas cenas do encontro divino com Jacó (Gn 28,10-22 – com a promessa e Gn 32,23-33 – com o dom do nome de Israel).¹²⁴ Ainda segundo esse autor, o escrito sacerdotal não funde esses dois episódios em um só como aparece atualmente em Gn 35,9-15, mas deveria haver, na redação sacerdotal primitiva (PG), duas cenas: Gn 35,6a.11-15 (aparição divina com a promessa de descendência que corresponde à antiga tradição de Gn 28,10-22) e Gn 35,9-10 (aparição divina quando Jacó retorna de Padã-Aram, com a mudança do nome de Jacó em Israel, o que corresponderia a Gn 32,23-33).

A suposição de que a maior parte da história de Jacó pré-sacerdotal foi composta no reino do norte, Israel, antes da conquista Assíria, pode ser considerada a mais amplamente aceita na investigação bíblica recente. Alguns estudiosos localizam essa redação mais no período exílico e pós-exílico, como é o caso de Bert Dicou¹²⁵ e Harald Martin Wahl¹²⁶. Mario Liverani¹²⁷ abordou a história do ciclo patriarcal em sua forma final como uma única unidade e sugeriu que seus principais contornos situam-se no período pós-exílico, embora ele faça derivar a maior parte de suas informações das tradições originárias da terra de Israel (reino do norte). Entre os elementos pós-exílicos nessas histórias Liverani destaca: as relações dos patriarcas com os vizinhos de Israel (em particular os edomitas, arameus e árabes), a terra que está vazia de reinos locais, a proibição do casamento com os cananeus locais, e o casamento com primos que viviam na Alta Mesopotâmia, que deve ser lida à luz da situação pós-exílica da relação entre os retornados e os remanescentes na terra.

¹²⁴ Mais que isso, segundo este estudioso, o “autor sacerdotal, por volta de 520 [AEC], conhece o ciclo de Jacó praticamente em sua configuração atual. Certamente, isso não significa que P conhecesse a história de Jacó já unida àquela de Abraão, ou servindo já de prólogo à história de Moisés [...], mas não há dúvida que na sua arquitetura interna, senão em todos os seus detalhes, a história de Jacó tinha já a forma que nós conhecemos em Gn 25 –35” (PURY, 2001, p. 225-226).

¹²⁵ *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

¹²⁶ *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Vorschriftung und Historizität*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

¹²⁷ *Israel's History and the History of Israel*. London; Oakville: Equinox Publishing, 2005.

Em estudos mais recentes, contudo, têm surgido alguns problemas em relação a essas propostas de contextualização do ciclo de Jacó. Basicamente, podemos destacar dois em especial:¹²⁸

- a) Falta uma explicação razoável a respeito da ácida inimizade que vários autores identificam entre Jacó/Israel e Esaú/Edom e para o temor de Israel em relação ao poder de Esaú/Edom. Isso se assumirmos que a história de Jacó tenha sido escrita no Reino de Israel (do Norte).¹²⁹ É de se observar que durante o período monárquico, o Reino de Israel era muito mais forte que aquele de Edom, e este, em nenhum momento, poderia ter sido uma ameaça a Israel. Mesmo porque, os dois reinos localizavam-se em regiões geográficas remotas o que dificultaria relações políticas, econômicas e culturais tais como aquelas refletidas na história de Jacó. Portanto, datar os episódios de Esaú e Jacó na época da monarquia israelita do norte contrasta com a realidade dos séculos X ao VIII AEC.
- b) Tendo em conta, a origem local dos habitantes de Israel e de Judá e as contínuas relações hostis com os arameus em mente, “nenhuma explicação foi oferecida para os supostos vínculos familiares de proximidade entre a família Patriarcal e um grupo de arameus que viviam na Alta Mesopotâmia” (NA’AMAN, 2014, p. 98) ou para a busca de noivas arameias para Isaac e Jacob nesta região. Historiadores e arqueólogos concordam, nos dias atuais, que os grupos populacionais da Era do Ferro I-IIA (dos séculos XII ao IX

¹²⁸ Aqui fundamento-me em NA’AMAN, 2014, p. 98.

¹²⁹ Vários estudiosos já sugeriram que a identificação de Esaú e monte Seir com Edom é secundária e que, originalmente, Esaú era uma figura independente não relacionada a Edom. Entre os que assim pensam, temos: MAAG, V. Jacob-Esau-Edom. In: *Theologische Zeitschrift*, Basel: Theologischen Fakultät der Universität Basel, v. 13, p. 418-429, 1957; BARTLETT, J.R. The land of Seir and the brotherhood of Edom. In: *Journal of Theological Studies*, Oxford (UK): Oxford University Press, v. XX, n. 1, p. 1-20, Apr. 1969; BARTLETT, J.R. *Edom and the Edomites*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989 (Journal for the study of the Old Testament – Supplement series [JSOT.S, 77], p. 175-180; RAD, Gerhard von. *El libro del Génesis*. Trad. Santiago Romero. Salamanca: Sígueme, 1977 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 18); NOTH, Martin. *A history of the Pentateuchal traditions*. Trad. Bernhard W. Anderson. Chico (CA): Scholars Press, 1981, p. 94-98, 192-193; OTTO, Eckart. *Jakob in Sichem*. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1979 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 110), p. 24-40; DICOU, Bert. *Edom, Israel's Brother and Antagonist*. The role of Edom in biblical prophecy and story. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994 (Journal for the study of the Old Testament – Supplement series [JSOT.S, 169], p. 137-154; SKA, 2001, p. 11-21.

AEC, aproximadamente) que se estabeleceram nas terras altas de Canaã e, mais tarde, fundaram os reinos de Israel e Judá, viviam anteriormente seja na Terra de Canaã como próximos às suas fronteiras. Outra informação importante, é que o arameus eram inimigos de Israel ao longo da história do Reino do Norte, como aparece indicado nos relatos do livro de Reis, na inscrição de Tel Dan e na profecia de Amós.

Além desses dois aspectos histórico-culturais, deve-se levar em consideração que outros detalhes na história de Jacó pré-Sacerdotal refletem uma datação exílica ou pós-exílica. Portanto, não se encaixam na suposição largamente aceita de uma obra israelita do norte, composta antes da conquista assíria de 720 AEC. Nessa tentativa de datação (séc. VIII AEC), os estudiosos sugeriram que todos esses elementos elencados anteriormente não eram originais à história de Jacó. Alguns desses dados considerados secundários, no entanto, são muito reveladores. Vejamos:¹³⁰

- a) A história pré-Sacerdotal de Jacó começa e termina em regiões sem nenhuma relação com o Reino do Norte. No princípio da história, a família de Jacó reside em Bersabeia (heb.: bə'ēr šāḇa'), bem distante da fronteira sul do Reino do Norte (Gn 26,23.33). O ciclo de Jacó termina com o sepultamento de Raquel próximo a Éfrata/Belém (Gn 35,19), novamente em território de Judá. Para superar essas dificuldades, Bersabeia foi omitida do ciclo original de Jacó; Belém em Gn 35,19 foi considerada uma glosa, e o túmulo de Raquel foi identificado na fronteira norte de Benjamin, próximo à fronteira meridional do Reino de Israel.¹³¹
- b) Uma vez que o conceito de Doze tribos (Gn 29,31-30,24; 35,16-18) é estranho à realidade do Reino do Norte, os defensores de uma redação pré-dominância assíria para o ciclo de Jacó considerou essa unidade como sendo de origem independente que foi, secundariamente, unida a esse contexto.¹³²

¹³⁰ Aqui, novamente, sou devedor da síntese de NA'AMAN, 2014, p. 99.

¹³¹ Apoiam essa teoria: BLUM, Erhard. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament [WMANT], 57), p. 207-208; CARR, 1996, p. 260-261.

¹³² Defendem essa proposta: NOTH, Martin. *A history of the Pentateuchal traditions*. Trad. Bernhard W. Anderson. Chico (CA): Scholars Press, 1981, p. 99-100; BLUM, Erhard. *Op. cit.*, p. 110-111, 169-171; VAN SETERS, John. *Prologue to History: The Yahwist as historian in Genesis*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1992, p. 278; CARR, 1996, p. 263.

- c) A localidade de Harã (em acádio *iarrānu*) tornar-se-á proeminente após os últimos anos do império assírio, em particular sob o império neobabilônico. Portanto, do final do século VIII ao VI AEC. No entanto, ela aparece em destaque no ciclo de Jacó. Harã é mencionada três vezes para indicar a localização da família de Labão (Gn 27,43; 28,10; 29,4). A localização da família através do “rio” (ou seja, o Eufrates) é explicitamente observada em Gn 31,21. A fim de superar tais incongruências, estudiosos sugeriram que essas localidades – Harã e o Eufrates – são fruto de inserções tardias, obra de um compilador.¹³³
- d) Outro elemento estranho ao período da monarquia de Israel (Reino do Norte) é a forma de “promessas”. Uma tese aceita pela maior parte dos especialistas, admite que as promessas aos ancestrais de Israel surgiram primeiramente em uma época em que a existência de Israel estava muito ameaçada, provavelmente no período exílico.¹³⁴ Ademais, as promessas feitas a Jacó estão estreitamente ligadas àquelas realizadas a Abraão, e algumas promessas feitas a Abraão foram cumpridas durante o ciclo de Jacó. Novamente, alguns estudiosos procuram minimizar esse dado, afirmando que as promessas são elementos secundários no ciclo original de Jacó.¹³⁵
- e) Finalmente, há o caso das “divindades” ou “poderes celestiais”¹³⁶ de Abraão, Nacor e Isaac mencionados no episódio do encontro de Jacó e Labão próximo a Masfa (Gn 31,42.53), o que parece indicar que o autor estava familiarizado com suas histórias. Em consequência, também essas passagens são consideradas secundárias em relação ao ciclo original de Jacó.

¹³³ Tese de: BLUM, Erhard. *Op. cit.*, p. 164-167.

¹³⁴ Quem primeiramente fez essa constatação foi Jacob Hotijzer em sua obra: *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, publicada em 1956, pela Brill de Leiden, na Holanda.

¹³⁵ É o caso de: EMERTON, John Adney. The origin of the promises to the Patriarchs in the older sources of the book of Genesis. In: *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, v. 32, fasc. 1, p. 14-32, Jan. 1982; BLUM, Erhard. *Op. cit.*, p. 152-164, 297-301; VAN SETERS, John. *Op. cit.*, p. 298-300; ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: The history and literature of the sixth century B.C.E.* Trad. David Green. Atlanta (GE): Society of Biblical Literature, 2003 (Studies in Biblical Literature), p. 246-251; SCHMID, 2010, p. 97-101.

¹³⁶ A Bíblia de Jerusalém traduz essa divindade como o “Parente” de Isaac, pode ser traduzido também por “o Temor/Terror de Isaac”.

Após fornecer um amplo quadro de informações arqueológicas, históricas e literárias, Nadav Na'aman (cf. 2014, p. 100-116) chega às seguintes conclusões a respeito da datação da composição pré-Sacerdotal das histórias de Jacó:

- (1) A influência das obras literárias babilônicas na formação dos dois episódios centrais da história de Jacó¹³⁷ aponta para um período no qual o Império Babilônico governava a terra de Israel.
- (2) Versões mais recentes de várias obras literárias do norte-israelitas e judaicas estavam disponíveis ao autor.
- (3) Não existiam reinos na vasta área entre Bersabeia e Masfa, e todos os territórios dos antigos reinos de Israel e Judá são apresentados como uma entidade política. Esta realidade reflete o tempo após a anexação babilônica de todos os reinos na região no início do século VI AEC.
- (4) Harã, o principal centro urbano da Alta Mesopotâmia, no final dos séculos VIII-VI, é apresentada como um local-chave no ciclo histórico patriarcal.
- (5) Referências explícitas a Jerusalém estão faltando na descrição, o que indica que a cidade foi colocada em ruínas no momento da composição – ou seja, depois de 586 AEC.
- (6) A grave ameaça dos edomitas (Esaú) sobre Israel (Jacó) indica que a história de Jacó foi escrita depois da queda do Reino de Judá, numa época em que os edomitas começaram a se expandir para o norte e ameaçaram os habitantes do Negueb, da Sefelá, as terras altas de Hebron.
- (7) As promessas de prole e de terra e as bênçãos refletem o período exílico, quando a mera existência dos que permaneceram na terra estava em perigo.
- (8) As esperanças de retorno dos deportados assírios e babilônios refletem o período exílico, após as deportações de judeus para a Babilônia em 598 e 587/6.

Esta evidência esclarece que a história Patriarcal pré-sacerdotal foi escrita pouco depois da destruição de Jerusalém e da anexação babilônica de Judá e dos reinos da Transjordânia. Uma data em meados do século VI, um pouco antes da ascensão do império persa, se encaixa bem todas as evidências disponíveis (NA'AMAN, 2014, p. 116-117).

Enfim, a autoria dessas histórias patriarcais poderia ser identificada como tendo as seguintes características:¹³⁸

- a) Local de redação: na região de Betel, que desde o tempo de Josias foi incluída no Reino de Judá, fazendo fronteira com a província assíria e babilônica de Samaria. Isso é perceptível pelo fato dos relatos patriarcais manifestarem uma familiaridade com os lugares do sul de Judá e regiões vizinhas ao sul e com as tradições orais de Judá. De outro lado, percebe-se também uma

¹³⁷ Segundo o autor, seriam as perícopes de Gn 28,10-22 (o sonho em Betel) e Gn 32,23-33 (a luta com o ser divino e a mudança de nome).

¹³⁸ Cf. NA'AMAN, 2014, p. 117-119.

familiaridade com os centros urbanos norte-israelitas e suas memórias culturais. Por isso, a sua obra contém elementos das histórias orais de ambas as regiões (Judá e Israel), bem como, de obras literárias a elas pertencentes. Por isso, “descreveu em detalhes as lendas de fundação dos dois principais templos de Judá (Jerusalém) e Israel (Betel), enfatizando a santidade de sua própria cidade” (NA’AMAN, 2014, p. 118).

- b) Finalidade dessa produção literária: a história Patriarcal, portanto, veio ao encontro da necessidade de criar-se uma cultura comum entre as várias tribos e povos que se encontravam naquela região no período exílico e pós-exílico. A base dessa cultura era “o conceito da unidade autóctone do povo de Israel”, o qual “tornou-se o conceito ideológico central para a elite e os escribas das duas comunidades [Israel e Judá]” (NA’AMAN, 2014, p. 118). Essa criação literária foi um passo decisivo nos esforços para constituir uma história e uma identidade comuns para as duas comunidades que permaneceram na terra. Esse ciclo histórico Patriarcal apresenta uma inovação ao conceber seja os três ancestrais (Abrão, Isaac e Jacó) do povo como as Doze Tribos como uma corporificação da origem segregada de Israel.
- c) Formação dessa literatura: essa história Patriarcal, nela incluído o ciclo de Jacó, é uma narrativa baseada em tradições orais cujo “escopo e detalhe não podem ser estabelecidos, o que o autor aumentou consultando algumas fontes escritas e adicionando vários elementos literários e ideológicos de sua própria imaginação criativa” (NA’AMAN, 2014, p. 119). Algumas dessas tradições incluídas nos relatos patriarcais eram provavelmente memórias culturais genuínas de Israel e Judá, mas traçar uma clara linha divisória entre as tradições orais, suas elaborações literárias e as tradições inventadas do narrador é impossível.
- d) *Sitz im Leben* da história Patriarcal: o ciclo de Jacó-Esaú reflete a angústia de Judá como resultado da expansão de Edom no sul, por um lado, e a esperança de reconciliação e retorno ao *status quo* anterior, por outro. O fato de Bersabeia aparecer como local-sede dos Patriarcas, que anteriormente

marcava o limite sul de Judá com Edom e provavelmente foi destruída no momento em que o ciclo de história foi composto, reflete a esperança de retorno às fronteiras existentes no glorioso período monárquico dos dois reinos.

- e) Gênero literário: seguindo uma proposta de RÖMER (cf. 2012, p. 69-71), as duas primeiras partes da BH (*Torá* e *Nebiim*) podem ser interpretadas como “literatura de crise” como respostas diferentes à perda da independência política e da monarquia após 587 AEC (queda de Jerusalém, capital do Reino de Judá). Contudo, a resposta que a história Patriarcal fornece é diferente daquela redigida pelos escribas da diáspora babilônica que enfatizam mais a terra de Israel como “Terra Vazia” e representam a comunidade dos deportados, constituída em sua maioria por pessoas da corte e integrantes das camadas mais abastadas (cf. RÖMER, 2012, p. 71), como sendo o “verdadeiro” Israel. A perspectiva do nosso autor é diversa, indo mais na linha daquilo que encontramos no profeta Ezequiel (33,24): “os habitantes daquelas ruínas na terra de Israel”. A crise é vista, por esse gênero de literatura, em uma tríplice perspectiva: como ocasião para preparar algo de novo, em uma visão mais utópica; oportunidade para retornar às origens, aos fundamentos da ação divina; e, por último, como momento para se analisar o que aconteceu, buscando compreender melhor as razões, os motivos dos problemas vividos.¹³⁹
- f) Destinatários: a obra destinava-se a um público composto pela elite e pela comunidade mais ampla do “Novo Israel”, ou seja, os habitantes dos antigos reinos de Israel e Judá. O ciclo histórico dos Patriarcas, aí incluído aquele de

¹³⁹ Cf. RÖMER, 2012, p. 70. Esse autor se inspira na teoria sociológica de Armin Steil (*Krisensemantik: Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*. Oplanden: Leske & Buderich, 1993) que analisando as mudanças socioeconômicas e ideológicas que conduziram à Revolução Francesa, constatou que a semântica da crise comportava a elaboração de diferentes modelos ideológicos como reação ao colapso do Antigo Regime. Steil identifica três atitudes caracterizadas por nomes da tradição religiosa: o *profeta* (escatológico-utópico) que enxerga na crise a oportunidade para mudanças, para o “novo”; o *sacerdote* (mítico-cíclico) que vê na crise a ocasião para retornar às origens, às instituições fundadas pela ação divina; e o *mandarim* (remoto, explicativo), que visualiza na crise a necessidade de uma análise explicativa para a sua ocorrência. Segundo Römer, esse modelo pode ser aplicado na análise da literatura bíblica, especialmente da *Torá* e *Nebiim* (profetas).

Jacó, representou um importante passo para criar um sentido de unidade entre os devotos de YHWH que permaneceram na terra.

Obviamente, esta teoria defendida por NA'MAN não é aceita por todos os pesquisadores, bem como, não está livre de questionamentos. Uma vez que os textos que compõem o ciclo de Jacó, como é o nosso caso, apresentarem prováveis diversidades de origem e finalidade. Como já vimos, há uma justaposição de materiais sacerdotais e não-sacerdotais no interior do ciclo de Jacó. Sem falar que muitos autores não conseguem ver no território de Israel durante o período do exílio babilônico grupos que pudessem produzir um material como este que estamos analisando. Contudo, não podemos esquecer que grupos proféticos seguiram presentes na suposta “Terra Vazia” do Israel do período exílico. É o caso de Ezequiel, como já foi mencionado.

Portanto, tendemos a aceitar como muito provável a proposta de NA'AMAN devido ao seu forte embasamento histórico, arqueológico e literário, sendo capaz de explicar muitas divergências e dificuldades que o texto apresenta sem ter de recorrer frequentemente a justificativas do tipo: são textos acrescentados, tardios; são glosas introduzidas por copistas; são textos secundários ao conjunto da história do texto e assim por diante.

Nesse sentido, o estudo de SWEENEY (2016, p. 236-255) confronta aquele que já apresentamos de NA'MAN (2014). Uma vez que, para NA'AMAN a redação do ciclo de Jacó se dá durante e logo após o período do exílio babilônico, voltado para os que ficaram na terra de Israel e que necessitam ter forças e esperanças para poder voltar a ser uma nação. As frequentes e importantes referências a localidades no antigo Reino do Norte (Israel) que para SWEENEY seria uma indicação de que a narrativa do ciclo de Jacó é realizada a partir dessa perspectiva, para NA'AMAN é somente uma forma do autor unir tradições do norte e do sul para dar um caráter unificado às origens do povo para que esse somasse forças na reconstrução no período exílico e pós-exílico. Portanto, o debate permanece em aberto, uma vez que os mesmos textos e os mesmos fatos históricos podem motivar interpretações e datações bem diferentes para o período de redação final do ciclo de Jacó.

Para nosso escopo, o mais importante, no momento, é compreendermos a estruturação do texto e analisarmos aquilo que ela põe em evidência.

5. Delimitação e estrutura

O nosso texto (Gn 32,23-33) é cuidadosamente inserido no contexto do retorno de Jacó para a terra de Israel e o seu reencontro com Esaú, seu irmão. Há uma sequência geográfica, em princípio muito lógica, a amparar a narrativa:¹⁴⁰

- a) Jacó separa-se de Labão, seu tio, em Galaad (Gn 31);
- b) depois Jacó passa por Maanaim (Gn 32,1-3);
- c) atravessa o rio Jaboc¹⁴¹, próximo de Fanuel (32,23-33);
- d) desce no sentido do rio, alcançando Sucot (Gn 33,17) e
- e) chega finalmente a Siquém, na região montanhosa central da Palestina (Gn 33,17-20).

O autor inclui, durante esse itinerário, as diversas etapas do reencontro de Jacó com Esaú, o irmão que ele enganara para obter a bênção da primogenitura:

- a) Jacó envia mensageiros ao encontro de seu irmão, os quais retornam com notícias nada boas (Gn 32,3-6);
- b) na busca de evitar o pior, Jacó divide suas posses em vários rebanhos e envia a Esaú generosos presentes (Gn 2,7-8.13-22);
- c) quando verifica o avanço de seu irmão com os homens dele, divide suas mulheres e seu filhos para poupá-los de algo ruim (Gn 32,23-25);
- d) em seguida, vai ao encontro de Esaú, passando adiante de todos (Gn 33,1-3).
- e) Agora, finalmente, acontece a reconciliação (Gn 33,4-16).

A união dos elementos geográficos com a narrativa acaba formando uma estrutura quiástica interessante, onde a cena de abertura e de encerramento trazem algo de manifestação transcendente, bem como, a cena central.

Vejamos:¹⁴²

¹⁴⁰ Acompanho aqui: DIETRICH, 2001, p. 202-203.

¹⁴¹ É consenso que este rio seja o atual *Nahr ez-Zerkā* (Rio Azul) em árabe, cujo curso intermediário separa *Gebel 'Aglun* de *el-Belkā*, e que flui para o Jordão cerca de 32 km ao norte do Mar Morto (cf. SKINNER, 1994, p. 408).

¹⁴² Vários estudiosos apoiam, a *grosso modo*, esse esquema quiástico, entre eles: WENHAM, 1994, p. 287; e DIETRICH, 2001, p. 203.

A	32,1-3	Os anjos de Deus em Maanaim
B	32,3-8.13-22	Preparação para encontrar Esaú ¹⁴³
C	32,23-33	Luta com “um homem” (anjo?) em Fanuel
B’	33,1-16	Reconciliação com Esaú
A’	33,17.18-20	Culto a <i>El</i> (Deus) em Siquém

Os elementos transcendentais na abertura (Gn 32,2), em Maanaim, são os “anjos de Deus” (mal’ākê ’ēlōhīm); e no encerramento (Gn 33,20), em Siquém, é o fato de Jacó erguer um altar que chamou “El, Deus de Israel” (’ēl ’ēlōhê yiśrā’ēl). Recordando, que não deve ser mero acaso que o nome “Israel” reapareça pela primeira vez aqui após a perícopes do Jaboc (Gn 32,29.33).

É de se observar também que toda essa composição acima identificada em forma quiástica, foi cuidadosamente rejuntada. Citemos somente um exemplo impressionante: em Gn 32,31, Jacó explica o nome Fanuel dizendo que “viu a face de Deus”. Antes, na preparação para encontrar o irmão (Gn 32,21), Jacó tinha expressado a esperança de “ver a face” (’er’eh pānāyw) de Esaú, e de que este “levantará sua face” (yiśśā’ pānāy), como um gesto de aceitação e acolhimento. Essa mesma expressão reaparece em Gn 33,10, quando Jacó diz que “viu a face [de Esaú] como se visse a face de Deus” (rā’îti pāne’kā kir’ōt pōnē ’ēlōhīm).

Portanto, a nossa perícopes (Gn 32,23-33) encontra-se no centro da subunidade do ciclo de Jacó que trata do retorno deste à terra onde nascera e fora educado, bem como, o reencontro com seu irmão rival.

Outro aspecto a se observar e que não deve se constituir em um acaso narrativo, são as duas cenas que formam como que “dobradiças” para articular dois momentos decisivos na vida de Jacó, a personagem central. Antes de Jacó encontrar-se com a família de sua mãe, na pessoa de seu tio Labão, ele tem a experiência de uma manifestação divina em formato de sonho quando está em Betel (Gn 28,10-22). A segunda cena é justamente a nossa perícopes (Gn 32,23-33), que se passa em Fanuel, às

¹⁴³ A oração de Jacó em Gn 32,9-12, trecho que extraímos do esquema acima, é claramente uma inserção posterior, tendo relação com Gn 31,3, que é também um acréscimo tardio (cf. DIETRICH, 2001, p. 203, n. 23).

margens do Jaboc, a qual antecede o importante e tenso reencontro de Jacó com seu irmão Esaú. E as semelhanças não param aqui. Vejamos:

- a) Ambas as cenas parecem originar-se de lendas locais ou de santuário, não tendo, portanto, uma ligação nem com o material da tradição de Jacó-Labão nem com aquele de Jacó-Esaú.
- b) Ambas descrevem um encontro com Deus ou divindade.
- c) Nos dois casos, esse encontro ocorre em noite cerrada, de modo a permanecer um véu sobre o acontecimento.
- d) Em ambos os casos, Jacó fica profundamente comovido pelo encontro.
- e) Nas duas cenas fica claro que Deus quer o bem de Jacó e isso em ocasiões tensas e decisivas da vida da personagem: em Betel, quando é um foragido solitário e sem meios; em Fanuel, quando ele está a ponto de pisar o chão de sua terra natal novamente, como homem rico e pai de família, mas em profunda angústia em relação à reação de seu irmão.
- f) Ambas as vezes, pesa sobre Jacó a sombra de Esaú, seu irmão. Contudo, na primeira vez (Betel), Deus concede-lhe consolo e encorajamento; na segunda vez (Fanuel), ele o lança em perigo e tentação. Percebe-se uma mudança: “Enquanto parecia na primeira vez perdoar sua fuga para longe do irmão, levando a bênção fraudada, na segunda vez ele o obriga a uma luta honesta pela bênção e a uma volta humilde para junto do irmão” (DIETRICH, 2001, p. 205).

A delimitação de Gn 32,23-33 em relação ao seu contexto narrativo mais amplo pode levar em conta, inicialmente, a sintonia das indicações temporais, espaciais e verbal entre os versículos 23 e 32¹⁴⁴: “naquela noite” / “e nasceu-lhe o sol”; “vau do

¹⁴⁴ É amplamente aceito entre os especialistas, desde Hermann Gunkel (GUNKEL, 1997, p. 351) que o versículo 33 é um acréscimo para justificar um hábito alimentar dos judeus. Uma indicação disso, seria a expressão *bənê-yisrāʾēl*, “os filhos de Israel”, a existência do povo de Israel é pressuposta. Sem falar que a proibição de comer *gīd hannāšeh* (“o nervo do quadril” = *nervus ischiadicus*) é uma combinação que ocorre somente aqui em toda a BH. WESTERMANN (1985, p. 520) tenta compreender esse versículo: “A razão dada para a proibição, que não ocorre em outras partes do Antigo Testamento, é difícil; a proibição diz respeito a uma parte do corpo de um animal, enquanto que o fato que lhe deu origem dizia respeito a uma pessoa. A explicação mais provável é que esta parte do corpo estava sujeita a tabu porque era considerada como pertencente à área reprodutiva.” Uma explicação do motivo dessa proibição estar colocada em nossa perícopes seria “devido a uma forma particular de abordagem midráshica que floresceu no período rabínico, pela qual regulamentos extrapentateuicais são

Jaboc" / "Fanuel". O verbo predominante "passar" (ʿāḇar + ʿet). Portanto, os versículos 23 e 32 devem ser considerados afirmações correspondentes que, simultaneamente, amarram a abertura da perícope (cf. o uso característico de wayyāqom - v. 23) e o fim que contém uma oração nominal com particípio no v. 32b.

A sequência com a perícope anterior é estabelecida pelo indicador temporal "naquela noite" (v. 22 e 23): ballāylā^h hū^ʔ. Há uma ausência de artigo no v. 23, mas isso não afeta o resultado. Outro elemento comum é o verbo עבר (passar, atravessar), que se encontra em ambos versículos. Há também uma correspondência formal e funcional entre as afirmações dos vv. 22 e 32 (cf. WEIMAR, 1989a, p. 55, n. 9). O mesmo não encontramos que conecte o final de nossa perícope com a seguinte (Gn 33,1-17). Uma vez que a afirmação do v. 33,1a: "e Jacó levantou seus olhos e viu" (wayyiśśā^ʔ yaʿāqōḇ ʿēnāyw wayyar^ʔ) remete, formalmente e tematicamente, ao versículo 22.

Desse modo, pode-se identificar em Gn 32,23-32[33] uma unidade cênica, mas não uma unidade independente de todo o contexto do ciclo de Jacó. Ela se constitui em uma sequência narrativa fechada, mas não pode ser uma tradição individual independente do restante, como alguns estudiosos pensaram (cf. WEIMAR, 1989a, p. 56). É evidente a posição singular que o episódio da luta de Jacó possui no interior das narrativas do encontro dele com seu irmão. Mas essa particularidade é intencional, no sentido de que não se trata de uma perícope independente que foi posta de modo um tanto externo ao contexto maior, mas uma perícope com a intenção de agudizar teologicamente o encontro dos dois irmãos. Isso se tornará mais claro nas análises presentes no próximo capítulo.

A unidade interna da perícope foi colocada em questão por diversos fatores, entre eles, contradições e duplicações:

- a) no v. 23b, Jacó passa sozinho pelo vau do Jaboc, enquanto que nos vv. 24.25a sua família e seus bens são atravessados por ele, que fica para trás sozinho.
- b) Outro aspecto se percebe nos vv. 26-27 que oferecem uma descrição excitante da luta: o tempo é curto, principalmente para o adversário de Jacó e a única coisa possível é forçá-lo a dar uma bênção; nos vv. 28-30a, no

midrashicamente derivados de uma passagem bíblica ... e como tendo sido em algum período anexado ao texto bíblico".

entanto, o tempo é suficiente para um diálogo bastante longo sobre um tema supostamente abstrato: como se chamam os dois que estão lutando, como Jacó deve se chamar futuramente e como entender essa atribuição do novo nome.

- c) Há uma dupla solicitação pelo nome, uma da parte do “homem” que luta com Jacó (v. 28), outra da parte de Jacó que deseja saber o nome de seu oponente (v. 30).
- d) A aurora é mencionada por três vezes: vv. 25, 27 e 32.
- e) No v. 31, Jacó, que ainda não é chamado pelo novo nome, dá a entender que ele acaba de passar por uma ameaça à sua vida; mas no v. 29, seu adversário já lhe havia asseverado que ele prevaleceria contra ele.

Por isso, muitos autores propõem vários estratos redacionais para justificar essas e outras incongruências da narrativa.¹⁴⁵ No entanto, para o nosso escopo, é melhor tomarmos o texto como nos aparece em seu estado final na BH. Aquilo que nos interessará é a finalidade do texto produzido. Nesse sentido, até as redundâncias, repetições e aparentes duplicidades podem servir para homogeneizar o texto, a clarificá-lo e, até mesmo, a assegurar a transmissão de sua mensagem.¹⁴⁶

O estilo ambíguo que o redator imprime a essa perícopa (Gn 32,23-33) é proposital, a fim de deixar o leitor em estado de expectativa, tal como se achava Jacó previamente ao encontro com Esaú. Até mesmo a dupla interrogação sobre o nome (v. 30) pertence à arte narrativa que “que reúne dois interlocutores que alternadamente questionam e são questionados” (MARTIN-ACHARD, 1971, p. 48).

As aliterações e paronomásias ajudam a criar uma unidade não somente temática, mas estilística e estética. Não podemos jamais nos esquecer que os textos bíblicos não foram compostos para serem lidos individualmente a partir de um livro, mas para serem ouvidos em assembleias, como era o costume na época. Como já dizia um dos pioneiros na análise dos textos da BH à luz da arte literária, Luis Alonso-

¹⁴⁵ No entanto, não vale a pena nos determos sobre as várias teorias que já surgiram tentando traçar uma história da redação desta nossa perícopa porque os resultados não são promissores nem determinantes. Há dezenas de divisões e teorias que afirmam encontrar no texto duas, três e até nove camadas redacionais. Quem desejar uma visão sintética dessas várias tentativas pode consultar: ELLIGER, 1951, p. 6, especialmente a n. 10. Aliás, esse artigo é ainda de 1951 (!).

¹⁴⁶ Cf. BARTHES, 1971, p. 30.

Schökel, ao se referir à linguagem bíblica: “a linguagem é primariamente falada, a palavra é primariamente sonora” (1986, p. 231). Por isso, há sempre muito cuidado e preocupação com a sonoridade do texto.

A narração inicia-se com uma série de assonâncias onde se misturam as consoantes guturais כ/ק e ח/ח (vv. 23-27) e a finalidade é unir o *herói* da história, Jacó, com o *lugar* (Jaboc) e com o acontecimento que ali se produz, ou seja, a *luta*. Para expressar a luta, o autor emprega um verbo muito raro, somente utilizado aqui em toda a BH, mas que combina com a sequência de assonâncias: קאב (v. 25, que significa “rolar no pó”). Desse modo, três vocábulos são fundamentais nessa assonância: קאב, קבב e יקבב. Vejamos esse fenômeno no próprio texto para melhor compreendermos o seu efeito. Apresentamos já transliterado para realçar o efeito sonoro, o texto hebraico está no início deste capítulo.

Aumentamos o tamanho das letras e das palavras que ajudam a formar as assonâncias e paronomásias:

32,23: wayyāqom ballāylā^h hū^ʔ wayyiqqah^ʔ et-štē nāšāy^w wə^ʔet-štē šiphōtāy^w wə^ʔet-
ʔahad^ʔ ʕāsār yələdāy^w wayyaʕāb^ʔor^ʔ et maʕābar yabbōq

32,24: wayyiqqāhēm wayyaʕāb^ʔirēm^ʔ et-hannāhal wayyaʕāb^ʔēr^ʔ et-ʔāšer-lō

32,25: wayyiwwātēr yaʕāqōb^ʔ ləbaddō wayyēʔābēq^ʔ is ʕimmō ʕad ʕālōt haššāhar

32,26: wayyār^ʔ kī lō^ʔ yākōl lō wayyigga^ʕ bəka^ʔp-yərək^ʔō wattēqa^ʕ ka^ʔp-yerek^ʔ yaʕāqōb^ʔ
bəhēʔābqō^ʔ ʕimmō

32,27: wayyō^ʔmer šalləhēnī kī ʕālā^h haššāhar wayyō^ʔmer lō^ʔ ʔāšallēhākā kī ʔim-bērak^ʔtānī

O v. 31, mais ao final da perícope, completa essa lista de paronomásias:

wayyiqrā^ʔ yaʕāqōb^ʔ šēm hammāqôm pənīʔēl kī-rāʔīti^ʔ ʔēlōhīm pānīm ʔel-pānīm
wattinnāšēl napši

Não podemos esquecer de um verbo que já foi mencionado a pouco, mas que perpassa todo o capítulo 32 do qual faz parte a nossa perícope. Trata-se do verbo עבר (atravessar) que ocorre nos versículos: 11, 17, 22, 23, 24, 32; conferir também: 33,3.14.

Somos levados a concordar com BLUM (2012, p. 188-189) que obviamente, “o autor tinha alguma ambição de formar sua narrativa de uma forma mais complexa e

artística que desafia e, ao mesmo tempo, guia o leitor a revelar seus significados ocultos”, e ele faz uso de uma expressão cara a Erich Auerbach para denominar esse tipo de técnica: *die Hintergründlichkeit*.¹⁴⁷

Complementando essa visão de conjunto da estrutura de nossa perícope, não podemos negligenciar a análise realizada por BARTHES (1971, p. 27-39), na qual ele identifica, ao menos, três sequências narrativas nessa estrutura. E nos três casos, ele observa que a linha condutora é a *passagem*, a mutação, a travessia: do lugar, da linhagem parental, do nome e do rito alimentar. Vejamos as três sequências:¹⁴⁸

¹⁴⁷ A qual podemos tentar traduzir como: *sutileza, meticulosidade*. A obra aqui em questão é: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke, 1946 (p. 5-27). Auerbach faz uma famosa comparação entre a Odisseia de Homero (Livro 19) com Gn 22.

¹⁴⁸ Cf. BARTHES, 1971, p. 30-35.

¹⁴⁹ “A” seria abreviação de anjo.

Para BARTHES (1971, p. 35), esta ltima seqncia constitui a parte central de toda a cena de Gn 32,23-33, a qual consiste em um dilogo no qual novos nomes so dados. Com ele observa muito bem: “A mutao diz respeito a nomes; mas, na verdade, todo o episdio que funciona como *a criao de uma marca mltipla*: no corpo de Jac no status dos Irmos, no nome de Jac, em nome do lugar, na dieta” (BARTHES, 1971, p. 35).

Essa estruturao vislumbrada por BARTHES deixa claro que “tudo no registro conduz concesso do nome ‘Israel’; a doao do nome ‘Fanuel’ reflete o significado de todo o encontro como foi compreendido por Jac [v. 31]” (ROSS, 1985, p. 342). Toda a cena montada para evidenciar duas nomeaes: primeiramente, Deus nomina Jac “Israel” (v. 29), em seguida, Israel nomina o lugar “Fanuel” (v. 31). Tudo forma um equilibrado conjunto narrativo: “a resposta direta de Jac ao seu atacante [v. 28] conduz a ser nominado ‘Israel’; mas a resposta indireta do atacante [v. 30] leva Jac a nominar o lugar ‘Fanuel’, pois ele compreendeu que era Deus que lutava (‘Israel’) com ele face a face (‘Fanuel’)” (ROSS, 1985, p. 342-343). Assim, um nome dado por Deus a Jac e outro nome dado por Jac em submisso a Deus.

CAPÍTULO 4

Mudar de nome para quê?

1. Paralelismos internos à Bíblia

Olhando mais atentamente para Gn 32,23-33, e mesmo, para o ciclo de Jacó como um todo, logo percebemos que há semelhanças com outros textos e personagens, o que pode nos ajudar a melhor compreender a nossa perícopes.

Uma primeira semelhança observamos entre a história da juventude de Moisés e a saga de Jacó.¹⁵⁰ Entre os elementos comuns, percebe-se:

- a) Assim como Jacó, Moisés comete uma transgressão e por isso deve fugir para fora de sua terra natal (cf. Ex 2,11-15 e Gn 27,1-45).
- b) Como ocorreu com Jacó, é próximo a um poço no deserto, que Moisés encontra as jovens que lhe irão conduzir até seu pai (Ex 2,16-20 e Gn 29,1-12).
- c) O fugitivo será acolhido na família desse pai do qual ele não tardará a tornar-se genro (Ex 2,21 e Gn 29,13-30).
- d) Um ou vários filhos nascem dessas uniões (Ex 2,22 e Gn 29,31-30,24).
- e) Chega o momento do retorno à terra natal e esta decisão seja em decorrência de um apelo direto de Deus (Ex 3,1-10 e Gn 31,3.13), seja motivada por uma vontade pessoal (Gn 30,25-26), pelos ciúmes dos irmãos (Gn 31,1-2) ou pela deliberação entre o herói e suas mulheres (Gn 31,4-10), ela representa uma reviravolta na história da personagem.
- f) Esse retorno de ambos, Moisés e Jacó, será repleto de obstáculos. No caso de Jacó, haverá a oposição do sogro (Gn 30,35-42; 31,7-44), os ídolos domésticos furtados (Gn 31,30-42), a ameaça de Esaú (Gn 32,4-22; 33,1-17), a agressão noturna por um adversário divino (Gn 32,23-33), finalmente, o conflito com os moradores de Siquém (Gn 34). Quanto a Moisés, há as cinco objeções ao

¹⁵⁰ Quem por primeiro apercebeu-se dessas semelhanças foi HENDEL, 1988.

chamado de Deus (Ex 3,11.13; 4,1.10.13) e, novamente, uma agressão noturna no curso da qual YHWH buscava fazê-lo morrer (Ex 4,24-26).

Distanciando-nos um pouco da juventude de Moisés, podemos notar uma outra semelhança interessante entre as duas personagens: Jacó e Moisés. Referi-me ao fato de somente ambos terem tido um contato face a face com Deus. O que marca uma relação íntima inusual na BH, na qual o ser humano jamais pode ter esse contato direto com o ser divino. Narrar esse contato é um modo dos autores realçarem a importância direta das personagens para a história do povo de Israel. Em Gn 32,31, Jacó está surpreso de ter sobrevivido ao encontro que havia apenas tido porque: *rāʾîṭî ʾēlōhîm pānîm ʾel-pānîm*. Em Êxodo, em duas ocasiões esse contato íntimo com Deus é realçado pelo autor em relação a Moisés. Primeiramente, em Ex 19,20 se diz claramente: “YHWH desceu sobre a montanha do Sinai, no cimo da montanha. IHWCH chamou Moisés para o cimo da montanha, e Moisés subiu”. O texto, logo a seguir, faz questão de deixar claro que este contato direto com YHWH é uma prerrogativa apenas de Moisés (Aarão, somente nesta ocasião, subirá junto com Moisés): “YHWH disse a Moisés: ‘Desce e adverte o povo que não ultrapasse os limites para vir ver YHWH, para muitos deles não perecerem’” (Ex 19,21). Essa advertência é repetida ainda em relação aos sacerdotes em geral e, novamente, ao povo (Ex 19,22-24). Em outra ocasião, Ex 24,12-18, Moisés é convocado novamente à montanha e lá permanece quarenta dias e quarenta noites diante da glória de YHWH que “pousou sobre o monte Sinai” (*wayyiškōn kəbōd-yhwh(ʾādōnāy) ʿal-har*, Ex 24,16a). Em várias outras ocasiões, Moisés subirá à montanha para falar com YHWH, em uma delas, o narrador deixa claro o contato íntimo da personagem com a divindade: “Quando Moisés desceu da montanha do Sinai, trazendo nas mãos as duas tábuas do Testemunho, sim, quando desceu da montanha, não sabia que a pele de seu rosto resplandecia porque havia falado com ele” (Ex 34,29).¹⁵¹ Para terminar, um texto que não é de Êxodo, portanto, pertencente a outra tradição e autoria, reafirma de modo inequívoco essa relação preferencial de Deus com Moisés: *wəlōʾ-qām nābîʾ ʿōd bəyisrāʾēl kəmošeh ʾāšer yəḏāʿō*

¹⁵¹ O texto em hebraico é: *wayəhî bəreḏet mōšeh mēhar sīnay ūšənē lūhōt hāʿēdūt bəyaḏ-mōšeh bəriḏtō min-hāhār ūmōšeh lōʾ-yāḏaʿ kī qāran ʿōr pānāyw bəḏabbərō ʾittō* (destaco em negrito a parte que deixa claro o contato direto e o diálogo com YHWH).

yhwh(ʿādōnāy) pānīm ʿel-pānīm (“E em Israel nunca mais surgiu um profeta como Moisés – a quem **YHWH conhecida face a face**”, grifo nosso, Dt 34,10). Nisso reside uma outra semelhança com Jacó. Ele também, além de Moisés, esteve com Deus, no caso, não seria YHWH, mas *El*, face a face: “eu vi Deus face a face e a minha vida foi salva” - kî-rāʾîṭî ʿēlōhîm pānīm ʿel-pānīm wattinnāṣēl nāp̄šî (Gn 32,31). Portanto, estabelece-se uma igualdade de dignidade entre duas personagens bem diferentes na história de Israel.

Para PURY (2002, p. 235-236), é o ciclo de Jacó que influenciou aquele de Moisés, uma vez que ele identifica por detrás desses dois relatos a oposição entre os defensores de um Israel mosaico, um partido mais profético, e os defensores do velho Israel jacobiano. Essa rivalidade acabou pendendo mais para o lado mosaico através da literatura deuteronomica e deuteronomista. Sendo que o Deutero-Isaías e o autor sacerdotal tentarão uma tímida reconciliação entre as duas tradições.

Retornando ao aspecto que interessa mais de perto ao nosso estudo, há, ao menos, duas diferenças fundamentais entre as lendas de Moisés e aquela de Jacó:

- a) O casamento de Moisés com uma das filhas de Jetro não tem uma função maior no contexto narrativo, é um ponto cego, por assim dizer, pois não é determinante para a missão que ele terá a seguir. Tanto que, após a idolatria do bezerro de ouro no deserto, durante a jornada para a terra prometida, Deus propõe a Moisés eliminar todo aquele povo infiel e fazê-lo Patriarca de uma nação nova. Sendo que Moisés se indigna contra a proposta e a recusa (cf. Ex 32,10). Enquanto que, os matrimônios de Jacó com as filhas de Labão estão no centro do dispositivo narrativo de sua lenda, uma vez que Jacó supostamente é destinado a tornar-se o pai das tribos de Israel. A genealogia conta para Jacó, é a sua mediação. Sendo que, para Moisés, a sua mediação para com Israel se dará pela palavra profética e sua vocação.
- b) Outro motivo cego na história de Moisés é a agressão noturna relatada em Ex 4,24-26, uma vez que não traz consequências para a trama do herói. Por sua vez, o episódio correspondente em Jacó (Gn 32,23-33), desempenha um papel absolutamente central.

Aqui é o momento de nos determos mais nessa questão de um ser divino agredir um ser humano. Vejamos os aspectos em comum encontrados nas cenas de Moisés e Jacó sendo agredidos pelo ser divino.¹⁵²

- a) Nos dois casos, é o agressor sobrenatural que toma a iniciativa (Gn 32,25; Ex 4,24).
- b) O enfrentamento ocorre à noite e trata-se, explicitamente, de uma luta de vida ou morte. Em Ex 4,24 é dito com toda clareza: “YHWH veio ao seu encontro e procurava fazê-lo morrer”. Na cena de Jacó isso é bem implícito na observação de Gn 32,31: “eu vi Deus face a face e a minha vida foi salva”.
- c) Não obstante o poder superior de seu adversário, o herói sai vencedor ou, ao menos, vivo do combate. No entanto, a sua sobrevivência dependeu de um estratagema ou astúcia: Jacó encontra o ponto vulnerável de seu adversário (Gn 32,26a) e a mulher de Moisés circuncida o seu filho e passa o prepúcio “nos pés” de Moisés, aqui podendo entender-se, no órgão genital do mesmo.
- d) A luta marca o parceiro humano do agressor divino com uma marca física. Jacó passa a manquejar de uma coxa porque seu nervo foi deslocado (Gn 32, 26b.32) e em Ex 4, 25, é o filho de Moisés que se encontra circuncidado.
- e) O relato é concluído apresentando uma mudança de status dos heróis: Jacó tem o seu nome alterado para Israel (Gn 32,29) e Moisés recebe um novo título: “esposo de sangue” (Ex 4,25.26).

Algo que chama ainda mais a nossa atenção, é o lugar, o momento no qual esse combate ocorre no desenrolar das histórias de Jacó e Moisés. A agressão divina acontece, justamente, na hora em que o herói está para concluir a sua missão, a sua busca. Jacó já havia fugido, casado, enriquecido, conseguido se separar de seu possessivo e interesseiro sogro e estava prestes a enfrentar seu irmão. Moisés, após o episódio e chamado junto à sarça ardente no deserto no qual recebe sua missão, está prestes a enfrentar o Faraó. Portanto, tudo é colocado em causa, tudo está a ponto de se perder caso tivesse havido sucesso no ataque divino. Contudo, felizmente, tudo acaba bem, após o confronto noturno, se dá o reencontro com o irmão rival (Esaú, no

¹⁵² Acompanhamento, aqui, a análise de PURY, 1995, p. 53.

caso de Jacó, e Aarão, no caso de Moisés). Desse modo, “as animosidades intimamente temidas dão lugar, como que por magia, a reencontros felizes e efusivos” (PURY, 1995, p. 54).

A mentalidade religiosa predominante na época, seria incapaz de admitir que YHWH pudesse ter agredido Jacó e Moisés sem que os mesmos tivessem cometido faltas graves que justificassem uma correção/punição. A relação de YHWH com seu povo, uma vez que ele era o deus nacional, o deus protetor do povo, era de reciprocidade, isto é, se o povo se mantivesse fiel, receberia bênçãos na forma de prosperidade e paz, se o povo fosse infiel, adorando outros deuses ou praticando atos por ele proibidos, então o castigo viria inescapavelmente. Basta ler os livros proféticos, o Deuteronômio a Obra Historiográfica Deuteronomista (Js, Jz, 1 e 2 Sm e 1 e 2 Rs) para se dar conta dessa maneira pela qual se pautava a vida religiosa, especialmente, nos período pós-exílico (séc. VI AEC em diante). É sempre o pecado, a falta que justifica e atrai qualquer gesto mais contundente de Deus. Então, como justificar a atitude divina nos casos de Jacó e Moisés?¹⁵³ Afinal, a agressão se dá, segundo a narrativa, sem nenhum motivo alegado ou proposto de maneira explícita ou implícita. Vários estudiosos e comentaristas se puseram a trabalho para identificar que ambos mereceram tal ato divino devido suas faltas passadas: Moisés por não ter circuncidado antes o seu filho e, quem sabe, por ter relutado tanto em aceitar o chamado e missão da parte de Deus. Jacó devido às suas várias falcaturas realizadas seja no período em que vivia na casa de seus pais como, depois, na presença de seu sogro Labão.¹⁵⁴

Em Os 12,4 o combate é atribuído ao caráter agressivo, intrépido do Patriarca: “em sua força viril, ele lutou com Elohim”.

Essa crítica profética a Jacó encontra eco em um texto tardio que foi incluído posteriormente ao ciclo desta nossa personagem. Trata-se de uma oração em Gn 32,10-13, onde foi colocado na boca de Jacó: “eu sou indigno [qāṭōntî] de todos os favores e de toda a bondade que tiveste para com teu servo” (v. 11). Esta é a primeira e última

¹⁵³ Não podemos nos esquecer, também, de outro texto bíblico complicado (Gn 22), onde Deus ordena a Abraão que sacrifique o seu filho pequeno Isaac, portanto inocente, sem culpa que justificasse tamanha violência.

¹⁵⁴ No caso de Jacó, cito somente uma opinião das mais importantes (ELLIGER, 1951), que vê nesse episódio da luta uma forma de YHWH corrigir Jacó antes que este se beneficiasse das graças divinas.

vez que Jacó confessa a sua indignidade perante Deus. Portanto, estaria justificada a agressão sofrida. Aliás, para o leitor moderno a linguagem usada para se falar *sobre* Deus e *para* Deus frequentemente choca na BH. Às vezes, Israel pode retratar Deus como alguém que diz: “*Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, IHHW, faço tudo isso*” (Is 45,7 – BJ); ou ainda, “*Sou eu que mato e faço viver, sou eu que firo e torno a curar*” (Dt 32,39b – BJ). Pode-se acrescentar a esses textos, alguns dos salmos de lamentação nos quais o salmista suplica a Deus para que interceda em seu nome porque, acredita-se, Deus permitiu que coisas dolorosas acontecessem a ele sem uma boa causa (p. ex.: Sl 17; 26; e o próprio livro de Jó). Outras passagens bíblicas são ainda mais diretas em seu discurso; elas descrevem Deus como alguém que ataca Israel sem motivo razoável (p. ex.: Sl 89; Is 52,12–53,13). Isso tudo se compreende, porque a BH não usa uma linguagem cuidadosa e sofisticada como aquela da filosofia ou da teologia dogmática, somente para ficarmos nesses dois exemplos, ela simplesmente reflete como as coisas se apresentam em um mundo que é supostamente governado por YHWH. Portanto, segundo essa mentalidade, nada pode ocorrer sob os céus (o bem e o mal) que não seja fruto das ações de YHWH. Interessante constatar que, “na literatura judaica pré-cristã e na literatura cristã, a figura de Satanás (o diabo) torna-se responsável por ‘eventos obscuros’ no mundo, mas os escritores israelitas, em sua maioria, não sabem nada de tal figura e, portanto, dirigem-se a Deus (ver, no entanto, 1Cr 21,1, cf. 1Sm 24,1)” (HOLMGREN, 1990, p. 16).

Não obstante essas tentativas piedosas ou críticas, permanece o fato de que não há, absolutamente, na narrativa justificativas que motivassem a agressão.

Devemos buscar em outro lugar a explicação. A questão da identidade do ser que lutou com Jacó assume um papel fundamental no relato de Gn 32,23-33. Tanto que o Patriarca busca conhecer o nome daquele adversário misterioso que acaba de lhe conceder um novo nome: “Diga-me, por favor, o teu nome”; no entanto, recebe como resposta uma outra indagação: “Por que perguntas pelo meu nome?” (v. 30). Porém, *a posteriori*, o herói parece reconhecer o seu agressor e saber seu nome, quando diz: “eu vi Deus face a face” (Gn 32,31). Em todo caso, permanece o mistério, quem é o deus agressor? *El* ou *Elohîn*, ou ainda um *elohîm*? Essa incerteza somente se resolve em Gn 33,20, quando Jacó-Israel, ao chegar ao objetivo de sua viagem e tendo superado todos

os obstáculos, proclama em Siquém: “*El* é o Deus [*elohîm*] de Israel [o Patriarca]!”. Na opinião de PURY (1995, p. 60-61), isso reflete uma tradição anterior à sacerdotal e deuteronômista que viam somente em YHWH o deus único e verdadeiro de Israel, desconsiderando o fato de que a veneração a *El* continuou entre os arameus e os israelitas e judeus das regiões marginais (o interior mais rural e vilarejos) até a época persa.¹⁵⁵ É bom lembrarmos que antes de YHWH e da tradição do êxodo, o que predominava em Israel e Judá tinha sido *El* e a tradição de Jacó.

Afinal, a lenda de origem, em que se constitui o ciclo de Jacó, não percebe Deus como aquele ser hostil da retribuição: a punição, o castigo é a resposta aos que erram. Tanto que em todos os demais textos da BH fica clara a motivação da punição e a identidade do autor divino. Aqui, o agressor não é chamado pelo nome YHWH e não é um demônio hostil, voltaremos a este tema mais adiante, mas é “Deus” no sentido mais pleno do termo (cf. PURY, 1995, p. 62). De propósito, o autor deixa Deus aparecer nesta narrativa como um *Deus absconditus* (Deus escondido, oculto), não o identificando com o deus nacional de Israel, YHWH. Aliás, essa dualidade entre o Deus escondido, de caráter universal, não particular de um só povo, e o Deus revelado, que é o Deus de Israel, aparece não somente aqui, mas em uma passagem de autoria sacerdotal como é o caso de Ex 6,3: “Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai; mas meu nome, YHWH [o Senhor], não lhes fiz conhecer”. Portanto, nas origens *El*, e não YHWH era o Deus de Israel, assim como se depreende de Gn 33,20.¹⁵⁶

Portanto, Jacó, antes de se tornar Israel, ele se origina da família universal.

Retomemos, um pouco só, a questão da identidade do ser transcendental que lutou com Jacó às margens do Jaboc.

2. Aspectos internos à perícope

Primeiramente, é bom desfazer qualquer impressão de que Gn 32,23-33 se trata de uma narrativa fundamentada em uma lenda autônoma de alguma personagem que enfrentou um ser demoníaco ao atravessar um rio ou fronteira. Além dos indícios de

¹⁵⁵ Quem demonstrou isso, através da análise do SI 20 que remonta ao modelo aramaico no qual a oração se dirigia a *El* e não a YHWH, foi: KOTTSTIEPER, 1988, p. 217-244.

¹⁵⁶ Há outros textos em que isso fica claro, como: Os 12,1b.5a e Dt 32,8-9, onde YHWH parece, até mesmo, subordinado a *El*, uma vez que é ele que recebe seu povo Israel em partilha.

unidade cênica que apresentamos no capítulo anterior, deve-se acrescentar o fato de que essa perícopes possui um início extremamente brusco e um final que deixa aberta a meta do movimento iniciado, algo não comum em narrativas autônomas em que o desfecho é mais tranquilizador. Sem seu contexto, ela não teria condições de funcionar, e isso fica claro, porque se amputássemos Gn 32,23-33, não teríamos nenhuma transição de Gn 32 para 33. Isso porque, a cena é necessária para servir de mediação entre as medidas de precaução de Jacó (Gn 32) e o encontro dos dois irmãos em Gn 33. Assim sendo, aquilo que é proferido como esperança em Gn 32,21b (“Com efeito, dizia ele [Jacó] para si mesmo: ‘Eu o aplacarei com o presente que me antecede, em seguida me apresentarei a ele, e talvez me conceda graça’”) mostra-se realizado em Gn 33,4.

Para ser uma lenda individual, que justificasse, p. ex., o nome Fanuel, “a cena contém demasiados temas e objetivos narrativos: luta e bênção aparecem vinculados com as etiologias do nome ‘Israel’, do local Fanuel e de um costume alimentar israelita” (KÖCKERT, 2003, p. 168).

O agressor é denominado de *ʾiš* (sem artigo, portanto: *um homem*), que alguns estudiosos insistem em ser um ser divino diferentemente de Deus ou um demônio¹⁵⁷, pode ser considerado como o próprio Deus ou um mensageiro dele (*malʾāk*). Há várias outras passagens bíblicas em que isso se dá e a personagem misteriosa termina por ser identificada com o próprio Deus, nesse sentido, a cena de Gn 18,1-15 é clássica.¹⁵⁸ Sem falar que, o fato desse “homem” não querer revelar seu nome não é um indício de que seria um ser maligno ou algo parecido. Na própria BH encontramos uma cena parecida em que, claramente, um anjo de YHWH nega a revelação de seu nome como contrapergunta em relação a uma solicitação semelhante àquela feita por Jacó. É o caso do pai de Sansão que recebe a visita de um “homem de Deus” (*ʾiš hāʾēlōhīm*, Jz 13,8), que é chamado pelo narrador de “Anjo de Deus” (*malʾāk hāʾēlōhīm*, Jz 13,9), mas que se nega a revelar seu nome quando indagado por Manué, pai de Sansão: “Manué disse

¹⁵⁷ Esse é o caso de WESTERMANN (1985, p. 516-517); DIETRICH (2001, p. 200), só para ficarmos em dois exemplos. Eles pensam que o agressor poderia se tratar de uma demônio fluvial que assaltava os viajantes a fim de impedi-los de atravessar o rio. O fato dele não gostar do sol, do dia, seria um indício confirmativo dessa tese, na opinião dos autores.

¹⁵⁸ Essa temática é extensamente e profundamente explorada por: HAMORI, 2008; e HAMORI, 2010, p. 161-183. A autora faz paralelos com outras culturas antigas vizinhas a Israel, bem como, com o cristianismo. Ainda no interior desse tema a personagem que luta com Jacó, é interessante consultar: SCHWARTZ, 1998, p. 33-48; TASCHNER, 1998, p. 367-380; MILLER, 1973; GRANOT, 2012, p. 125-127;

então ao Anjo de YHWH: ‘Qual é o teu nome para que assim que se cumprir a tua palavra, possamos prestar-te homenagem?’ O Anjo de YHWH lhe respondeu: ‘Por que perguntas meu nome? Ele é maravilhoso’” (Jz 13,17-18: a pergunta em hebraico é *lāmmā^h zze^h tiš³al lišmî*). Essa contrapergunta é idêntica àquela que o “homem” faz a Jacó. Sem falar que é muito complicado explicar o motivo que levaria Jacó a solicitar uma bênção, justamente, a um ser demoníaco! Alguns autores que adotaram essa explicação tentam justificar-se dizendo tratar-se de uma perícopes constituída por várias camadas redacionais e fontes. No entanto, isso não passaria despercebido pelo redator final, obviamente!

Na interpretação rabínica, diversas propostas surgiram a esse respeito: Maimônides, p. ex., pensa que essa cena seja uma visão, não um fato. Uma visão de tipo profética, mas ele não explorou melhor essa sua intuição, deixando em aberto qual seria a possível mensagem de tal visão profética.¹⁵⁹

No Midrash Rabbah, Rabi Huna vê nesse “homem” um pastor que chega às margens do rio Jaboc com a mesma intenção de Jacó, atravessá-lo com sua família e seus pertences. Inclusive, ele permite que Jacó atravesse a vaú do rio antes dele. Contudo, quando Jacó retorna para ver se não havia esquecido algo, há um confronto, uma luta com aquele homem:

O homem apareceu sob a aparência de um arquibandido com ovelhas e camelos semelhantes aos de Jacó. Disse a Jacó: Levas minhas coisas, e eu transportarei as tuas. Depois que o anjo tinha levado as coisas de Jacó num abrir e fechar de olhos, Jacó começou a levar as coisas do outro. Mas ele sempre achava mais coisas para levar, embora continuasse a noite toda. Pensou Jacó: isto é simplesmente bruxaria. Rabi Pinhas disse: Ele então pegou um velo de lã e o amarrou ao pescoço do outro homem (como para estrangulá-lo), dizendo: Você não sabe que os feitiços mágicos são inúteis à noite? Rabi Huna disse: O anjo finalmente pensou: Vou deixar Jacó saber com que tipo de homem ele está lutando. Ele, portanto, colocou o dedo no chão, e a terra começou a produzir espuma de fogo. Disse Jacó: Você realmente espera me assustar dessa maneira? Não sou inteiramente feito de fogo, como se diz: *A casa de Jacó será um fogo* (Abdias 1,8).¹⁶⁰

¹⁵⁹ Cf. BLUMENTHAL, 2010, p. 120.

¹⁶⁰ MIDRASH RABBAH, 1939, 77. As traduções que se seguem neste capítulo das obras rabínicas são sempre baseadas nas traduções inglesas disponíveis.

Percebe-se a presença de um anjo, mas a luta é com um outro ser humano. Na sequência, Rabi Hama ben Hanina diz: “O homem era o anjo guardião de Esaú”, tido como um anjo do mal. Segundo o mesmo rabino, Jacó o intimidou quando disse: “Visto que eu vi o teu rosto, como se vê o rosto de Deus, e ficaste satisfeito comigo (Gn 33,10)”.¹⁶¹ Nesse caso, o confronto anjo de Esaú versus Jacó, já seria uma antecipação do encontro com irmão. Sendo assim, uma luta substituta, talvez, na compreensão desse rabino. Mas os intérpretes desse texto enxergam nessa interpretação a substituição da figura de Esaú por Roma. Assim, sendo o confronto de Jacó se dá contra o potente Império Romano, representado pelo “anjo de Esaú” (cf. HAYWARD, 2005, p. 14). Mais tarde, esse “anjo de Esaú” é identificado com *Sammael*, que em princípio era o grande príncipe do céu (tinha 12 asas enquanto os serafins tinham somente seis), porém rebelou-se contra o Onipotente (cf. LOS CAPÍTULOLOS DE RABBÍ ELIEZER. PIRQÊ RABBÍ ʾELÎʿEZER, 1984, 13,2, p. 120). O Targum *Neofiti* Gn 32,25¹⁶² denomina esse anjo como sendo *Sariel*, que é um anagrama de Israel. Enquanto, Targum *Pseudo-Jonathan* Gn 32,25 chama a este anjo de *Miguel* (SÁIZ, 2004, p. 212).

No entanto, certos rabinos enxergavam nesse anjo um enviado de Deus para realizar uma boa tarefa em relação a Jacó: “Quando o Santo, abençoado é Ele, viu que Jacó tinha medo de Esaú, ele enviou o anjo Miguel para lutar com ele. Michael apareceu a Jacob sob a aparência de um pastor, como afirma o texto”.¹⁶³

Outro aspecto que vale ressaltar é que tanto o Targum *Neofiti* quanto o *Pseudo-Jonathan*, apresentam como justificativa para a renomeação de Jacó em Israel o seguinte fato: “pretendestes superioridade com os anjos [de diante] do Senhor e com os homens e pudestes” (SÁIZ, 2004, p. 213). A expressão “de diante” encontra-se somente no Targum *Neofiti*.

Permanecendo ainda no Midrash, há uma passagem em que se discute sobre quem teria vencido: “Rabi Berekiah disse: Não sabermos se venceu o anjo ou Jacó,

¹⁶¹ MIDRASH RABBAH, 1939, 77.

¹⁶² SÁIZ, 2004, p. 212.

¹⁶³ Tan. Y. Vayyishlah 7 apud KASHER, 1959, p. 151.

daquilo que está escrito: *Lutou um homem com ele; quem se cobriu de pó?*¹⁶⁴ O homem que estava com ele” (MIDRASH RABBAH, 1939).

Enfim, poderíamos prosseguir mencionando outros exemplos de interpretação rabínica a respeito da personagem que luta com Jacó, mas a maioria vai nessa linha de reconhecer no agressor seja um ser humano ou um anjo, um enviado de Deus. A finalidade desse anjo, segundo um certo consenso entre os rabinos, seria dar a Jacó coragem e fazê-lo pensar depois: “Se eu tiver sido capaz de vencer o anjo, eu não preciso ter medo de ser capaz de vencer Esaú, se necessário” (KASHER, 1959, p. 150-151).

Olhando o contexto de Gênesis, podemos perceber que não é o primeiro caso de uma teofania com “aparentes seres humanos”, aquilo que se convencionou denominar de “*ʿiš teofania*”.¹⁶⁵

3. Como foi interpretada a mudança de nome de Jacó

Interessante, logo de início, notar que o relato da mudança de nome de Jacó não aparece tão proeminente nas fontes rabínicas clássicas como seria de se esperar. Talvez isso possa ser compreensível pelo fato desses escritos refletirem mais as preocupações dos rabinos em situar Israel, sua cultura e religião em uma época de dominação romana no Ocidente e no Oriente, juntamente com o domínio da Pérsia mais a leste.

A Mishná e a Toseftá dirigirão sua preocupação mais para a compreensão e consequências do ferimento que Jacó sofreu no tendão de sua coxa (cf. Gn 32,26.33). O que é compreensível, uma vez que essas obras reúnem tratados legais, voltados para dar suporte à prática cotidiana do judeu religioso.

Um fato, no entanto, chamou a atenção dos Sábios rabínicos, Jacó não foi o único na Bíblia a receber um novo nome; mas por que, depois que seu nome foi mudado para Israel, ele ainda era mencionado e tratado como Jacó?

É digno de nota que, após a nossa perícope (Gn 32,23-33), o nome “Jacó” ainda surge, somente no livro de Gênesis, 66 vezes! Enquanto o novo nome, “Israel”

¹⁶⁴ Aqui há um jogo de palavras assonantes: wayyēʾāḇēq (lutou), e ʾḇāq (pó) que foi jogada por terra (cf. FEDERICI, 1978, p. 640, n. 8).

¹⁶⁵ Cf. HAMORI, 2008, sendo que esse gênero é reconhecido, apenas, em duas passagens: Gn

atribuído a ele, surge 38 vezes em Gênesis. Porém, nessas 38 vezes, Israel nem sempre é empregado como nome da personagem individual, o Patriarca Jacó. Vejamos:

- a) Israel como nome atribuído ao indivíduo Jacó aparece 26 vezes;¹⁶⁶
- b) Israel como sendo representação de todo o povo, da nação aparece 12 vezes (seria coincidência este número? O mesmo número das Tribos de Israel);
- c) destas 12 vezes, em 3 vezes aparece isoladamente a palavra “Israel” representando o povo, a nação;¹⁶⁷
- d) como atributo, “Israel” aparece 9 vezes: “filhos de Israel” (bənê yiśrāʾēl),¹⁶⁸ “tribos de Israel” (šibṭê yiśrāʾēl),¹⁶⁹ “Pedra de Israel” (ʿēben yiśrāʾēl - em referência a Deus).¹⁷⁰

Interessante observar, também, uma outra característica: o uso em paralelo, no mesmo versículo de Jacó e Israel, sendo que:

- a) ambos os nomes se referem ao mesmo indivíduo: Gn 35,22; 46,2 (Jacó, inclusive, aparece duas vezes mencionado); 47,31; 48,2;
- b) há um paralelismo também entre “filhos de Jacó” e Israel (Gn 49,2), sendo “Israel” o indivíduo e a expressão com o nome de Jacó representativa do povo, ocorre, também, o inverso: “filhos de Israel” (= povo) em paralelo com Jacó indivíduo (Gn 46,5.8);
- c) um terceiro paralelismo que aparece é entre dois títulos atribuídos a Deus, usando os nomes Jacó e Israel: o “Poderoso de Jacó” (ʾāḇîr yaʿāqōḇ) // “Pedra de Israel” (ʿēben yiśrāʾēl) em Gn 49,24.

Portanto, há uma prevalência das atestações do uso individual em relação ao uso coletivo do nome Israel no livro de Gênesis (ao todo 29 referências somente ao Patriarca). O mesmo não acontece nos demais livros da BH, onde o nome é tomado em sentido representativo do povo, sendo que a expressão “filhos de Israel” torna-se

¹⁶⁶ Gn 35,10(2x).21.22(2x); 37,3.13; 43,6.8.11; 45,28; 46,1.2.29.30; 47,27.29.31; 48,2.8.10.11.14.21; 49,2; 50,2.

¹⁶⁷ Gn 34,7; 48,20; 49,7.

¹⁶⁸ Gn 36,31; 42,5; 45,21; 46,5.8; 50,25. Interessante observar o uso da expressão “filhos de Jacó” em Gn 49,2 (bənê yaʿāqōḇ), também com o mesmo sentido de “filhos de Israel”, ou seja, representando todo povo. Para aprofundar o estudo sobre o uso eponímico dessas expressões, pode-se recorrer ao exaustivo estudo de: BLOCK, 1984, p. 301-326.

¹⁶⁹ Gn 49,16.28.

¹⁷⁰ Gn 49,24.

muito comum. Somente para os restringirmos ao Pentateuco/Torá, essa expressão aparece em: Êxodo (123 vezes); Levítico (54 vezes); Números (171 vezes) e Deuteronômio (21 vezes). Sendo que, somente em Ex 6,14 e 32,13 encontramos Israel como nome individual do Patriarca. Em Lv não aparece nenhuma menção individual, a qual somente surgirá novamente em Nm 1,20 e 26,5 como sendo o pai de Rúben. Em Dt também não é empregado o nome próprio individualmente. Percorrendo toda a BH encontramos atestações de Israel (cf. ZOBEL, 2004, c. 50):

- a) com denominações divinas do tipo “Deus de Israel”, 241 vezes;
- b) na locução “filhos de Israel” aparece 637 vezes;
- c) indicando o povo de YHWH, 1006 vezes;
- d) denominando o Reino do Norte e sua população, 564 vezes e, finalmente,
- e) como o Patriarca individualmente considerado, somente 49 vezes, sendo, como já foi observado, 29 delas somente em Gênesis.

Uma última nota a esse respeito, é a curiosidade de encontramos em um mesmo versículo o seguinte fenômeno: “e *Elohîm* [Deus] disse a Israel, numa visão noturna: ‘Jacó! Jacó!’ E ele respondeu: ‘Eis-me aqui’” (Gn 46,2). Portanto, em único versículo o narrador denomina o Patriarca com o novo nome, Israel, enquanto Deus, que o havia renomeado antes, continua a chamá-lo pelo nome antigo Jacó! Essa ambivalência do nome Jacó/Israel faz com que a figura de Jacó, deste episódio de Gn 32,23-33 em diante, comece a ser unida expressamente àquela do povo como um todo. Desse modo, “o surgir de um novo dia após o combate noturno indica simbolicamente o surgir de uma nova existência para o Patriarca (cf. v. 32)” (GIUNTOLI, 2013, p. 195).

Rabi Simeon ben Yohai se manifesta na *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, fazendo um paralelo entre Abraão e Sara com Jacó. Para ele, os nomes Abrão e Sarai haviam sido removidos ou abandonados, enquanto seus novos nomes de Abraão e Sara foram estabelecidos ou suportados. No caso de Jacó, entretanto, citando Gênesis 32,29: “E ele disse: Seu nome não será mais chamado Jacó”, Rabi Simeon observa: “o primeiro nome tolerado em seu caso, enquanto o segundo foi adicionado a ele” (LAUTERBACH, 2004, Tratado Pisha 16, linhas 79-81). Nenhum comentário ou explicação adicional é oferecido. Essa afirmação é ambígua. Qual é, na realidade, o “primeiro” nome e em quais circunstâncias. Falta ao comentário mais esclarecimentos. Pode ser que Rabi

Simeon quisesse dizer que enquanto nos casos de Abraão e Sara os primeiros nomes Abrão e Sarai desapareceram completamente do uso, no caso de Jacó o primeiro nome continuou sendo usado e havia um outro, “Israel”, adicionado a aquele. *Bereshit Rabbah* vai nessa linha. Em um debate entre vários Sábios, encontramos as seguintes afirmações:

Bar Kappara disse: Quem quer que chame Abraão de “Abrão”, viola um comando positivo. R. Levi disse: Um comando positivo e um negativo: O teu nome não será mais chamado Abrão (Gn 17,5) - isso é um comando negativo; Mas teu nome será chamado Abraão (ib.) - que é um comando positivo. Mas certamente os homens da Grande Assembleia chamaram-lhe Abrão, pois está escrito: Tu és o Senhor Deus, quem escolheu Abrão (Ne 9,17)? Lá é diferente, como significa que enquanto ele ainda era Abrão Tu o escolheste. Então, por analogia, alguém que chama Sara de “Sarai” infringe um comando positivo? Não, porque somente ele [Abraão] foi encarregado de respeitá-la. Novamente, por analogia, se alguém chama Israel de “Jacó”, alguém infringe um comando positivo? [Não, pois] foi ensinado: Não se pretendia que o nome de Jacó deveria desaparecer, mas que “Israel” deveria ser seu nome principal e “Jacó” um nome secundário. R. Zechariah interpretou em similar modo, no nome de R. Aha: “Teu nome é Jacó, Mas Israel será [também] o teu nome” (Gn 35,10): Jacó seria o nome [raiz] principal, Israel foi adicionado a ele: PORQUE TU LUTASTE COM ELOHIM E COM HOMENS E PREVALECESTE (32,29): tu lutaste com os seres celestiais e os conquistaste, e com os mortais, e os conquistaste. Com seres celestiais alude ao anjo. R. Elama b. Elanina disse: Era o anjo guardião de Esaú (MIDRASH RABBAH, 1939, *Bereshit Rabbah* 78:3).

Portanto, ao querer justificar o não uso frequente do nome “Israel” após a mudança ocorrida em Gn 32,29, esses rabinos buscam conciliar a mudança de nome, no caso de Jacó, em contraste com a de Abraão. Não é uma solução final, pois a questão fica em aberto, sujeita a pelo menos uma dupla interpretação. Na primeira, Israel deveria ser visto como o nome fundamental e essencial de Jacó, um nome como daqueles grandes anjos Miguel, Gabriel, Rafael e Uriel, sendo Jacó o seu nome secundário, suplementar. Na segunda interpretação, podemos ver Jacó como um nome que expressa a essência do Patriarca e do povo, sendo Israel um nome adicional conferido pelo ser divino após a luta. A maioria das opiniões rabínicas parece inclinar-se para a primeira interpretação, e apresenta-nos o Patriarca com um caráter essencial

não diferente daquele dos anjos mais elevados. Aliás, um estudioso contemporâneo, também observou isso, ao afirmar que: “assim, ‘Israel’ não substitui, de fato, o seu nome, mas torna-se um *sinônimo* para ele – uma prática refletida no paralelismo da poesia bíblica, onde ‘Jacó’ é sempre usado na primeira metade da linha e ‘Israel’, a variação poética, na segunda metade. (ALTER, 1996, p. 182).

Alguns rabinos alegam que isso seja algo normal, como é o caso do dia do Messias em que não mais será necessário mencionar o êxodo do Egito quando se recitar o *Shemá*. Tal opinião rabínica fundamentava-se na profecia de Jeremias 3,7-8: “Por isso, eis que dias virão – oráculo de YHWH – em que não dirão mais: ‘Vive YHWH, que fez subir os filhos de Israel do Egito’, mas ‘Vive YHWH, que fez subir e retornar a raça da casa de Israel da terra do Norte e de todas as terras para onde os tinha dispersado, para que habitem em seu território’”. Os Sábios insistirão que esta profecia não quer dizer que o Egito será “extirpado”, ou seja, omitido da recitação do *Shemá*, a menção ao êxodo será adicionada à referência aos reinos estrangeiros, de tal forma que esta última se torna a raiz ou a essência da oração, e o êxodo um acréscimo, um anexo. Assim, “resolução do debate reside na aceitação de que, assim como o Êxodo do Egito será mencionado nos últimos dias como uma ‘adição’ acrescentada à menção do último grande ato redentor, assim o nome adicional do Patriarca (que jamais o é!) ainda será falado” (HAYWARD, 2005, p. 14).

No entanto, somos levados de volta a *Bereshit Rabbah*, pois um dos Sábios que tomam parte no debate, volta a destacar o nome Jacó como o principal e essencial para o Patriarca. Em *Bereshit Rabbah* 77:1 se lê:

E JACÓ FOI DEIXADO SOZINHO etc. (Gn 32,25). Está escrito: Não há semelhante a Deus, ó Jeshurum (Dt 33,26). R. Berekiah interpretou-o em nome de R. Judah b. R. Simon: Não há ninguém como Deus; Mas quem é como Deus? Jeshurun, que significa o mais nobre e melhor dentre vós. Você verá que o Santo, abençoado seja Ele, antecipou neste mundo através da ação do justo tudo o que Ele fará na outra vida. Assim, Deus ressuscitará os mortos, e Elias ressuscitará os mortos; Deus reteve a chuva, e Elias reteve a chuva; Deus abençoará o pequeno [em quantidade], e Elias abençoou o pequeno [em quantidade]. Deus ressuscita os mortos e Eliseu ressuscita os mortos; Deus lembrou-se de mulheres sem filhos, e Eliseu lembrou-se de mulheres sem filhos. Deus abençoou o pequeno e Eliseu abençoou o pequeno; Deus adotou o amargo e Eliseu adotou o amargo; Deus adotou o amargo por meio do

amargo, e Eliseu adoçou o amargo por meio do amargo. R. Berekiah interpretou em nome de R. Simon: Não há ninguém como Deus; Mas quem é como Deus? Jeshurun, que significa Israel, o Patriarca. Assim como está escrito de Deus, *E só o Senhor será exaltado* (Is 2,11.17), Assim de Jacó também: E JACÓ FOI DEIXADO SOZINHO (MIDRASH RABBAH, 1939).

O paralelo entre Dt 33,26, onde surge o misterioso nome *Jeshurun*, e a mudança de nome de Jacó, não se encontra em nenhuma outra parte do *Midrash Rabbah*. E o texto hebraico de Dt 33,26a (ʔên kāʔēl yəšurûn) suporta até três possibilidades de tradução:¹⁷¹

- a) A primeira: “Não há ninguém como Deus, ó Jeshurun”, exclamação dirigida a Israel a partir desse raro título.¹⁷²
- b) Outra possibilidade: “Não há ninguém como o Deus de Jeshurun”. Uma afirmação da importância e poder incomparáveis do Deus de Israel em relação aos deuses de outros povos. Expressão, aliás, muito comum na BH, basta citar Ex 15,11; Is 40,18.25; 46,5.
- c) Finalmente, esse texto hebraico aceita outra tradução em forma de pergunta e resposta: “Há alguém como Deus? [Sim!] Jeshurun”. Como pode-se constatar pela leitura da passagem de *Bereshit Rabbah* citada acima, é justamente esta terceira possibilidade que é assumida pelo Sábio Simon.

O título *Jeshurun* é compreendido à luz da palavra hebraica יָשָׁר, que pode significar “ereto”, “perfeitamente erguido”, para sugerir que alguém que possa ser “como Deus”, é a mais nobre e distinta pessoa em Israel. Assim, o nome *Jeshurun* que equivale nessa interpretação rabínica a Israel, é o maior título honorífico a ser concedido a uma pessoa. Esse título, *Jeshurun*, ao que parece, “está impregnado do mundo que virá quando nada, exceto todas as forças opostas, estará no caminho da soberania de Deus” (HAYWARD, 2005, p. 254). Esse proêmio que trata, em *Bereshit Rabbah* 77:1, da história de Jacó destaca a nobreza do povo de Israel, bem como, o privilégio concedido às melhores pessoas deste povo (no texto destacam-se os profetas Elias e Eliseu) de serem capacitadas pelo Criador para realizar ações que ele mesmo é capaz de fazer em circunstâncias normais. VON RAD (cf. 1977, p. 396) vai nessa mesma

¹⁷¹ Cf. HAYWARD, 2005, p. 252-253.

¹⁷² Retornaremos a esse título, *Jeshurun*, no próximo item deste capítulo.

linha, vendo nesse nome novo e honroso uma maneira de Deus reconhecer e admitir Jacó diante de si mesmo.

A expressão “foi deixado sozinho” que abre e fecha o texto midráshico, expressando a condição de Jacó antes da luta da qual ele emergirá como Israel, é interpretada pelos rabinos como sendo indicação da singularidade da personagem Jacó: assim como Deus é “sozinho”, do mesmo modo, Israel é sozinho. Israel é uma nação singular, segundo o Talmude, pois é a única a seguir o ensinamento bíblico de 1Cr 17,21: “Qual nação é como teu povo Israel, uma nação única [ʿeḥād]¹⁷³ sobre a terra?”. Desse modo, a unidade de Deus e a singularidade de Israel são vistas como duas faces da mesma moeda. Vejamos no tratado talmúdico *Berachot* 6a:

R. Nahman b. Isaac disse a R. Hiyya b. Abin: O que está escrito no tefilin do Senhor do Universo? E ele respondeu-lhe: *E quem é como o teu povo Israel, uma nação única na terra* [1Cr 17,21]. Então, o Santo, bendito seja, canta os louvores de Israel? Sim, porque está escrito: *Hoje, tu fizeste o Senhor declarar... E o Senhor te declarou hoje* [Dt 26,17.18]. O Santo, bendito seja, disse a Israel: Tu me fizeste uma entidade única¹⁷⁴ no mundo, e eu farei de ti uma entidade única no mundo. “Tu me fizeste uma entidade única no mundo”, como se diz: *Ouça, Israel, o Senhor nosso Deus, o Senhor é um* [Dt 6,4]. E eu farei de você uma entidade única no mundo, **como se diz**: *E quem é como o teu povo Israel, uma nação única na terra* [1Cr 17,21]. R. Aha b. Raba disse para R. Ashi: Isso representa um caso, e quanto aos outros casos? Ele respondeu-lhe: [Eles contêm os seguintes versículos]: *Pois que grande nação há etc.; E que grande nação há, etc.* Dt 4,7.8], *Feliz és tu, ó Israel* [Dt 33,29], etc., *Ou Deus intentou* [Dt 4,34], etc., *e te elevar acima de todas as nações* [Dt 26,19]. Se assim, haveria muitos casos? Por isso [você deve dizer]: *Pois que grande nação há, e E que grande nação há, que são semelhantes, são um caso; Feliz és tu, ó Israel, Quem é como o teu povo, em um caso; Ou Deus intentou, em um caso; E para te exaltar, em um caso* (EPISTEIN, 2009).

A partir desses textos, percebemos que, na mentalidade desses rabinos, a concessão do nome Israel tem a ver com a relação entre Deus e o mundo que ele criou; e que o aparecimento de Israel, o Patriarca como alguém que, como Deus, está “só”, não pode ser separado da proclamação judaica da unidade e singularidade de Deus

¹⁷³ Importante observar, que essa expressão é retomada no tratado *Sukkat* 55b do Talmude Babilônico, bem como, no Targum Pseudo-Jonathan de Números 29,6.

¹⁷⁴ JASTROW, 2006, p. 449, traduz a palavra ḥăṭīḇāh como “objeto de amor”, assim, a frase ficaria: “o único objeto de seu amor”.

em um mundo agora hostil, mas destinado a ser submetido à sua “retidão”, literalmente, “verticalidade”.

Rashi nos oferece uma interessante justificativa para a mudança do nome de Jacó, segundo ele:

Não será mais dito que as bênçãos vieram a ti com astúcia e engano, senão com autoridade e clareza. E finalmente o Divino, Abençoado seja Ele, se revelará a ti em Bet-El e mudará teu nome, e ali Ele te abençoará e eu estarei ali, e confirmarei a ti sobre elas [as bênçãos]. E é isto que está escrito (Oseias 12): “e dominou o anjo, prevaleceu, chorou e lhe suplicou”, o anjo chorou e suplicou-lhe. E o que suplicou-lhe [o anjo]? “Em Bet-El nos encontrará [D’us], e ali falará conosco. Espera por mim até que fale conosco ali”. Mas Jacob não queria, e contra a sua vontade [o anjo] admitiu-lhe sobre elas [as bênçãos]. E este é [o significado de]: “E abençoou-o ali”, porque [o anjo] lhe estava suplicando que esperasse por ele, e não quis... Não temos um nome determinado, mudam nossos nomes, tudo conforme a ordem do serviço ordenado, ao qual nós somos enviados (BÍBLIA COM COMENTÁRIOS DE RASHI, 1993, p. 159-160).

Como a personagem Jacó é representada na BH como sendo uma pessoa habituada a empregar artifícios e artimanhas para obter o que deseja, tais como: a usurpação da primogenitura (cf. Gn 27,1-29), o modo como ele enriqueceu-se (cf. Gn 30,32-43), a fuga às escondidas da propriedade do sogro (cf. Gn 31) e, finalmente, o envio de presentes ao seu irmão rival, Esaú, a fim de amolecer seu coração e aplacar um pouco a sua aversão para com ele (cf. Gn 32,14b-22), Rashi destaca em seu comentário que, desta vez, a bênção de Jacó é legítima, é clara, é merecida. E como Jacó, a partir de agora, é destinado a ser um dos patriarcas, um dos Pais da nação, então o novo nome revela essa nova investidura, essa nova missão em sua vida. O anjo, na visão de Rashi, assim como naquela da maioria dos Sábios, é um mensageiro que antecipa o encontro pessoal com Deus em Gn 35,1-15.¹⁷⁵ Aliás, essa bênção, na narrativa de Gn 32,23-33, é transmitida assumindo a “forma de um novo nome

¹⁷⁵ “Em Bet-El nos encontrará [D’us], e ali falará conosco. Espera por mim até que fale conosco ali”; como consta do comentário de Rashi citado acima.

conferido a Jacó em memória dessa luta de coroação de sua vida” (SKINNER, 1994, p. 409).¹⁷⁶

Comentaristas modernos veem em Gn 32,28-29, uma pergunta retórica que dá oportunidade para que “Jacó” e “Israel” sejam contrapostos, trazendo assim à mente a conotação contrastante dos nomes. Uma vez que os nomes próprios na BH estão inextricavelmente entrelaçados com personalidade e destino, como vimos no segundo capítulo deste estudo, “a mudança aqui significa uma purgação final dos traços de caráter desagradável com que *yaʿāqōb* veio a ser associado” (SARNA, 1989, p. 227).

4. O que significa Israel

O nome **יִשְׂרָאֵל** aparece na antiguidade em sete lugares:

- a) em um tablete em Ugarit do final do séc. XIII AEC;
- b) um relevo topográfico foi encontrado em uma laje de granito cinza medindo 46 cm de altura e 39,5 cm de largura, o qual deveria fazer parte do pedestal de uma estátua egípcia. A inscrição é em hieróglifo. A datação proposta seria para a época da 19ª Dinastia egípcia, possivelmente, durante o reinado de Ramsés II (1290-1224 AEC) (cf. GÖRG, 2001). A placa de número 21.687, em seu estado atual de preservação, contém três anéis de nomes sobrepostos de prisioneiros asiáticos ocidentais. Ela se encontra nos Museus Nacionais em Berlim, Alemanha.
- c) na estela do faraó Merneptá, início do séc. XIII AEC;
- d) na inscrição de Salmanassar III, cerca de 853 AEC;
- e) na inscrição da estela de Mesha/Mesa, cerca de 840 AEC
- f) na inscrição da estela de Tell Dan, séc. VIII AEC e
- g) na própria Bíblia Hebraica.

Há, no entanto, alguns aspectos que dificultam concluir se as palavras referidas a Israel o são de fato. No tablete ugarítico a soletração parece ser **יִשְׂרָאֵל**; na estela de Mesha a letra **𐤌** pode ser lida tanto como *s* ou *š*, uma vez que não há marca fonológica.

¹⁷⁶ DANELL, 1946, p. 19, também afirma que o “nome Israel é uma recordação da batalha com o Deus do país quando ele conseguiu seu objetivo”, ou seja, a bênção e a herança de seus antepassados: Abraão e Isaac.

Das inscrições que constam das estelas de Merneptá e Salmanassar III, é impossível chegar a uma inequívoca decisão uma vez que o caractere que denota a letra em questão sustenta ambas pronúncias (cf. MARGALITH, 1990, p. 226).

Na placa em granito cinza número 21.687, possivelmente do séc. XIII AEC, três nomes podem ser discernidos: *i-š-q-l-n* (Ascalon), *k-y-n-ʿ ʔ -nw* (Canaã), *i-[?]-š ʔ-i-r* (está preservado parcialmente). Na verdade, a borda direita dos hieróglifos que representam esta última palavra está tão desgastada que os restos só podem ser detectados com dificuldade. GÖRG (2001, p. 21-27) interpretou o traço horizontal superior como o bico de um abutre ( ) , portanto o “alef” egípcio, representado pelo sinal ʔ. Na reconstrução dessa palavra, VAN DER VEEN; THEIS; GÖRG (2010, p. 16-17) defendem a possibilidade de ler-se este terceiro nome da placa 21.687 como sendo: *i-ʔ-š ʔ-i-r* ( ). GÖRG (2001, p. 21-27) sugeriu a leitura do marcador de vogal ʔ em (*š ʔ*) como *r* (resultando em *šr*), baseado em vários exemplos existentes em outras inscrições (cf. VAN DER VEEN; THEIS; GÖRG, 2010, p. 17-18). Aceitando-se essa proposta, o terceiro nome da placa egípcia que se encontra em Berlim, pode ser lido como: *ʔ-šr-i-r* = *ʔ-šr-il* ou *Yʔ-šr-il* um nome que, sem dúvida, parece-se com o nome bíblico “Israel” (hebraico: *yśrʔl*). GÖRG (2001) sugere que a inicial *i* + *ʔ* pode ler-se como *ʔi/ ʔe* ou *ya*, portanto, seja como a letra inicial em “Israel” seja quando derivado de *yašar*, em *Yašarel* (nome original de Israel?). Essa leitura é suportada em SCHNEIDER, 1992, p. 364-365). Assim sendo, VAN DER VEEN; THEIS; GÖRG (2010, p. 20), veem dois argumentos principais a favor da tese deles:

Em primeiro lugar, uma vez que existe evidência linguística de que o nome original “Israel” poderia ter sido escrito com *š* (por exemplo, com base no verbo *yšr*), o uso egípcio de *š* (em vez de *ś* como na Estela de Israel de Merneptá) não exclui a possibilidade que o nome fosse escrito originalmente com *ś* no semítico ocidental. Em segundo lugar, e mais significativamente, a proximidade geográfica de *ʔ-šr-il*/*Yʔ-šr-il* a Ascalon e Canaã torna a identificação com Israel provável. Nenhum local conhecido (especialmente tão perto dessas duas entidades geográficas familiares) tem um nome tão remanescente do nome bíblico “Israel”.

O tablete cuneiforme de Ugarit contém uma lista com os nomes dos guerreiros dos carros de combate de seu exército, por isso, provavelmente trata-se de um nome de pessoa (cf. WAGNER, 2012): *y-š-r-ʾi-l*. Porém, esse nome não tem necessariamente ligação com o Israel da BH (cf. DAVIES, 1992, p. 57-58).

A inscrição monolítica de Salmanassar III foi encontrada em Kurkh na Turquia (custodiada atualmente no Museu Britânico, em Londres) e descreve a campanha do rei assírio em seu sexto ano do reinado (853 AEC). A inscrição relata a batalha contra uma coalização de cidades-estados da região setentrional da Síria, em Qarqar, cidade às margens do rio Orontes, na Síria. Há uma lista de onze reis (apesar de referir-se a doze) com os detalhes das tropas enviadas para enfrentar o rei assírio, na tentativa de impedir seu avanço e controle das vias de transporte daquela região. Entre esses reis, é mencionado Acab (governou de 874-853 AEC): “2000 carros e 10.000 homens à pé de Acab de Israel” (WAGNER, 2012). É provável que “Israel” deva ser entendido como uma indicação da área. “Israel” aqui, portanto, é uma dimensão política e territorial, que é o reino do norte no século IX AEC.

A estela de Mesha/Mesa em basalto negro, medindo 1 metro e 10 centímetros de altura e 60 a 68 centímetros de espessura, oferece em 34 linhas, que puderam ser recuperadas, um documento que é considerado o mais antigo em língua moabita. Nessa estela a palavra “Israel” aparece como sendo o domínio da dinastia de Omri. Nas linhas 4-7 se lê: “Omri era o rei de Israel, e ele oprimiu Moab por um longo tempo, porque Kemosh estava zangado com a sua terra. E foi sucedido por seu filho. E ele disse, vou afligir Moab. Em meus dias, ele disse [por isso], mas eu triunfei sobre ele e sua casa. E Israel pereceu para sempre” (WAGNER, 2012, tradução nossa). Claramente, trata-se de uma referência ao Reino do Norte, Israel e não a um indivíduo em específico.

Em 1993-1994, durante escavações em Tel Dan (árabe: Tel el-Qadi, *monte do juiz*), no norte de Israel, encontrou-se três fragmentos de uma estela em basalto (atualmente sob os cuidados do Museu de Israel, em Jerusalém) que foram reutilizados na construção de um muro. Devido a isso, apesar de se encaixarem, os três fragmentos apresentam lacunas no texto. O início e o final estão faltando, p. ex., e a versão reconstruída possui diferentes comprimentos de linha. O texto é em aramaico antigo e

não faz referência a quem mandou redigi-lo, há uma hipótese de ter sido o rei sírio Hazael, de Damasco (cf. WAGNER, 2012). Trata-se de um relato sobre as vitórias obtidas contra o Reino do Norte, Israel e a “casa de Davi”, referência ao Reino do Sul. O texto começa com a menção de um pacto entre Israel e Damasco, o rei Jorão de Israel (governou de 852-841 AEC) após a morte de Barhadad II (= Ben-Hadad: 845-842 AEC), rompeu esse acordo ao invadir territórios arameus (cf. 2Rs 8,7.15.28). Hazael (842-805 AEC), provável usurpador do trono de Damasco, conseguiu derrotar Israel e recuperar os territórios perdidos (cf. 2Rs 8,28). No texto se diz que o monarca arameu matou Jorão de Israel e Ocozias (Acázias) de Judá: “[Eu matei Jo]rão filho de [Acab] rei de Israel, e eu matei [Acáz]ias, filho de [Jeorão re]i da Casa de Davi” (linhas 7b-9a: WAGNER, 2012, tradução nossa). No entanto, na BH em 2Rs 9,14-27 consta que foi Jeú quem matou tanto Jorão (rei de Israel) quanto Ocozias (rei de Judá). O que nos interessa aqui é constatar que o governante do Reino do Norte é identificado na inscrição de Tel Dan com sendo “rei de Israel” (linhas 3, 8 e 12). Somente a título ilustrativo, registre-se aqui as várias divergências a respeito da possível expressão “casa de Davi” (detalhes do debate, cf.: ESTELA DE TEL DAN, 2016).

Dedicamo-nos, agora, à primeira menção extrabíblica de uma entidade denominada “Israel”. Paradoxalmente, essa menção anuncia a destruição de Israel onde ela deveria aparecer. Essa menção é feita pela estela do faraó Merneptá, que pode ser datada entre 1210 e 1205 AEC. Essa estela, atualmente exposta no Museu do Cairo (Egito), é feita em granito, medindo 3,18 metros de altura por 1,61 metro de largura e 31 centímetros de espessura relata as vitórias do governante do Egito por ocasião de uma campanha militar no Levante:¹⁷⁷

Uma grande alegria é advinda ao Egito e o júbilo sobe para todas as cidades da terra bem-amada. Elas falam das vitórias alcançadas por Merneptá contra o Tjehenu...¹⁷⁸
Os chefes tombam dizendo: Paz (*š-l-m*)! Nem um só levanta a cabeça entre os Nove Arcos.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Em: PETRIE, William M. Flinders, *Six temples at Thebes*, London: [s.n.], 1897, plate 14, há uma imagem de espelho das 28 linhas principais da inscrição nela registrada *apud* MERNEPTAH STELE, 2016. A menção a Israel aparece na linha 27 da inscrição.

¹⁷⁸ Seriam os “libianos”: povos ocidentais e meridionais contíguos ao vale do rio Nilo (cf. RÖMER, 2016, p. 77, n. 7).

¹⁷⁹ Termo empregado para representar os inimigos tradicionais do Egito (cf. RÖMER, 2016, p. 78, n. 8).

Vencida está a terra dos Tjehenu. O Hatti¹⁸⁰ está pacífico.
 Canaã está despojado de tudo o que tinha de mau.
 Ascalon é conduzido. Gazer está preso.
 Jenoam¹⁸¹ se torna como se nunca tivesse existido.
Israel está destruído, nem mesmo a sua semente existe.
 A Síria (Hourrou) tornou-se uma viúva para o Egito.
 Todas as terras estão unidas; elas estão em paz.
 (Cada um dos) que vagavam estão agora ligados pelo rei do Alto e Baixo Egito, Baenrê, o filho de Rê, Merneptá, dotado de vida, como Rê, cada dia (RÖMER, 2016, p. 77-78, grifo nosso)¹⁸².

O nome de Israel é escrito como etnônimo, ele é determinado por um homem e uma mulher, assim como por três traços verticais indicando o plural. Algo interessante, é o fato da inscrição dizer sobre Israel que “nem mesmo a sua semente existe”. Essa expressão é dúbia, podendo indicar que os campos de trigo (“semente”) que sustentam o povo já não existem mais, destruídos que foram pelo exército do faraó; ou, então, “pode igualmente evocar a prática egípcia de cortar o pênis dos inimigos mortos” (RÖMER, 2016, p. 79). Se o escriba quisesse, ele poderia ter especificado melhor incluindo nos hieróglifos grãos de trigo ou um falo, como ele não o fez pode ser uma indicação de ambos significados. Provavelmente, o Israel mencionado na estela egípcia seria uma coalização de clãs ou de tribos. A sua localização, segundo a mesma estela, seria entre Ascalon, Gazer, que designariam as extremidades sul e Jenoam (Janoam) que indicaria a extremidade norte, assim, “pode-se imaginar esse Israel na região montanhosa de Efraim, isto é, a região em que Saul vai fundar seu ‘reino’” (RÖMER, 2016, p. 79).

A etimologia da palavra “Israel”, até o momento, ainda é objeto de debates, controvérsias e teorias as mais diversas. Tentaremos apresentar aqui um quadro resumido a fim de termos uma ideia panorâmica.

Começando pela própria etimologia fornecida pelo texto hebraico, lemos: “*porque lutaste com Deus e com homens e prevaleceste*” (tradução da maior parte das versões modernas). Neste caso, o verbo raro šārîṭā (qal, perfeito, segunda pessoa

¹⁸⁰ Seriam os hititas na Anatólia (cf. RÖMER, 2016, p. 78, n. 9).

¹⁸¹ A identificação desse local é incerta, podendo ser uma região na Palestina do Norte ou na Transjordânia (cf. RÖMER, 2016, p. 78, n. 10).

¹⁸² Römer reconhece-se devedor para a tradução, no caso em francês, do texto em hieróglifos a: LALOUETTE, Claire. *L'Empire des Ramsés*. Paris: Flammarion, 2000 [1985], p. 267.

masculina singular) da raiz שרה assume o sentido de “lutar”, “litigar”, “disputar”. Esse verbo ocorre novamente em Os 12,4 na forma qal (perfeito) da terceira pessoa masculina singular (śārā^h). Enquanto a identificação o verbo woyyāsar (Os 12,5) é discutível, podendo ser da mesma raiz שרה como, também, da raiz שור, em um de seus significados (cf. CLINES, 1993-2011, v. VIII, p. 119, 190), ambas com sentido de lutar, litigar, combater.

No entanto, a primeira parte do nome ישׂרָאֵל é objeto de várias interpretações, vejamos:

- a) שרה: lutar. No entanto, o sentido primeiro para o nome, não seria “lutou com Deus [El]”, “combateu com Deus [El]”, mas “Que El combata”, uma vez que nos nomes teofóricos a tendência é o nome da divindade encontrar-se na posição de sujeito.¹⁸³ Essa raiz, como já dissemos, é rara, surge apenas duas vezes na BH (Gn 32,29 e Os 12,4.5[?]). Em outras línguas semíticas, somente em Ebla aparece um nome com possibilidade de ter proximidade, trata-se de *iš-ra-il*, com o possível sentido de “combater” (cf. RÖMER, 2016, p. 76).¹⁸⁴ Flávio Josefo em *Antiguidades Judaicas* (1:333) assume essa explicação para a raiz quando escreve sobre Israel/Jacó: τὸν ἀντιστάτην ἀγγέλῳ θεοῦ (enfrentou/levantou-se [contra] o anjo de Deus).
- b) שרה: perseverar, persistir, portanto *El* persiste/persevera (cf. DRIVER, 1899, p. 530a). ROSS (1985, p. 346) e CLINES (1993-2011, v. VIII, p. 190) apontam outro significado para esse verbo raro na BH que seria: contender, competir, argumentar, rivalizar (inglês: *to contend*). ROSS chega mesmo a levantar a hipótese de que as versões gregas e latinas tenham confundido os verbos שרה (contender, competir) e שרר (governar, ser forte, dominar). Veja abaixo. Essa raiz está presente, com muita

¹⁸³ O primeiro a observar esse fenômeno foi: NESTLE, Eberhard. *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung: ein Versuch*. Haarlem: F. Bohn, 1876 *apud* MARGALITH, 1990, p. 234, n. 52.

¹⁸⁴ Essa interpretação fundamenta-se em: GORG, Manfred. *Israel in Hieroglyphen. Biblische Notizen - Beiträge zur exegetischen Diskussion*, München: Institut für Biblische Exegese, Altes Testament, Heft 106, p. 21-27, 2001; e VAN DER VEEN; THEIS; GÖRG, 2010, p. 19, 24, n. 66.

probabilidade, no nome próprio Saraías (*śērāyā^h*),¹⁸⁵ que poderia ser interpretado como “Guerreiro/Príncipe de YHWH”, “YHWH governa/rege” e assim por diante.

- c) שָׁרָה: brilhar, resplandecer, daí ler-se o nome como: *El* resplende/bilha. Essa leitura é amparada na possibilidade de uma equivalência com a palavra árabe *šariya* (cf. BAUER, 1933, p. 83). Em hebraico esse sentido é transmitido com a raiz *ngh*. Em acádio encontramos um termo com uma raiz semelhante, mas não igual: *šarāru* (iluminar, acender).¹⁸⁶
- d) שָׁרָר: governar, reinar, dominar, impor-se como senhor, ser forte (cf. Nm 16,13; Is 32,1). Redundando, então, em: “Que *El* governe”, “Que *El* reine”. A BH atesta outros nomes próprios com essa raiz, como p. ex.: *Śērāyāh* ou na forma longa, *Śērāyāhû* (YHWH reina), nome de um sacerdote em 2Rs 25,18 (BJ: *Saraías*) e de um funcionário do rei Sedecias em Jr 36,26. Oseias 12,5a (*woyyāśar ʿel-malʾāk wayyūkāl*), que geralmente é traduzido como: “Lutou contra um anjo e o venceu”, traz provavelmente esse verbo. RÖMER (2016) e outros estudiosos veem aqui uma revisão dogmática massorética ao introduzir a palavra “anjos” ao invés de Deus (YHWH ou El, Elohim). Pois, “os massoretas queriam evitar uma proximidade muito grande entre Jacó e Deus e, por consequência, inseriram a palavra *malʾāk* (‘anjo’), transformando, assim, o termo *ʿel* que, na origem, significava o deus El, por uma mudança de vocalização, em uma preposição *ʿel* (‘para, em direção a’)” (RÖMER, 2016, p. 77). O texto de Os 12,5 poderia, então, ser refeito do seguinte modo: “El se impôs e o levou (*woyyāśar ʿel wayyūkāl*)” (RÖMER, 2016, p. 77). O verbo vem do sentido denominativo “governar”, originado de שָׁר (ugarítico *šr* – cf. SAUER, 1966, p. 240)¹⁸⁷, “príncipe, governante”. Tal

¹⁸⁵ Esse nome está presente na BH em: 2Sm 8,17; 2Rs 25,18.23; 1Cr 4,13.14.35; 6,14 (2x); Esd 2,2; 7,1; Ne 10,2; 11,11; 12,1.12; Jr 36,26; 40,8; 51,59 (2x).61; 52,24.

¹⁸⁶ Cf. FOWLER, 1988, p. 244.

¹⁸⁷ Em ugarítico essa raiz talvez poderia ser ainda: *šrr*, com o sentido de “soltar”, “soltar-se”, “livrar”, cuja raiz corresponderia ao hebraico *yšc*, com o significado de “libertar”, “salvar” (cf. FOWLER, 1988, p. 289).

raiz pode ter relação também com o substantivo emarita *šarru*,¹⁸⁸ que significa governantes, funcionários da administração (cf. TAWIL, 2009, p. 380). Nessa perspectiva de interpretação, a *Septuaginta* (LXX) lê: ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός (“porque tu foste forte com Deus e, com os homens, poderoso”, cf. LA BIBLIE D’ALEXANDRIE. LA GENÈSE, 1986, p. 242-244). Essa tradução da versão grega é resultado de uma visão mais ampla que possuem da personagem Jacó. De alguma maneira, já prefigurando a história de seus descendentes em sua libertação da servidão no Egito e sua obtenção da Terra Prometida. A *Vulgata*, versão latina de Jerônimo, também segue essa interpretação: “*quoniam si contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevaleris*” (trad. nossa: *porque se contra Deus foste forte, quanto mais prevaleceste contra os homens*). Interessante observar que uma outra explicação etimológica por parte da BH aproxima-se dessa de Gn 32,29. Estamos nos referindo a Jz 6,32 (wayyiqrāʾ-lô ḥayyôm-hahûʾ yərubbáʿal lēʾmôr **yāreb** bô habbáʿal kî nāṭaṣ ʾeṭ-mizbəḥô, tradução nossa: Chamou-lhe, naquele dia, Jerubaal, dizendo: “Que Baal contenda contra ele porque destruiu o seu altar”). No entanto, temos aqui a raiz verbal ריב (cf. CLINES, 1993-2011, v. VII, p. 478; KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, v. 2, p. 1224) e não a raiz רבב.¹⁸⁹

- e) יֵשֶׁר: curar (os enfermos), portanto: “*El [Deus] cura*”. Nas línguas semíticas, incluindo o hebraico e o aramaico, o termo não é encontrado, mas somente em árabe (raiz *nasara/wasara*¹⁹⁰ = reviver, reanimar) e etíope (*saraya* = curar)

¹⁸⁸ Emarita é o nome que se dá à língua da Emar antiga, atual Meskene Qadine (Síria), onde foram encontrados cerca de 1.200 fragmentos de textos legais, clericais, religiosos, literários e lexicais. A maioria desses textos encontrados foram escritos em acádio, porém há vários redigidos na língua local de Emar, denominada “emarita”. Eles são datados, *grosso modo*, do período entre os séculos XIX a XII AEC (Era do Bronze Tardio na Síria). Geralmente, essa língua é classificada como semítica noroeste (cf. VITA, 2015, p. 377).

¹⁸⁹ EISSFELDT (1968, p. 76, n. 2) afirma que a raiz por detrás do verbo *yāreb* seja רבב que significa “ser grande”, “engrandecer”. Segundo ele, o que torna semelhantes essas duas explicações etimológicas (Israel e Jerubaal) é o fato dos verbos que constituem esses dois nomes (segundo Eissfeldt: שָׁרָה para Israel e רבב para Jerubaal) originalmente terem um significado diferente daquele de lutar, combater e contender que acaba surgindo na explicação do texto bíblico.

¹⁹⁰ Essa diferença de raízes, Albright explica, na passagem citada, devido a uma contaminação morfológica das raízes de I-*waw* e I-*nun*, que ocorria muito na antiguidade.

com esse sentido (cf. ALBRIGHT, 1927, p. 154-158). Mas é uma proposta que não é levada muito em consideração como explicação etimológica.

- f) ישר: ser direito (de pé), ser correto, ser justo.¹⁹¹ Em ugarítico a raiz *yšr* é traduzida como “retidão, legalidade” (cf. OLMO LETE; SANMARTÍN, 2004, p. 989). Em acádio, com essa raiz, encontramos o verbo *ešēru*, com o sentido de endireitar, prosperar, estar em um modo correto e o adjetivo *išru*, que significa “justo”, “direito”, “correto” (cf. TAWIL, 2009, p. 151-152). De onde se pode traduzir o nome Israel como: “El [Deus] é justo”, “El é correto” (cf. JACOB, 1955, p. 155). Essa raiz é reencontrada em textos da BH: Dt 32,15; 33,5.26 como *Yəšurûn* (um nome poético para Israel).¹⁹² Em Mq 2,7 aparece como um adjetivo *yāšār* (retidão). Isaías 44,2, *Yəšurûn* novamente aparece, formando um paralelismo literário próprio da poesia hebraica: *ʿal-tîrā ʿabdi yaʿāqōb wišurûn bāḥartî bô* (*Não temas, Jacó meu servo, e Jeshurun, meu escolhido*). No caso de estar relacionado a Israel, o Patriarca, sendo um nome paralelo, então a raiz ישר seria muito clara na etimologia do nome patriarcal. Assim, a mudança de nome de Jacó para Israel expressaria uma mudança de caráter do desvio à retidão moral. Essa interpretação pode ser encontrada na *Yalkut Reubeni* (Gn 32,29)¹⁹³ e no comentário ao Deuteronômio de Ramban (2,10 e 7,12).¹⁹⁴ Segundo esses rabinos, o nome Israel significaria “Aquele que é reto com Deus”. O fato de Israel ser escrito com *ś* (sin) e não *š* (shin) não significa que não tenha alguma relação com a raiz ישר. É de se observar que a pontuação da sibilante *š* somente foi finalizada pelos massoretas na Idade

¹⁹¹ Cf. SACHSSE, 1914, p. 1-15.

¹⁹² Apesar que FOWLER (1988, p. 186, 202) não reconhece a existência de nomes teofóricos em hebraico com essa raiz. Segundo a autora a ideia da divindade como “justa”, “reta” é transmitida em nomes hebraicos pela raiz: *šdq*.

¹⁹³ *Apud* SARNA, 1989, p. 405. O *Yalqut Reubeni*, que significa “Coleção de Reuben”, é uma coleção do século XVII EC de *midrashim* composta pelo rabino Reuben Hoschke Kohen (falecido em 1673) impresso primeiramente em Praga em 1660. A coleção inclui expansões de lendas rabínicas, adepto do misticismo cabalístico.

¹⁹⁴ Ramban é o acrônimo do nome de Mōšeh bēn-Nāḥmān (1194-1270), normalmente conhecido como Nachmanides, um rabino sefardita catalão, filósofo, médico, cabalista e comentarista bíblico. Ele nasceu, cresceu, estudou e viveu a maior parte de sua vida em Girona, Catalunha, Espanha. Nachmanides é também considerado uma figura importante no restabelecimento da comunidade judaica em Jerusalém após a sua dizimação nas mãos dos cruzados em 1099 (cf. WIGODER, 1993, p. 797-799).

Média. Portanto, tanto *sin* com *shin* são possíveis em várias palavras hebraicas. Em ugarítico, p. ex., não há uma consoante que corresponda consistentemente à hebraica *sin*: “regularmente o fonema sibilante š e usualmente o fonema sibilante ś aparecem na ortografia como š” (GORDON, 1940, § 3, 11, 12)¹⁹⁵. E isso se repete em outras línguas, como o fenício e no acádio.¹⁹⁶ A partir da raiz ישר/ישר GÖRG (2001, p. 26) sugere que o nome “Israel” possa ser derivado de um nome original canaanita: Eshar-Il / Yashar-Il (“Perfeito é El”). Ele constata que nomes similares com ou sem a presença do elemento divino, e derivados dos verbos ישר/ישר (“ser correto”) são atestados em onomástica amorita do início do segundo milênio AEC: *Ya-sa-rum*, *I-šar-li-im*, *Ha-mu-yi-šar*.

- g) אֲשֶׁר: ser feliz. O nome da tribo de *Asher* (BJ: Aser) e da deusa fenícia *Asherá* (BJ: Aserá), esposa do deus El parecem originar-se dessa raiz. Em ugarítico encontramos, de fato, a palavra *išryt*, um substantivo feminino traduzido como “felicidade, alegria” (cf. OLMO LETE; SANMARTÍN, 2004, p. 118). Lembrando que em ugarítico nós não temos somente um א, mas três com variações fonéticas de *a*, *i* e *u*. Isso porque, no Protossemítico e nas línguas semíticas conservadoras, as sílabas virtualmente sempre começam com uma consoante. Desse modo, o alfabeto consonantal era adequado. No entanto, em algumas outras línguas uma vogal sempre constitui a sílaba. O alfabeto ugarítico também era usado para escrever línguas nas quais a sílaba poderia incluir vogais. Por essa razão, letras vogais se faziam necessárias. Era natural assumir a distribuição vocálica do acádio cuneiforme pelo qual todas as vogais são classificadas ortograficamente como: *a*, *i* ou *u*. A vogal *e* não é nitidamente distinguida de *i*. Contudo, esse procedimento não combinava com o alfabeto consonantal, que era apropriado para a língua semítica de Ugarit. Então, um arranjo foi efetuado: foram utilizados três sinais ʾalef cujos

¹⁹⁵ “O š hebraico bíblico corresponde seja ao ugarítico š (proto-semítico *s) seja ao ugarítico ʾ (proto-semítico *θ)... Mas observe-se também que o ugarítico š reflete o proto-semítico *s (hebraico bíblico *ś) e o proto-semítico *ś (hebraico bíblico ś)” (HUEHNERGARD, 2012, p. 26).

¹⁹⁶ Para uma visão mais ampla e detalhada a respeito das sibilantes *sin* e *shin* pode-se consultar: MARCUS, 1941, p. 141-150.

valores normais em textos ugaríticos eram: $\text{ʾ}a$, $\text{ʾ}i$ e $\text{ʾ}u$, enquanto que em textos hurritas e acádios eles poderiam representar, simplesmente: a , i , u (cf. GORDON, 1998, p. 18, 4.4).

- h) מִשְׁרָה: governo (cf. Is 9,5.6). Daí, podendo ser traduzido o nome como: “El julga”. COOTE (1972, p. 138-140) argumenta que o segundo sentido da raiz contendo שר como os radicais fortes é “cortar”. Esse estudioso pensa que tal raiz (cortar) forneça uma adequada etimologia para Israel devido a frequência com que se constata um desenvolvimento semântico de “cortar” para decidir, aconselhar ou julgar, governar. Como é o caso do acádio *šarrum*, que liga-se indiretamente a raízes tais como: *mašāru* (primitivo: *wašāru* – cortar) ou *šaššaru* (primitivo: *šaršaru* – ver). Em árabe, COOTE (1972, p. 139) encontra *ʾašāra* (conselho) e *mušīr* (conselheiro), que tanto podem ser provenientes de raízes que significam “cortar” como “bilhar”. Em hebraico, o estudioso encontra מִשְׁרָה como sendo relacionado às raízes com שר forte, significando “cortar”. Nesse caso, este substantivo poderia ser um derivado do verbo שרי ou ישר significando: “El julga”, no sentido de “governar por meio de julgamento ou decreto” (COOTE, 1972, p. 140-141).
- i) *Iser*: “santo”, palavra egeia (FEIST, 1929, p. 319). Podendo interpretar-se o nome Israel como: “Deus [El] é santo”. Essa tese também não foi defendida por nenhum outro estudioso.
- j) ראה: ver, daí interpretar-se o nome como: “Aquele que vê Deus” ([ὁ] ὁρῶν τὸν θεόν). Fílon de Alexandria (cerca 20 AEC a cerca 50 EC)¹⁹⁷ foi o primeiro a propor essa explicação que alguns Padres da Igreja, como se costuma denominar os primeiros teólogos e filósofos do cristianismo, acabaram acompanhando. no nome “Israel” a junção de três palavras hebraicas: אֱל (Deus) + רָאָה (ver) + אִישׁ (homem).¹⁹⁸ Essa interpretação é fruto, certamente, daquilo que se lê no v. 31, quando Jacó admite ter “visto *Elohîm* face a face”.

¹⁹⁷ Cf. SACHSSE, 1914, p. 2-3.

¹⁹⁸ Pensam assim: Novaciano (200-258 EC – Frígia) em sua obra *De Trinitate* 19,8-14; João Crisóstomo (cerca de 347-407 EC) em sua obra *Homilias sobre o Gênesis* 58,10 e Agostinho (354-430 EC) em sua obra *De Civitate Dei* 16,39 *apud* SHERIDAN, 2004, p. 325-327.

Certamente é possível que uma dessas raízes semíticas acima elencadas esteja etimologicamente relacionada ao nome “Israel” e que o nome signifique algo como: [El] “governa/julga”, “reina”, “impõe-se como senhor”, “El é o senhor” e assim por diante. Deve-se observar, porém, que há um significado que o próprio texto dá ao nome (Gn 32,29), que costuma-se denominar de “etimologia popular” (cf. abaixo). Como oportunamente observou ROSS (1985, p. 347-348):

A maioria dessas outras sugestões não são mais convincentes que aquela que a etimologia popular deu no texto de Gênesis... O conceito da luta de Deus com alguém certamente não é mais um problema do que a própria passagem. E a inversão da ênfase (de “Deus luta” para “lutar com Deus”) na explicação é por causa da natureza das etimologias populares, que se satisfazem com um jogo de palavras sobre o som ou o sentido do nome para expressar seu significado.

O nome, no contexto, serve para evocar a memória daquilo que se passou no vau o rio Jaboc, ou seja, a luta. Tem suas razões VON RAD (1977, p. 396-397) quando afirma que o nome “é interpretado aqui de maneira muito livre contrariamente ao seu sentido etimológico original (“Que Deus reine!”), como se Deus fosse não o elemento ativo, mas o passivo da luta com Jacó (obviamente, a nossa tradução ‘lutar’ não é de todo segura)”. Importa destacar na observação de VON RAD a liberdade inerente ao autor do texto quando fornece uma explicação ao novo nome do Patriarca.

Aliás, o livro de Gênesis é de longe a mais rica fonte de exemplos nos quais a nomeação de pessoas ou lugares vem acompanhada por uma explicação etimológica do novo nome conferido. Se não isso, ao menos uma alusão ao sentido etimológico do nome é feita (cf. KRAŠOVEC, 2010, p. 6-7): Eva (3,20 - ḥawwā^h), Caim (4,1 - qayin), Set (4,25 - šēt), Noé (5,29 - nō^aḥ), Babel (11,9 - bābel), Ismael (16,11.15 - yišmā^cē^l), El-Roi (16,13 - ʾattā^h ʾēl rōⁱ), Laai-Roi (16,14 - bəʾēr laḥay rōⁱ), Abrão/ Abraão (17,5 - ʾabrām / ʾabrāhām), Sarai/Sara (17,15 - šaray / šārā^h), Segor (19,20-22 - šô^car), Moab (19,37 - mōʾāb), Ben-Ami (19,38 - ben-^cammî), Isaac (21,3-6 - yiṣḥāq), Bersabeia (21,31 - bəʾēr šāba^c), “YHWH provera” (22,14 - yhw^h(ʾādōnāy) yir^ceh), Esaú (25,25 - ʿēšāw), Jacó (25,26 - ya^cāqōb), Edom (25,30 - ʾēdōm), Esec (26,20 - ʿēseq), Sitna (26,21 - šitnā^h), Reobot (26,22 - rəḥōbōt), Seba/Bersabeia (26,33 - šib^cā^h / bəʾēr šeba^c), Jacó (27,36 - ya^cāqōb),

Betel/Luza (28,19 - bêt-ʿēl / lûz), Rúben (29,32 - rəʿûbēn), Simeão (29,33 - šimʿôn), Levi (29,34 - lēwî), Judá (29,35 - yəhûdā^h), Dã (30,6 - dān), Neftali (30,8 - nāṭālî), Gad (30,11 - gād), Aser (30,13 - ʾāšēr), Isaacar (30,18 - yiśśāsḱār), Zabulon (30,20 - zəḅulûn), José (30,23-24 - yôsēp), Jegar-Saaduta (31,47 - yəḡar śāhādûtāʾ), Galed (31,48 - galʿēd), Masfa (31,49 - mišpā^h), Maanaim (32,2 - maḡănāyim), Fanuel (32,31 - pānîʿēl), Sucot (33,17 - sukkôt), El-Betel (35,7 - ʿēl bêt-ʿēl), Carvalho-dos-Prantos (35,8 - ʾallôn bākût), Benôni/Benjamim (35,18 - ben-ʾônî / binyāmîn), Farés (38,29 - pāreš), Zara (38,30 - zārah), Manassés (41,51 - mənāšše^h), Efraim (41,52 - ʿēprāyim), Abel-Mesraim (50,11 - ʾābēl mišrayim).

Após analisar vários casos de etiologias que se fundamentavam em etimologias que tinham pouco ou nada a ver com o nome em questão, KRAŠOVEC (2010, p. 43) chega à seguinte conclusão:

Todos os exemplos de explicação etiológica de etimologia de nomes próprios na Bíblia Hebraica representam uma fórmula literária básica que aparece em variantes. Qualquer análise da explicação etiológica da etimologia dos nomes próprios bíblicos levanta questões sobre a origem e o crescimento do texto, seu cenário histórico e sua autoria. O contexto imediato e o contexto mais amplo das narrativas indicam claramente que uma história complexa de tradições populares e criações literárias está por trás do presente texto. As explicações etiológicas da etimologia dos nomes próprios bíblicos são fenômenos literários e estilísticos. A nomeação de pessoas ou lugares e a explicação para os nomes baseiam-se em considerações literárias antes que linguísticas.

GÖRG (1991, p. 81) faz uma constatação muito pertinente a essa questão, segundo ele:

Os nomes pessoais hebraicos do Antigo Testamento são pesquisadas geralmente segundo a sua etimologia e semântica, raramente pela sua forma sintática. [...] Um problema específico é a posição de um nome em um dado contexto. [...] A etimologia filológica e linguisticamente defensável em conjunto com a descrição gramatical sintática da formação do nome da pessoa nesses casos é, em última análise irrelevante para o processamento de exibição, o que é significativo somente para a intenção e horizonte da unidade ou dos literatos. Na

ciência ainda se gosta, neste contexto, de utilizar o termo crítico “etimologia popular”.

ULLMANN (1967, p. 205-206), mesmo referindo-se a casos extrabíblicos, já observava que palavras se formam, em muitos casos, por motivação morfológica (entenda-se, fonética), processo que vulgarmente é chamado de “etimologia popular”.

Esta designação foi muitas vezes criticada, e “popular” não é de fato termo muito apropriado, pois que muitos destes erros não foram cometidos pelo “povo” mas por pessoas cultas ou semicultas: os copistas medievais, os humanistas do Renascimento e outros. “Etimologia associativa”, designação sugerida pelo professor Orr¹⁹⁹, seria mais apropriada. [...] A força impulsora que está por detrás da etimologia popular é o desejo de motivar na linguagem aquilo que é, ou se tornou, opaco. Como recentemente declarou um linguista francês, “a etimologia popular é uma reação contra a arbitrariedade do signo. Quer-se, a todo custo, explicar aquilo de que a língua é incapaz de fornecer a explicação”²⁰⁰. A motivação que deste modo uma palavra recebe é mais psicológica do que histórica; baseia-se nas associações do som e do sentido, e nada têm a ver com os fatos da etimologia científica. [...] A etimologia popular pode mesmo entrar em jogo quando as duas palavras não são idênticas mas apenas semelhantes no som. Em tais casos, a forma de uma das palavras será alterada para a tornar homônima da outra (ULLMANN, 1967, p. 206, 211-212).

Apenas para ficarmos em um exemplo de como a preocupação de explicar “a todo custo, aquilo de que a língua é incapaz”, como afirma ULLMANN no texto acima citado, tomemos o caso de Hermann Gunkel (1862-1932), um dos maiores e mais reconhecidos estudiosos da literatura veterotestamentária, fundador do método de análise conhecido por *Formgeschichte* (Crítica da Forma ou História das Formas, que consiste no estudo aprofundado dos gêneros literários da Bíblia), e um dos maiores representantes da *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História das Religiões, termo aplicado a um grupo de teólogos protestantes alemães associados à Universidade de

¹⁹⁹ O autor faz menção aqui à seguinte obra: ORR, John. *Words and sounds in English and French*. Oxford: Basil Blackwell, 1953. (Modern Language Studies, 177).

²⁰⁰ Citação do artigo: VENDRYES, Joseph. Sur la dénomination. Observations de linguistique general, très fines et de grande portée pour l’histoire et l’usage de vocabulaires. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, Paris: Librairie C. Klincksieck, t. 48, fasc. 1, p. 1-13, 1952. A citação mencionada acima está na p. 6.

Göttingen na década de 1890). Os estudiosos deparam-se com a dificuldade de se tomar o nome “Israel”, a partir da etimologia fornecida pelo texto, na qual Deus (*El*) é o objeto e não o sujeito do nome como se esperava sempre em casos semelhantes, tal interpolação é assumida como se o nome fosse um lema para recordar a apreensão da bênção por parte de Jacó, a qual seria uma promessa de vitória e sucesso (cf. SKINNER, 1994, p. 409). Gunkel afirma que essa explicação do significado do nome fornecida pelo texto foi orgulhosamente empregada para mostrar a natureza invencível e triunfante da nação. Israel, com a ajuda de Deus, lutaria contra todo o mundo e, quando necessário, lutaria contra o próprio Deus. Vejamos o texto original em alemão: “*Es ist ein großartiger and sicherlich uralter Gedanke Israels, es sei im Stande, nicht nur die Welt mit Gottes Hülfe, sondern auch, wo nötig Gott selber zu bekämpfen and zu überwinden*”²⁰¹. Gunkel atualizou essa afirmação na terceira e última edição de sua obra *Genesis* em 1910, a qual serviu de base para a versão inglesa atual. Ali se lê: “Israel Antigo assim interpreta seu nome com orgulhosa arrogância para significar ‘lutador vitorioso contra Deus e as pessoas’, ‘invencível’, ‘vitorioso’, para quem a divindade não poderia compelir, nenhum inimigo o controlaria!” (GUNKEL, 1997, p. 350)²⁰².

Portanto, mais do que nos apegarmos às várias possibilidades etimológicas propostas por sábios e especialistas ao longo dos últimos séculos, em uma perspectiva literária, é mais útil e produtora nos atermos ao texto e seu contexto. Atualmente costuma-se denominar a etimologia bíblica com os termos “etimologia literária”, uma vez que a sua preocupação não é com o sentido científico da palavra explicada, mas sua função no contexto literário em que se encontra; ou *midrashei shemot* (מדרשי שמות), termo tomado de empréstimo da literatura dos Sábios judeus, indicando “interpretações de natureza midráshica (homilética) aplicadas aos nomes de pessoas ou de lugares com base na sonoridade ou potencial semântico” (GARSIEL, 1991, p. 19). Em inglês esse tipo de interpretação é denominada *midrashic name derivation* (MND).

²⁰¹ Este texto foi extraído da primeira edição da obra de Hermann Gunkel: *Genesis: übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, p. 328. Uma tradução mais livre poderia ser: “É uma grande e certamente antiga ideia de Israel, que ele era capaz [no sentido de dar conta] não só com todo o mundo com a ajuda de Deus, mas também, se necessário, de lutar contra o próprio Deus e de superar”.

²⁰² A parte final dessa tradução (“para quem a divindade...”) encontra-se no original da seguinte forma: “denn wen selbst die Gottheit nicht bezwingen konnte, den wird kein Feind bewältigen!” (GUNKEL, Hermann. *Genesis: übersetzt und erklärt*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).

A MND está focada no *passado*, onde vai buscar o sentido em eventos já ocorridos relacionados àquela pessoa ou lugar; ou no *futuro*, sendo o nome algum tipo de antecipação de incidentes que ainda terão lugar. Para atingir tal escopo, o autor lança mão de jogos de palavras, trocadilhos, assonâncias, uso de palavras cujas raízes são semelhantes e assim por diante. Tomemos, um exemplo bem ilustrativo relacionado ao nome de Jacó e Israel. Neste exemplo, um dos nomes, Jacó, não é nem mesmo mencionado, mas o jogo é realizado com uma palavra que possui raiz e sonoridade semelhante ao nome que se deseja referir. Vejamos Amós 4,12:²⁰³

לְכֹן כֹּה אֶעֱשֶׂה-לָּךְ יִשְׂרָאֵל
 עֲקֹב כִּי-זֹאת אֶעֱשֶׂה-לָּךְ
 הַכֹּן לְקִרְאֹת-אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל

Portanto, assim eu te farei, ó Israel;

Porque (‘qb) *assim eu te farei,*

Prepara-te para encontrar com teu Deus, ó Israel (trad. nossa).

Observa-se que o nome “Israel” aparece aqui duas vezes, enquanto “Jacó” (y‘qb – יעקב) não. Mas é a Jacó que a derivação midráshica do nome se refere quando usa ‘qb. No texto essa palavra constitui uma variação homilética de y‘qb, que é tratado como uma conjunção causativa (*porque*). A falta de clareza do fraseado em hebraico é uma evidência do desejo profético de incluir uma derivação midráshica do nome. Não se teme em trazer alguma dificuldade à fluidez do texto, tanto para se atingir um objetivo. Inclusive, o duplo uso do verbo “fazer” (‘sh - עשה) pode também ser intencional, uma vez que na narrativa de Gênesis, esse verbo fornece uma derivação midráshica do nome do irmão gêmeo de Jacó, Esaú (‘w - עשו), como exemplo, cf.: Gn 27,4.7.9.14.19.31; Dt 2,29; Ez 35,6.

Retornemos à nossa perícopes de Gn 32,23-33. Na BH, frequentemente quando um nome é concedido, a etimologia é explicada em verso. Por isso, não nos surpreende ler em Gn 32,29b:

kî šārîṭā ‘im ʾēlōhîm
 wə‘im ʾānāšîm wattûkāl

²⁰³ Este exemplo é tomado de: GARSIEL, 1991, p. 133-134.

À primeira vista, essas duas linhas parecem um pobre bicolon.²⁰⁴ Como a sintaxe agora está, a última palavra é separada de todas as outras para isolar uma sentença longa combinada com uma palavra final. No entanto, é possível enxergar um bicolon poético por detrás dessas linhas, segundo COOTE (1972, p. 137). De fato, ele observa que, como as linhas se encontram atualmente, a sílaba métrica é 8 por 8. Mas se fizermos uma substituição por formas mais antigas e mudanças apropriadas, o paralelismo continua:

kî sārîṭā ʿim ʾēlōhîm	kî sṛîṭ ʿm ʾlhîm ²⁰⁵
ʿim ʾānāšîm wattûkāl ²⁰⁶	ʿm ʾnšîm watûkl

Existem pares em paralelo que revelam o sentido paralelo original presumível de todo o bicolon: *sry* | *ykl*, *ʿm* | *ʿm* e *ʾlhîm* | *ʾnšîm*. Desconsiderando por um momento o *waw* conversivo, percebemos o paralelismo arcaico comum das formas *qtl* (perfeito) e *yqtol* (imperfeito): *sṛîṭ* | *tûkl*. A disposição dos pares é quiástica. Proporcionando um sentido para a raiz *sry* que se encaixa na história, é paralela a *ykl*, e desfruta do suporte da tradição. Em base a isso, COOTE (1972, p. 137) propõe ler a explicação etimológica, hipoteticamente, nos termos da evidência poética:

*Porque tu lutaste com deuses,
E com homens tu prevaleceste.*²⁰⁷

COOTE observa que “o significado da raiz *sry* em Gn 32,29, naturalmente, não é necessariamente o mesmo que o significado original de *sṛî* no nome de Israel” (1972, p. 137). Deve-se notar que *ykl* (raiz de *tûkāl*) pode ser paralela ao sentido tradicional de *sry* em Gênesis 32. Se na origem do nome Israel vermos uma construção arcaica (cf. nota de rodapé abaixo) em referência a *El* antes e ademais de

²⁰⁴ Bicolon (plural: bicolons) é um par de linhas adjacentes de poesia em que a segunda linha ecoa o significado da primeira.

²⁰⁵ Para tornar mais claro o paralelismo, nessa segunda coluna foram retiradas as vogais e preservadas somente as consoantes e *matres lectionis*.

²⁰⁶ Nesta segunda linha, segundo COOTE (1972, p. 137, n. 1) é melhor abandonar o primeiro *waw* antes que o segundo, e o *kî* pode ser abandonado ou mantido. Ele observa ainda que a sintaxe da segunda linha não é estranha, pois aparece ocasionalmente no ugarítico, onde, seguindo uma frase adverbial, uma forma *yqtl* pode ser precedida por *waw* (cf. GORDON, 1998, § 13.34).

²⁰⁷ COOTE (1972, p. 141), em base ao paralelismo de *ʿm ʾlhîm* e *ʿm ʾnšîm*, sugere que a sentença completa da forma do nome “Israel” fosse originalmente algo semelhante a: *yaśri-ilu-ʾilōhîma-wa-ʾanašîma*, “El julga deuses e homens”.

seu uso referir-se a Jacó nessa história, então, torna-se possível reconstruir o sentido etimológico do nome em base ao contexto poético da explicação.

Neste ponto, faz-se mister voltarmos nosso olhar para a figura de *El* independentemente do judaísmo. *El* (heb.: ʾēl) em ugarítico é ʾil, em acádio *ilu*. Era uma apelação comum para designar “deus” e também um nome próprio de uma divindade encontrada na Mesopotâmia desde o terceiro milênio AEC, que aparentemente pertencia ao panteão semítico. Dentre as várias hipóteses etimológicas para esse nome, merece atenção a derivação da raiz ʾw/yl, que significa “estar à frente, o primeiro, ser forte” (POPE, 1955, p. 16-17). Nos textos de Ugarit (segunda metade do segundo milênio AEC) o perfil de *El* é melhor revelado. Ele se encontrava em segundo ou terceiro lugar nas listas de deuses e sacrifícios, após *ilib* e *il špn* (dois aspectos de *El* que haviam de se tornado independentes), mas em textos mitológicos ele ocupava o topo do panteão e presidia como o rei soberano. Outro aspecto interessante, “todas as divindades, exceto Baal e sua irmã Anat eram considerados seus filhos e a ‘família de El’ (*bn il, dr il*)” (KÖCKERT, 2004, c. 881). É aceita por muitos estudiosos atualmente, uma tríplice possibilidade: a) a religião dos proto-israelitas é geralmente interpretada como uma religião de *El*; b) ou como que considerando os deuses clânicos como manifestações pessoais específicas de *El*; c) ou assume-se ter havido uma fase de transição na qual os deuses clânicos foram identificados com *El* antes de todos se fundirem em YHWH (cf. KÖCKERT, 2004, c. 882). Interessa-nos observar como vem apresentado esse deus:

Na *História Fenícia*, escrita no VI século AEC por Sanchuniathon (e que está em parte preservada graças a Filo de Biblos, por sua vez citado por Eusébio em sua *Praeparatio evangelica*), *El* aparece nas vestes de um deus guerreiro feroz, capaz de impor-se em modo absoluto sobre todas as outras divindades...²⁰⁸ A narrativa de Sanchuniathon, de fato, é atenta em ilustrar o processo teogônico: seu escopo é avaliar qual seja a origem das várias divindades e quais sejam as suas relações recíprocas e por isso destaca o papel de líder assumido por *El* (FULCO, 2002, p. 178).

²⁰⁸ Uma seleção dos textos de *História Fenícia* que narra a vida de *El*, na obra ele é chamado de *Kronos*, com todas as suas principais façanhas está disponível em: BAUMGARTEN, 1981, p. 181-183.

Esse aspecto guerreiro está presente não somente em *El*, mas em outras divindades semitas, incluindo Baal, Elohim, YHWH.²⁰⁹ O elemento “lutar”, “combater”, “contender” é tido, pelo texto de Gn 32,29, como integrante da etimologia do nome “Israel”. Seria, então, mera casualidade que o nome, tal como explicado no texto da BH, não refletisse essa realidade?²¹⁰

Importante notar, que a língua hebraica opera a criação de novas palavras a partir da combinação das três consoantes que, geralmente, formam suas raízes. Essa operação pode se realizar de duas maneiras principais (CLARK, 1999, p. XV-XVI):

- a) As raízes *cognatas* geralmente compartilham consoantes que se originam em um órgão vocal comum. Cada uma das três consoantes de um cognato deve ter seu “parceiro” nas outras raízes para fazer parte de uma família cognata. As raízes cognatas compartilham um sentido geral, p. ex.: צָבָה (inchar, crescer); שָׂפַח (adicionar, aumentar, acrescentar); סָפַח (alimentar abastecer, nutrir)...
- b) Raízes *variantes*. Estas geralmente derivam de raízes com uma consoante duplicada. Quando uma das consoantes duplicadas é substituída por outra letra, uma raiz relacionada é criada. Essas raízes “novas” são chamadas Variantes Gradativas, porque seu significado se assemelha ao significado da raiz original, mas geralmente significa uma mudança de intensidade ou foco.

Tomando este último caso (*raízes variantes*), há quem associe as raízes שָׂרָר (governar caprichosamente), שָׂרָה (exercer poder), שִׁוּר (regular, controlar), percebendo nelas uma mudança de intensidade ou foco (CLARK, 1999, p. XVI). Nesse sentido, várias palavras propostas como possíveis etimologias para “Israel” apresentam variações gradativas: יָשַׁר (endireitar, pôr em ordem), שָׂרָר (concentrar força > *sentido cognato*: שָׂרָר = governar), שָׂרָה (afrouxar, soltar, desprender > *sentido cognato*: שָׂרָה = governar), שִׁוּר (ver), שִׁיר (cantar alto, bradar, proclamar cantando). Certamente, o autor de nossa perícopes (Gn 32,23-33), especialmente no v. 29, tinha consciência de estar lidando com raízes *cognatas* e *variantes*. Mesmo a última palavra do v. 29 (wattûkāl), raiz יָכַל (*prevalecer*), apresenta uma interessante variação cognata com a raiz כָּלָה (*lutar*,

²⁰⁹ Um amplo estudo sobre essa temática está disponível em: MILLER Jr., 1973.

²¹⁰ Cf. o item 1 deste quarto capítulo.

esforçar-se, empenhar-se, rivalizar-se) (cf. CLARK, 1999, p. 104). Será que não poderíamos ver aqui um paralelismo, algo bem típico da poesia hebraica bíblica?

Segundo ALTER (cf. 1997, p. 658), esse paralelismo, não é a mera repetição de duas ou mais palavras com significados semelhantes, portanto, não se trata de sinonímia. Para ele, os poetas, melhor que ninguém, perceberam há muito tempo que “não existem sinônimos verdadeiros”, mas o que ocorre na poesia, na literatura é a produção contínua de significados. Assim, ele constata na poesia hebraica antiga que “o padrão dominante é um foco, intensificação ou especificação de ideias, imagens, ações, temas de um verseto para o seguinte” (ALTER, 1997, p. 658). Desse modo, não há repetição que não traga algo novo.

Não só as palavras hebraicas são criadas através de pequenas alterações em suas raízes, mas alguns casos de jogo de palavras ou trocadilhos que encontramos em vários textos bíblicos também fazem uso de pequenas diferenciações nas consoantes e, até mesmo, vogais a fim de manter uma similaridade distinta com o nome próprio com o qual está “jogando”. Esse é o caso de Jeshurun, que em Dt 32,15 forma uma rima interna:

וַיִּשְׁמַן יִשְׁרוּן וַיִּבְעֵט

E Jeshurun (yšrwn) engordou-se (w-yšmn), e deu coices...

Como se observa, o nome (Jeshurun) e o trocadilho (wayyišman) diferem em uma só consoante e suas vogais.

Ainda com o nome próprio Jeshurun, encontramos outro exemplo em Mq 3,9. Aqui, a imagem da pessoa que anda retamente (ou em uma estrada reta) é uma interpretação de natureza midráshica para esse outro nome portado por Jacó. Jeshurun (yšwrwn - יִשְׁוֹרֵן) é aparentemente uma forma poética de um desenvolvimento sobre a base comum “Israel”. Neste texto, Jeshurun não é mencionado, mas subentendido na penúltima palavra (*hayəšārā^h*):

שְׁמַעוּנָא זֹאת רִאשִׁי בֵּית יַעֲקֹב

וּקְצִינִי בֵּית יִשְׂרָאֵל

הַמְתַּעֲבִים מִשְׁפָּט

וְאֵת כָּל־הַיִּשָּׂרָה יַעֲקֹשׁוּ

Ouvi isto, vos peço, chefes de Jacó,

e governantes da casa de Israel (yśr^l),
que abominais a justiça
e pervertem tudo **o que é reto** (h-yśrh).

Ainda um último exemplo, novamente envolvendo Jeshurun, nome aplicado a Israel como Patriarca e, neste caso, como nome de todo um povo. As derivações midráshicas fazem uso também de nomes que soam iguais e ocorrem juntos na mesma unidade literária. Vejamos Dt 33,4-5 (cf. GARSIEL, 1991, p. 177-178):

תֹּרָה צִוְּה־לָנוּ מֹשֶׁה
מִוְרָשָׁה קָהֳלֶת יַעֲקֹב
וַיְהִי בִישֻׁרֹן מֶלֶךְ
בְּהַתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל

Uma instrução comandou-nos Moisés (mśh),
uma herança (mwrśh) *da congregação de Jacó.*
E havia um rei em Jeshurun (h-yśwrwn),
quando os chefes do povo foram reunidos juntos.

Percebe-se sem muito esforço que a palavra *môrāśā^h* (מורשה) soa aqui como um jogo de palavras em relação a Moisés (*mōśē^h* - משה) e a Jeshurun (*yśwrwn* - ישורון). Mesmo a frase “os chefes do povo” (*rāśē ‘ām* - ראשי עם) contribui para focar sobre e recorrência das consoantes: *m, ś, r* (מ, ש, ר).

Retomemos as explicações rabínicas para a mudança do nome de Jacó. Havíamos já citado no item anterior *Bereshit Rabbah* 78:3, mas na parte final deste número ainda há um texto que nos interessa e que não foi totalmente incluído na menção anterior:

PORQUE TU LUTASTE COM ELOHIM E COM HOMENS E PREVALECESTE (32,29): tu lutaste com os seres celestiais e os conquistaste, e com os mortais, e os conquistaste. Com seres celestiais alude ao anjo. R. Elama b. Elanina disse: Era o anjo guardião de Esaú. Isso foi o que Jacó quis dizer quando disse a ele: *Visto que eu vi o teu rosto, como se vê o rosto de Elohim* (Gn 33,10): assim como a face de Deus denota juízo, assim o teu rosto denota julgamento; assim como com respeito à face de Deus [está escrito], e ninguém aparecerá diante de Minha face de mãos vazias (Ex 22,5); ninguém pode aparecer diante do tua face de mãos vazias. “Com os mortais, e os

conquistou” – por isto, Esaú e seus chefes são representados. Uma outra interpretação de PORQUE LUTASTE (SARITHA) COM DEUS: tu cujas características estão gravadas em alto (MIDRASH RABBAH, 1939).

Aqui o novo nome de Jacó é interpretado em duas vertentes. A primeira tomando o sentido do verbo (*šārîṭā*) como lutar, primeiramente com Deus e depois com homens. A recordação das palavras de Jacó no encontro com seu irmão (Gn 33,10), de que ele vira a face de Esaú como se visse a face de Deus, é trazida como um apoio da identificação. Mas há alguns acréscimos à fala de Jacó. A menção à “face de Deus” leva Rabi Elama dizer que se refere ao julgamento, isso porque o título divino *’ēlōhîm* (Deus) é tradicionalmente compreendido como significando o atributo de justiça do Todo Poderoso. O encontro de Jacó com o anjo é primeiramente retratado como uma espécie de ação judicial com Esaú, na qual Jacó foi julgado como sendo a parte vitoriosa (cf. HAYWARD, 2005, p. 267). Mas há aqui nessa expressão “face de Deus” uma referência a um mandamento bíblico de comparecer três vezes no ano com oferendas apropriadas diante de Deus (Ex 23,14-17).²¹¹ Do mesmo modo, Jacó enviou oferendas a Esaú (Gn 32,13-21), enquanto este avançava com suas tropas para encontrá-lo. Jacó prevaleceu também naquela ocasião. A partir dessas considerações, o Sábio compreendeu que Jacó tornou-se Israel porque ele persistiu (raiz hebraica שררה) ou foi firme (raiz hebraica שרר) com Deus. A segunda vertente interpretativa para o novo nome de Jacó, toma o verbo hebraico presente no nome “Israel” como derivado da raiz שרר, “ser um príncipe”, “governar”. Desta raiz vem o substantivo שר, “um príncipe”, palavra usada pela BH para descrever seres angelicais como em Dn 10,21; 12,1, onde o chefe dos anjos Miguel é chamado de “príncipe”. Na medida em que sua própria imagem é uma realidade celeste, gravada no Trono da Glória. Essa mesma interpretação é dada pelo *Targum Onkelos* Gn 32,29: “Teu nome já não será mais Jacó, mas Israel; porque um príncipe és tu diante do Senhor, e com homens, tu tens prevalecido” (THE TARGUMS OF ONKELOS..., 1862). Portanto, Jacó apresenta para o Targum um status principesco angelical. No entanto, para *Bereshit Rabbah* Jacó é

²¹¹ Essas três festividades são: 1ª) Festa dos Ázimos ou Páscoa (heb.: *Pesach*); 2ª) Festa da Colheita ou Semanas, 50 dias após o *Pesach* – Pestecostes (heb.: *Shavuot*); 3ª) Festa da Colheira, no outono, ou Cabanas/Tabernáculos (heb.: *Sukkot*).

superior aos anjos, pois ele suplantou o anjo de Esaú, adquiriu um novo nome, e sua imagem está gravada no Trono de Deus. É o que fica claro nessa passagem de *Bereshit Rabbah* 82:2:

R. Isaac começou: *Um altar de terra me farás ... em todo lugar onde eu fizer Meu nome ser mencionado, virei a ti e te abençoarei* (Ex 20,24). Se eu abençoo aquele que constrói um altar em Meu nome, quanto mais devo eu parecer a Jacó, cujas feições estão gravadas em Meu Trono, e abençoa-lo. Assim se diz, E DEUS APARECEU A JACÓ ... E O ABENÇOOU. R. Levi começou: *E um boi e um carneiro para ofertas de paz... porque hoje o Senhor vos aparece* (Lv 9,4). Se eu apareço a quem ofereceu um carneiro em Meu nome e o abençoo, quanto mais eu aparecerei a Jacó cujas feições estão gravados no Meu trono, e abençoa-lo (MIDRASH RABBAH, 1939).

Desse modo, “a permanência dessa semelhança garantiria a contínua presença de Deus e a bênção para Israel” (HAYWARD, 2005, p. 269). No Talmude, no tratado *Hullin* 92a lemos:

Sim, ele lutou com um anjo, e prevaleceu; ele chorou, e lhe fez súplicas [Os 12,5]. Não sei quem prevaleceu sobre quem. Mas quando ele diz. Pois tu lutaste com Deus e com os homens e prevaleceu [Gn 32,29], eu sei que Jacó se tornou mestre sobre o anjo. Ele chorou e suplicou-lhe! [Os 12,5] Não sei quem chorou a quem. Mas quando diz: E ele disse: Deixa-me ir [Gn 32,27], eu sei que o anjo chorou a Jacó. “Pois tu lutaste com Deus e com os homens”. Disse Rabbah: Ele lhe deu a entender que dois príncipes estavam destinados a vir dele: o Chefe da Diáspora na Babilônia e o Príncipe na Terra de Israel; esta foi também uma indicação para ele do exílio (EPISTEIN, 2009).

Esse tratado dedica-se mais a discutir sobre o sentido (cf.: *Hullin* 91a-92a) da lesão sofrida por Jacó no tendão de sua coxa e a dieta alimentar dela decorrente. Porém, nessa citação acima, pode-se perceber que o sentido do nome Israel é interpretado “como indicando a superioridade judaica em relação ao serviço angelical de Deus e como fundamentando na autoridade das Escrituras a posição do Chefe da Diáspora e do Príncipe da Terra de Israel” (HAYWARD, 2005, p. 308). Pois, nesses dois grandes ofícios institucionais, o Talmude percebeu o verdadeiro significado de Israel como

aquele que alcançou a superioridade “com os homens”. Portanto, o nome já inclui uma interpretação daquilo que virá no período do exílio babilônico.

Agora, reunindo os elementos que viemos refletindo neste quarto item do capítulo no qual estamos, podemos tentar reestruturar Gn 32,23-33, ressaltando os elementos que mais nos interessam. A partir daí, poderá ficar mais claro não somente o sentido do nome Israel, como também, o sentido e escopo de toda a perícope.

A fim de favorecer uma visão de conjunto, todo o esquema está na página seguinte.²¹² Abaixo se encontram algumas observações sobre o mesmo.

O esquema destaca a estrutura concêntrica da perícope, como já analisamos no capítulo anterior deste estudo. O centro, portanto, é formado pelo diálogo, o qual sempre merece destaque no caso de textos narrativos. No diálogo distinguimos os falantes do modo como são identificados pelo próprio texto hebraico: “H”, que significa “Homem” (v. 25b); “J” que significa Jacó, o Patriarca. No próprio diálogo há uma estrutura quiástica também, como se pode observar no esquema.

O v. 33 foi deixado de fora, pois reconhecidamente é uma adição posterior, mais tardia à perícope em questão. Mas, mesmo assim, ele integra-se ao conjunto como já foi demonstrado no capítulo anterior.

Interessante que a combinação das unidades A (vv. 23a-25a) e A' (v. 32) servem para separar Jacó de sua família e deixá-lo sozinho diante do ser que o confronta, mas o une à família novamente ao final. Esses dois blocos são marcados pelo verbo “atravessar” (עָבַר). Esse verbo ressalta os cuidados e a tensão de Jacó na etapa prévia ao encontro com seu irmão Esaú. Em Gn 32,17.21a, o que “atravessa”, o que “passa” é apenas seus pertences e servos, Jacó parece esconder-se, vir atrás. A sua própria passagem somente se completa após Gn 32,32 e, mais especificamente, em Gn 33,3, quando Jacó finalmente ousa aparecer ao seu irmão.

²¹² Servi-me da estrutura concebida por FOKKELMAN, 1997, p. 66, mas com adaptações próprias. A tradução do texto da BH também é nossa.

Unidade	Texto	Versículo
A	Ele levantou-se naquela noite	wayyāqom ballāylā ^h hū ^ʔ 23a
	tomou suas duas mulheres,	wayyiqqah ʔet-štē nāšāyw 23b
	suas duas servas	wəʔet-štē šipḥōṭāyw
	e seus onze filhos	wəʔet-ʔaḥad ʕāsār yələḏāyw
	e atravessou o vau do Jaboc.	wayyaʕāḇōr ʔēt maʕāḇar yabbōq 23c
	Ele tomou-os e os fez atravessar a torrente	24a
		wayyiqqāḥēm wayyaʕāḇīrēm ʔet-hannāḥal
B	e fez atravessar o que era dele.	wayyaʕāḇēr ʔet-ʔāšer-lō 24b
	Então ele ficou só.	wayyiwwāṭēr yaʕāqōḇ ləḥaddō 25a
	E um homem lutava com ele até elevar-se a aurora.	25b
		wayyēʔāḇēq ʔiš ʕimmō ʕad ʕālōṭ haššāḥar
	Vendo que não podia contra ele,	wayyār ^ʔ kī lō ^ʔ yāḵōl lō 26a
	tocou na cavidade de sua coxa	wayyigga ^ʕ bəḵaḵ-yərēḵō 26b
	e a cavidade da coxa de Jacó deslocou-se em sua luta com ele.	26c
X		wattēqa ^ʕ kaḵ-yērēḵ yaʕāqōḇ bəḥēʔāḇqō ʕimmō
	a H. Ele disse: “Deixa-me ir, porque elevou-se a aurora”.	27a
		wayyōʔmer šalləḥēnī kī ʕālā ^h haššāḥar
	J. Ele disse: “Não te deixarei ir a menos que tu me abençoes”.	27b
		wayyōʔmer lō ^ʔ ʔāšəlləḥāḵā kī ʔim-bəraḵtānī
	x H. Ele disse-lhe: “Qual é o teu nome?”	28a
		wayyōʔmer ʔəlāyw ma ^h -ššəméḵā
	J. Ele disse: “Jacó”.	wayyōʔmer yaʕāqōḇ 28b
	H. Ele disse: “Teu nome não será mais chamado Jacó,	29a
	mas Israel,	
	porque tu <i>lutaste/contendeste</i> com DEUS e	29b
	com HOMENS tu <i>prevaleceste</i> .	29c
		wayyōʔmer lō ^ʔ yaʕāqōḇ yēʔāmēr ʕōḏ šimḵā kī ʔim-yiśrāʔəl
		kī-šārītā ʕim-ʔəlōhīm
		wəʕim-ʔānāšīm wattūḵāl
a'	J. Então Jacó interrogou, dizendo: “Diga-me, por favor, o teu nome”.	30a
		wayyišʔal yaʕāqōḇ wayyōʔmer haggīḏā ^h -nnāʔ šəméḵā
	H. Ele respondeu: “Por que isso? Tu perguntas pelo meu nome?”	30b
		lāmmā ^h zze ^h tišʔal lišmī
	E ele o abençoou ali.	wayəḇāreḵ ʔōṭō šām 30c
B'	Jacó chamou o nome do lugar Fanuel:	31a
		wayyiqrāʔ yaʕāqōḇ šēm hammāqôm pənīʔəl
	porque eu vi a Deus face a face,	31b
A'		kī-rāʔītī ʔəlōhīm pānīm ʔel-pānīm
	e minha vida foi salva.	wattinnāšəl napšī 31c
	O sol brilhava para ele quando atravessou Fanuel	32a
		wayyizraḥ-lō haššəməš kaʔāšer ʕāḇar ʔet-pənūʔəl
	e ele coxeava de uma coxa.	wəhū ^ʔ šōlē ^{ac} ʕal-yərēḵō 32b

À dupla travessia mostrada no início (Gn 32,23.24), que não deixa de ser o último estratagema de Jacó para fugir da ira de seu irmão e uma demonstração de insegurança, se contrapõe uma dupla solução ou passagem: em Gn 32,32, ao amanhecer e uma travessa complementar em Gn 33,3 a fim de saudar seu irmão, mas agora Jacó se coloca *à frente* de todos, ao contrário da sua atitude anterior ao encontro, como mencionamos acima.

Já destacamos anteriormente a assonância formada no início desta perícope, colocando o rio (Jaboc) e a personagem (Jacó) como pertencentes um ao outro. Assim como o riacho é para ser “atravessado”, Jacó é alguém em vias de fazer a maior travessia de sua vida, deixando para trás seu obscuro passado e abraçando seu irmão e sua nova missão. Na travessia do Jaboc se dará a travessia/transformação de Jacó. Naquela noite ele muda: adquiri um novo nome (Israel) e um novo aspecto, a claudicância devido o embate com “um homem”.

Antes de atravessar, Jacó ainda se depara com sua antiga “face”, seu antigo “ser”. Não por acaso, a palavra *pānīm* significa face, mas também o interior da pessoa ou a própria pessoa. Isso porque, “dado que o ser de uma pessoa se expressa em seu rosto e este a caracteriza... em sentido amplo, pode designar também a toda a pessoa” (VAN DER WOUDE, 1985b, c. 557). Em 2Sm 17,11 encontramos um exemplo desse sentido: “Eu, portanto, aconselho que todo o Israel, de Dã a Bersabeia, se reúna em torno de ti, tão numeroso como os grãos de areia na praia do mar, e tu marcharás pessoalmente (*pānēýkā*) ao combate” (trad. BJ). Portanto, o “face a face” de Jacó às margens do Jaboc não foi somente com Deus, conforme ele mesmo constata em Gn 32,31b, mas com toda a sua experiência histórica.

Toda a ação descrita pela nossa perícope é bem enquadrada temporalmente como sendo uma única noite. A oposição noite (*balláylā^h hū³* - v. 23a) e nascer do sol (*wayyizraḥ-lô haššémeš* - v. 32a) delimita tudo a uma única noite. Essa noite serve como uma cobertura e ocultação do oponente de Jacó, como também simboliza o lado obscuro e pouco correto desse Patriarca.

Neste tempo de uma única noite, Jacó resta “sozinho”, “à parte” (*ləḥaddô*, v. 25a). Interessante observar que essa expressão ocorre poucas vezes no primeiro livro da Torá. Adão encontra-se solitário, por isso Deus lhe forja uma companheira (Gn

2,18). Contudo, “em sua solidão titânica, os patriarcas não são jamais ditos ‘sozinhos’” (LOEWENTHAL, 2003, p. 27). Diferentemente, a solidão faz parte da vida de Jacó:

- Gn 30,40 nos mostra ele só quando decide separar o próprio rebanho daquele de seu sogro e patrão que o enganou. A solidão faz parte dos preparativos de sua partida, sua autonomia.
- Gn 32,17 mostra Jacó colocando “à parte” os rebanhos que pretende presentear a seu irmão para não tê-lo mais como inimigo.
- Gn 32,25 nos mostra Jacó, após fazer atravessar seus pertences e toda a sua família, permanecendo só para a sua misteriosa batalha junto ao vau do Jaboc.
- Gn 42,38 mostra o medo de Jacó que seu filho Benjamim acompanhe seus irmãos na viagem ao Egito, uma vez que, dos dois filhos de Raquel, ele ficou só, sendo o único sobrevivente. Jacó pensa que José, o irmão materno de Benjamim, tenha morrido.
- Gn 43,32 fica à parte, solitário à mesa, “porque os egípcios não podem tomar suas refeições com os hebreus: têm horror disso”.
- Gn 44,20 destaca que Benjamim ficou só após a pressuposta morte de seu irmão materno, Benjamim.

Portanto, a solidão é uma das condições de vida desse Patriarca. E no momento mais crucial de sua existência, ele estará novamente solitário. A solidão parece ser parte integrante da paciente espera que marca a vida de Jacó. Por quatorze anos ele soube esperar pela mulher que amava e que estava diante de seus olhos todos os dias. E ainda é capaz de dizer: “Jacó serviu então, por Raquel, durante sete anos que lhe pareceram alguns dias, de tal modo ele a amava” (Gn 29,20). Como bem observa LOEWENTHAL (2003, p. 33): “Abraão parte, Isaac obedece, Jacó espera”.

O v. 25a irrompe de modo abrupto, sem pré-aviso. A luta, literalmente, o “rolar pelo pó, pela terra” (yēʾāḇēq) não era o encontro esperado e preparado por Jacó. Este estava se aprontando para o encontro com seu irmão, Esaú. No entanto, aquilo que sucede ao Patriarca é a consequência de suas ações e deve, finalmente, ser suportado por ele sozinho. Tais consequências não podem ser desviadas, total ou parcialmente, para os pastores (que vão entregar um presente a Esaú – Gn 32,14b-21) ou para as

esposas cujas vidas são decisivamente influenciadas pelo “fator Jacó” (pelo qual Lia é “odiada” e negligenciada por Jacó, que prefere Raquel, a qual, por sua vez, apresenta dificuldades para dar filhos a seu marido e sente-se inferior e tem inveja da irmã – Gn 29,31–30,24). O v. 25a descreve uma condição indispensável para o confronto posterior, ou seja, o fato de Jacó ter ficado sozinho, mesmo que, talvez, não seja uma opção dele, o que eliminaria o elemento surpresa que integra muitas narrativas bíblicas (cf. FOKKELMAN, 2004, p. 212). Isso não significa que o seu adversário, “um homem”, não pudesse saber disso previamente.

Então, qual seria o motivo dos preparativos dos vv. 23-24? Se Jacó não tinha a deliberada intenção de ficar sozinho, por que, então, realiza as ações descritas nesses versículos mencionados? No entanto, é bom ter presente que essa era a intenção do narrador, ou seja, conduzir Jacó a “ficar só” (wayyiwāṭēr yaʿāqōb ləbaddô, v. 25a). Tal intenção não é incompatível com a intenção da personagem Jacó. Em Gn 32,23-24, Jacó faz com que os membros reais de sua família atravessem o Jaboc. Mas, no texto imediatamente anterior, são os seus servos que devem atravessar a fim de que Jacó e sua gente pudessem ficar a salvos (cf. Gn 32,14-22). Então, por que a mudança de planos durante a noite? Temos uma tentativa de resposta:

Isso só pode significar que, na inquietação de sua mais longa noite, Jacó acordou para o fato de que pendurar-se atrás significa esconder-se, esquivando-se da responsabilidade. Embora estejamos além dos limites da verificação. Eu prefiro a interpretação de que ao atravessar Jacó quer fazer uma reparação, ele quer liderar o caminho e quer ir ao encontro do próprio Esaú. Se ele se tornou consciente da extensão de sua culpa já não pode ser discernido no texto, mas... isso parece improvável para mim, pois nos vv. 14-22 ele ainda não tinha reconhecido a dupla face da *minḥā^h*-reconciliação... Ao enviar seu povo, ele também desiste de uma linha de defesa, de modo que outros planos de combate se tornaram inúteis (*maḥāne^h*-solução!). E ele faz do Jaboc um sério obstáculo, não para Esaú, mas para si mesmo, ele quer fugir. A repetição de *ʿbr* indica que é uma operação pesada para Jacó (FOKKELMAN, 2004, p. 212-213).

A cena da luta é bem definida e enquadrada por expressões semelhantes: wayyēʾāḇēq ʾîš ʿimmô (v. 25b) e bəhēʾāḇqô ʿimmô (v. 26c). Percebe-se, como acontece desde o início de nossa perícopa, uma preocupação com a assonância, paronomásia e

combinação de sons e sentidos das palavras empregadas, fruto de uma acurada e atenta composição. O verbo escolhido para expressar a luta (wayyēʾābēq - raiz נאב), que não ocorre em nenhum outro lugar da Bíblia, não só continua a geminação fonética com yaʿābōr (*atravessou*) e yabbōq (*Jaboc*, v. 23), mas - permitindo a confluência das duas gutturais (*aleph* e *ayin*) - absorve os elementos do próprio nome de Jacó. A proposital incógnita sobre a identidade da personagem que luta com Jacó combina com as intenções do mesmo, as quais se escondem em sua recusa de revelar seu nome, portanto, de autorrevelar-se. Com isso, ele provoca Jacó a pensar e avaliar-se a si mesmo. O contexto onde tudo se desenrola é a escuridão, é a noite, assim como foi em sua visão de Betel (Gn 28,10-22, observe-se o início da cena: wayyālen šām kî-bāʾ haššēmeš – *ali passou a noite, pois o sol havia-se posto*). É sempre o medo, a incerteza que agarram Jacó. Como observa FOKKELMAN (2004, p. 213), nessa circunstância externa e interna, Jacó “não enxerga a si mesmo ainda, não reconhece a sua nova identidade que pode salvá-lo, a renovada integridade que nasce no reconhecimento e confissão da própria culpa”.

Na luta com o seu contendente, Jacó é levado a perceber que tem uma força que vai muito além da compreensão e resistência humanas. Os pronomes hebraicos no versículo 26 são menos específicos em sua referência, de modo que podemos nos perguntar se o astuto Jacó não é antes o agressor! Algo bem plausível devido o grito que seu oponente emite no versículo seguinte: šalləhēnî (v. 27: *deixa-me ir, solta-me, liberta-me*). Inclusive, o seu oponente, apesar de ser divino, não o espanca, mas apenas “toca na cavidade de sua coxa” (yiggaʿ bəkaṣ-yərēkô, v. 26c). Tocar a coxa é ameaçar a potência do oponente, alcançar a fonte geradora de poder; e o nome de Jacó, não podemos nos esquecer, significa “suplantador”. Na cena do encontro de Jacó com as filhas de Labão, a força sobre-humana dele já se faz observar (cf. Gn 29,1-14). Mesmo estando coxo abaixo da cintura, ele mantém preso o oponente em seus braços. Jacó não o deixa enquanto ele não o abençoar. Sim! Isso revela bem quem é Jacó, ele quer a bênção: “da mais miserável situação ele quer emergir como um homem enriquecido” (FOKKELMAN, 2004, p. 215). Foi assim quando foi explorado e enganado pelo seu sogro, Labão, é assim aqui em seu embate com a divindade. Assim, a bênção que foi a palavra-chave da primeira fase de seu ciclo, quando usurpa o direito de primogenitura

e bênção de seu irmão (cf. Gn 27,1-45), volta a ser fundamental nessa terceira fase de sua vida. Se, quando teve de fugir do ódio de Esaú, ele recebeu a bênção concedida a Abraão, no pernoite em Betel (cf. Gn 28,12-15), agora, em seu retorno, ele deseja receber a bênção de seu oponente para poder enfrentar o momento mais tenso e crucial de sua vida. Se a personagem Jacó estava ou não já consciente em Gn 32,27b, quando solicita a bênção, das enormes implicações futuras que esse gesto teria, não nos convém especular aqui, basta saber que o narrador, certamente, o está.

Após reivindicar a bênção, Jacó recebe uma pergunta direta do oponente: ʿēlāyw ma^h-ššəmékā (*Qual é o teu nome?* – v. 28a). Essa pergunta, certamente, faz Jacó recordar-se do momento em que se apresentou diante de Isaac, seu pai, fazendo-se passar pelo seu irmão, Esaú. Naquela ocasião, Isaac lhe perguntou: mī ʾattā^h bənī (Gn 27,18b: *Quem és tu, meu filho?*). E a resposta de Jacó foi: ʾānōkī ʿēsāw bəḵōreḵā (Gn 27,19a: *Sou Esaú, teu primogênito*). Agora, diante de seu contendor, ele se redime e admite quem ele realmente é. Quando Jacó diz o seu próprio nome, ele “se entrega” nas mãos de quem lhe interroga, é a sua “confissão”, como mencionamos acima. Como vimos no capítulo segundo deste nosso estudo, o nome para os semitas não é um acidente, algo casual, mas o vetor do mistério da pessoa, é a sua verdade mais íntima, aquilo que a pessoa é. Assim sendo, “o Jacó que diz o seu nome é um *rendido*: estou em tua posse porque Tu sabes de mim a coisa mais importante, o meu segredo te pertence” (MORFINO, 2003, p. 42). Então, a suposta “vitória” de Jacó sobre o ser com o qual combate mistura-se a uma espécie de “derrota”, uma vez que seu adversário possui uma informação que ele não obteve quando lhe põe uma pergunta semelhante: haggîḏā^h-nnāʾ šəmékā – “*Diga-me, por favor, o teu nome*”, v. 30a). Ao reconhecer chamar-se Jacó, implicitamente está o significado do nome conferido ao longo da primeira fase do ciclo dessa personagem, especialmente em Gn 27,36ab: wayyōʾmer hăḵī qārāʾ šəmô **yaʿāqōb** wayyaʿqōbēnī ze^h pāʿamayim ʾet-**bəḵōrāʾī** lāqāḥ wəhinnē^h ʿattā^h lāqāḥ **birkāʾī**²¹³ (*Ele [Esaú] disse: Não é que²¹⁴ seu nome seja Jacó? Pois enganou-me²¹⁵ duas vezes! Ele tomou minha primogenitura e eis que*

²¹³ Este texto é todo composto à base de paronomásia. Recurso empregado, como já visto, também em Gn 32,23-33.

²¹⁴ Esta minha tradução apoia-se em quanto é dito em: JOÜON; MURAOKA, 2006, § 161j.

²¹⁵ Há um jogo de palavras com בִּכְוֹרִי (calcanhar) e o verbo בִּכְוֹר (enganar, suplantar, trapacear), ambas possuem raízes idênticas. Sem dúvida, “essa ligação com o calcanhar, o salto é bem compreensível à luz

agora toma minha bênção). Esta é a razão, quando se dá a luta no vau do Jaboc e lhe vem solicitado o nome, de Jacó dizer finalmente a sua verdade: ele é verdadeiramente *Ya‘āqōb*, aquele que desde o princípio jogou em base ao engano, à trapaça. Revelando seu nome, Jacó entrega a sua própria história de fraude e carreirismo, de suplantador e enganador. Somente a título informativo, o sentido etimológico do nome Jacó é identificado em dupla possibilidade. A primeira, que ganhou mais adeptos e foi mais consagrada, identifica a base do nome na raiz עִקַּב “vigiar, proteger”, “presente no sul-arábico e também em etiópico, e traduz o nome Jacó com ‘Deus protegeu’ ou ‘que Deus proteja!’” (ZOBEL, 2003, c. 882). Esta explicação foi contestada e em seu lugar surgiu outra que toma a mesma raiz עִקַּב, mas com o significado de “estar imediatamente atrás, estar próximo”, em base a textos ugaríticos, palavra está presente também em amorreu e fenício. Assim sendo, o nome Jacó deveria ser traduzido por “ele (= El) está próximo” (ZOBEL, 2003, c. 882).

Após “entregar” seu nome/identidade, sua história, seu passado, Jacó recebe um novo nome/identidade: wayyô³mer lō³ ya‘āqōb yē³āmēr ‘ōd šimkā kī ‘im-yiśrā³ēl kī-šārītā ‘im-‘ēlōhīm wə‘im-‘ānāšīm wattûkāl (v. 29). Estruturalmente, a concessão do novo nome Israel repara a simetria que tinha sido perturbada desde os episódios de abertura do ciclo de Jacó. Lembremos que o irmão mais velho já tinha dois nomes, cada um com sua etiologia (Gn 25,25: *Esaú*; 25,30: *Edom*). Aliás, a aposição redundante de Seir e Edom em Gn 32,4 serve para recordar esse fato! Enquanto Jacó, apesar do detalhe da luta intrauterina, recebera apenas um nome. Como já abordamos acima, há neste verso um claro paralelismo, algo normal na poesia hebraica. De propósito, o autor joga também com a ambiguidade do verbo que emprega para justificar o novo nome concedido a Jacó: *Yiśrā³ēl*. O verbo *šārītā* pode apoiar-se em diversas raízes possíveis, como já vimos antecipadamente. Constatamos que nenhuma das sugestões propostas para explicar o elemento verbal presente no novo nome logrou alcançar aceitação unânime entre os estudiosos ou produziu uma completa satisfação na maioria deles. No entanto, em se tratando de literatura hebraica e com base em vários exemplos presentes na BH, alguns

daquela luta que desde o início marcou as relações entre os dois gêmeos. Desde o ventre materno os dois estavam em antagonismo: Esaú é o primeiro que olha para a vida, mas há imediatamente Jacó que agarra seu irmão pelo calcanhar para puxá-lo para trás e suplantá-lo” (MORFINO, 2003, p. 43-44).

dos quais foram aqui mencionados, em que a escolha de palavras, expressões e nomes está vinculada ao contexto e ao objetivo do autor, o estabelecimento do sentido do nome *Yísrāʾēl* e o motivo de sua escolha não são impossíveis de se atingir.

Primeiramente cabe constatar que, em toda a perícope (Gn 32,23-33) o som das palavras joga um papel determinante, como já foi demonstrado anteriormente. A escolha de palavras, inclusive algumas muito raras, estava a serviço da produção de paronomásias e assonâncias. Fato este que chamou a atenção de MARKS (1995, p. 39): “O que é impressionante em tudo isso é a forma como os nomes parecem reproduzir, através das mudanças delicadamente animadas da linguagem, os mecanismos de projeção e autorreflexão que observamos na narrativa da luta, como se o problema da geminação [*duplicação e duplicidade de sentidos*] tivesse estendido seu domínio à relação de palavra e ato”.

Em segundo lugar, é comum à língua hebraica, como vimos, criar-se palavras a partir de radicais semelhantes, acentuando ou intensificando o sentido de um determinado radical a partir de novos vocábulos que dele surgem. O elemento verbal do nome *Yísrāʾēl* pode, propositalmente, lidar com uma rica polissemia. Importante ressaltar que “este ato de ‘jogar’ com uma multiplicidade de derivações não é um erro do escritor nem uma incapacidade de decifrar do leitor: é uma desejada, indicada superposição de sentidos que enriquece incrivelmente o significado” (MORFINO, 2003, p. 44).

Em terceiro e último lugar, é importante sempre considerar que o contexto é imprescindível para determinar o sentido dos textos e das palavras na BH. Por isso, vale a pena destacar os quatro elementos que formam o contexto no qual está situada a cena em que Jacó recebe o seu novo nome, fornecem a direção da interpretação (cf. ROSS, 1985, p. 341):

1º) o *cenário geográfico*: a luta ocorreu no limiar da terra da promessa. Jacó estava fora dessa terra desde a sua fuga de Esaú, do qual ele tomou a bênção. Portanto, a nossa cena é posicionada de modo intencional como um “rito de passagem” que conduzirá à reconciliação entre os dois irmãos gêmeos.

2º) O elemento unificador da história é a *nomeação*, isto é, a transformação de Jacó em Israel. O novo nome não é apenas adicionado a uma narrativa antiga; ele é explicado por ela.

3º) *Nomes de lugares*: no retorno de Jacó para a terra de seus pais, as narrativas estão sempre relacionadas a determinados lugares: Maanaim (Gn 32,1-2), Fanuel (Gn 32,30) e Sucot (Gn 33,17), cujos nomes vêm explicados por Jacó.

4º) A história está ligada a uma *restrição dietética* para os filhos de Israel. Este tabu foi um costume que cresceu com base em um evento, mas não fazia parte da Lei. O evento na tradição criou-o e explicou-o.

A nossa perícopes não deixa de ser uma resposta à súplica constante em Gn 32,10-13, mesmo que este texto seja mais tardio, afinal, Jacó implora a Deus que salve-o da ira de seu irmão: haṣṣîlênî nâ' miyyad 'āhî miyyad 'ēsāw (Gn 32,12a: *Livra-me da mão de meu irmão, da mão de Esaú*). Segundo JACOB (cf. 2007, p. 223), a luta dará a resposta que Jacó tanto busca.

Não podemos deixar de perceber, nesta interpretação final de nossa perícopes, a interconexão existente entre a nossa cena e as cenas anterior e posterior. Isso ocorre com o uso da palavra “face” (*pānîm*):

- a) Gn 32,21: 'ākappərā^h **pānāyw** bamminḥā^h hahōlēket lə**pānāy** wə'aḥārē-kēn 'er'eh **pānāyw** 'ūlay yiśśā' **pānāy**: *Eu aplacarei suas faces²¹⁶ com a oferenda que segue adiante de mim. Depois verei suas faces, e talvez ele erga minhas faces.*²¹⁷

Aqui ainda se revela a “velha” face de Jacó, o esperto, o astuto. Ele crê poder controlar, suplantar seu irmão com presentes, oferendas. Pensa evitar o face a face, o olho no olho com o irmão.

- b) Gn 32,31: wayyiqrā' ya'āqōb šēm hammāqōm **pānî'el** kî-rā'îṭî 'ēlōhîm **pānîm** 'el-**pānîm** wattinnāṣēl nāp̄šî: *Jacó chamou o nome do lugar Fanuel [Face de El]: porque eu vi a Deus face a face, e minha vida foi salva.*

A “nova” face de Jacó, agora com o novo nome Israel, se revela. A sua “vida foi salva” não apenas por ter visto Deus face a face, mas porque já se sente

²¹⁶ Literalmente essa expressão significa: “cobrir sua face”. É como se Jacó quisesse dizer que taparia o rosto de ódio e rancor de Esaú com seus presentes.

²¹⁷ Utilizo aqui a tradução de: CHOURAQUI, 1995, p. 340, por ser mais literal e render melhor a presença do vocábulo *pānîm*.

atendido em sua súplica (Gn 32,12). Israel está a salvo de Esaú. O “passar” (עבר) em perigo, sob tensão e alto risco, transforma-se em passar em alívio. Não é mais Jacó que atravessa, mas Israel. Deve-se notar, porém, que “Fanuel” carrega conotações de um jogo de palavras exprimindo *anterioridade* ou *precedência*, que aparecem na cena anterior (Gn 32,4.17.18 – *pānîm* aparece em estado construto com sufixos pronominais, significando *adiante de*). Naquela cena, Jacó apressa-se em passar tudo *adiante de si* mesmo e de seu irmão: servos, rebanhos, mulheres e crianças. Aliás em Gn 32,19-21 aparece por quatro vezes a expressão “*depois de/atrás de*” (heb.: *’aḥărê*) em referência a Esaú. É claro que o leitor é convidado a ver aqui o problema que originou tudo isso, ou seja, o duplo roubo de Jacó (primogenitura e bênção), por duas vezes ele revoga a prioridade existente. Seu irmão Esaú, mais lento, aquele que vem sempre “*depois de*” Jacó reconhece isso quando interpreta o nome de Jacó em base ao princípio *nomen – omen* (nome – mau presságio) em Gn 27,36. Outro efeito dessa arte da linguagem realizada pelo autor, é que tais correspondências funcionam como uma conexão em uma fuga mais longa, na qual repetições e etimologias contrapõem as duplas básicas de irmão e irmão (Jacó e Esaú), homem e Deus (Jacó e Elohim).²¹⁸

²¹⁸ Essa duplicidade *homem / Deus* começa a ser mostrada deste o início do capítulo 32 que precede a nossa perícopa (Gn 32,1-3): “E Labão levantou-se cedo, beijou seus filhos e suas filhas e os abençoou; e Labão partiu e voltou ao seu lugar. Então, Jacó seguiu o seu caminho, e anjos de Deus encontraram-se com ele. Ao vê-los, disse: Este é o acampamento de Deus. E chamou àquele lugar Maanaim” (trad. nossa). Aqui, os anjos relembram a teofania e promessa divina em Betel (Gn 28,10-20), assim como a partida de Labão lembra o beijo e bênção concedidos por Isaac não aos seus dois filhos, mas somente a Jacó (Gn 27,27). Beijo e bênção serão lembrados após a luta, quando um Jacó justificado recebe o beijo de Esaú e convida-lhe para aceitar o seu presente, que ele idiomáticamente chama “*minha bênção*” (*birkāṭî*, Gn 33,11). Como bem observa MARKS (1995, p. 36, n. 25): “Este relato ecoa, por sua vez, o relato do beijo que Labão corre para dar em Jacó quando ele chega em Padã-Aram (29,13)... Tendo ‘abençoado’ seus filhos e suas filhas, Labão retorna a ‘seu lugar’. O lugar para o qual Jacó volta os seus passos, depois de ser omitido intencionalmente da bênção de Labão, é aquele cuja identidade e nome ainda precisam ser disputados [lutados]”. O que acontecerá em nossa perícopa (Gn 32,23-33). A duplicidade continua em Gn 32,3 quando Jacó vê um acampamento de anjos, mas o nomeia como sendo “*dois campos*”, pois *Maanaim* é um substantivo hebraico dual. Provavelmente, numa referência também dual e oposta: acampamento de anjos e acampamento de Jacó. Há uma duplicidade *humano/divino* na mudança semântica da palavra *mal’ākîm*. De “anjos” que Jacó vê (32,2) aos “mensageiros” que ele envia ao seu irmão (32,4: *mal’ākîm*). Contudo, esse dual pode ainda ter outra interpretação: “No entanto, a divisão subsequente de Jacó de seus próprios seguidores em dois acampamentos (*maḥānôt*: vv. 8,11) mantém ativa a outra possível interpretação do dual - a de uma divisão dentro do próprio campo divino - lançando sua sombra tipológica através da aparição súbita, mais tarde naquela noite, do oponente espectral” (MARKS, 1995, p. 37).

- c) Gn 33,10: wayyō³mer ya⁴āqōb⁵ ʾal-nā⁶ ʾim-nā⁷ māšā⁸ʾtī ḥēn bə⁹ēne¹⁰ḵā wə¹¹lāqaḥ¹²tā minḥā¹³tī miyyā¹⁴dī kī ʿal-kēn rā¹⁵ʾtī **pāne¹⁶ḵā** kir¹⁷ōt **pə¹⁸nē** ʾēlōhīm wattir¹⁹ṣēnī: *Jacó diz: “Não! Se encontrei a graça a teus olhos, toma minha oferta de minha mão: sim, porque vi tuas **faces** como se as **faces** de Elohim [Deus] fossem vistas, aceita!*²¹⁹
- É clara a conexão com o texto do item anterior (Gn 32,31). Ao ver a face de Deus, Jacó, agora Israel, vê sua vida transformada e o reencontro e reconciliação com o irmão possíveis.

Retomando o versículo-chave de nossa perícopia (v. 29):

Ele disse: “Teu nome não será mais chamado Jacó, mas Israel, porque tu *lutaste/contendeste* com DEUS e com HOMENS tu *prevaleceste*.

wayyō³mer lō⁴ ya⁵āqōb⁶ yē⁷āmēr ʿōd šim⁸ḵā kī ʾim-yiśrā⁹ʾēl
kī-šār¹⁰tā ʿim-ʾēlōhīm
wə¹¹ʿim-ʾānāš¹²īm wattū¹³ḵāl

Recordamos a existência de um claro paralelismo literário:

Mesmo que não se chegue a um consenso sobre o sentido original do nome “Israel”, do ponto de vista da pesquisa científica, o contexto fornecido pelo autor torna evidente que o nome deve estar relacionado à “luta”, ao “empenho”, ao “esforço”, à “contenda”. O próprio fato de Oseias usar o mesmo vocábulo raro šārā^h em 12,4, mas retomá-lo no versículo 5 como woyyāšār, *lutou, exerceu poder* (claramente da raiz שור, uma forma cognata de : שרר = *ter domínio*), reforça essa nossa afirmação. Esse mesmo verbo aparece em Jz 9,22 (wayyāšār, conjugação Qal, raiz שרר: *reinou, governou*) e Os 8,4 (na conjugação Hifil: *hēśîrû*), com o sentido de *dominar, estabelecer sobre*.

Acrescentemos o fato de a “luta”, a “disputa e contenda” serem parte integrante da vida de Jacó. Ainda no ventre materno, Jacó lutou com seu irmão. Uma vez que ele

²¹⁹ Tradução segundo: CHOURAQUI, 1995, p. 349.

²²⁰ Consideradas variantes cognatas como vimos anteriormente.

tinha nascido, ele resolveu aquela contenda em sua aparente vantagem, adquirindo a *bəḵōrā^h* (primogenitura) e a *bərāḵā^h* (bênção). Após uma luta de vinte anos, ele consegue fugir de Labão, seu sogro, sem ser tocado pela sua ira. Por isso, fica claro que ele “prevalece” (*wattûḵāl*) contra os homens.

Mas não somente contra os homens Jacó tenta levar a melhor, ou seja, prevalecer, ser vitorioso. O v. 29b afirma que ele “lutou/contendeu com Deus”. A sua luta com Deus é pela bênção, pelo reconhecimento, pelo direito de ser o Patriarca.

Até agora, a vida toda de Jacó tinha sido um arrastar as bênçãos em todas as circunstâncias para seu próprio uso, sendo o abençoado, mas sob sua própria força, e sobretudo com arbitrariamente e por meio de fraude. E precisamente porque este destino (tornar-se o primeiro homem) lhe tinha sido dado por Deus antes mesmo de seu nascimento, ele estava constantemente em revolta porque queria realizar este destino por sua própria vontade e por meio de engano. Ele era demasiado obstinado e orgulhoso demais para permitir que a bênção lhe fosse dada. Essa resistência obstinada, orgulhosa e sombria a Deus é o que ele agora exhibe às margens do Jaboc - e ali também é ... derrubado... O nome “Deus luta” pode então significar: Deus luta com você, porque ele é forçado por sua teimosia e orgulho. E também: doravante Deus lutará por você, pois ele aprecia seu compromisso absolutamente sincero e indiviso (FOKKELMAN, 2004, p. 216-217).

Fica claro que, para FOKKELMAN, o sentido do nome Israel seria “Deus luta”. É também possível, devido ao contexto e à raiz verbal do nome próprio. Quem sabe, não se deva entender o nome Israel como uma exclamação litúrgica própria de uma situação de “guerra santa”, significando algo como: “Que ele lute!”, isto é, que ele se manifeste como um guerreiro e combatente vitorioso (cf. HELLER, 1964, p. 263-254).

Em todo caso, prefiro não restringir-me a uma única solução ou interpretação para o sentido do nome “Israel”. Como já demonstrei, há uma polissemia neste nome próprio bem ao gosto do autor. Mas, no contexto e devido todo o ciclo de Jacó, fica evidente que a interpretação dada pelo texto é aquela que devemos levar em conta. Somente assim, atingimos o sentido que o autor deseja dar à sua criação literária.

A inversão de Jacó como sujeito e não objeto em seu novo teofórico nome, convida-nos, segundo MARKS (1995, p. 40), a “a reconfigurar a identidade dos dois contendores”. Ele sugere que, “a volta reflexiva na fórmula de nome apresenta uma

intimidade dinâmica, uma coexistência do eu [*self*] e do outro, o homem e Deus, fundamentados na resistência mútua” (MARKS, 1995, p. 40). Jacó sempre viveu um duplo conflito: externo (com seu irmão, com Labão, com suas esposas etc.) e interno (com sua atitude fraudulenta contrastando com seu desejo de ser abençoado). Por isso, a sua luta, sempre segundo MARKS (IDEM), seria contra *his own phantastic projection* (sua própria projeção fantástica), a vulnerabilidade de seu “eu”. Assim fazendo, Jacó habilita-se a ser agente de sua própria mudança, testemunhada pelo novo nome. A sua disputa histórica e pessoal é trazida para a arena poética do texto literário. E o sinal disso é o próprio ato de renomeação. Ao mesmo tempo, o novo nome permite a interpretação de que a divindade luta com Jacó, mas este consegue transformar esse conflito a seu favor, a segunda glosa etiológica espelha isso: “Jacó chamou o nome do lugar Fanuel: porque eu vi a Deus face a face, e a minha vida foi salva” (trad. nossa).

Em Gn 32,30.31 o ser com o qual Jacó lutou, contendeu é o próprio Deus. Ao não responder à pergunta de Jacó – haggîḏā^h-nnāʔ šəmekā (*Diga-me, por favor, o teu nome!*) e ao Jacó reconhecer que tinha visto Deus “face a face” e sobrevivido, a identidade da personagem misteriosa se revela. Além disso, há uma interessante curiosidade em nossa perícope que vem confirmar essa conclusão. A nossa perícope (Gn 32,23-33) é formada por 143 palavras, sendo que poder-se-ia esperar haver 144, que é 12 multiplicado por 12, uma vez que se trata de um texto que fala de Israel. E Israel é representado sempre com suas 12 tribos. Ora, a palavra que falta para resultar no número aguardado, somente poderia ser o nome divino (cf. KESSLER, 2004, p. 169). Esse nome não é pronunciado, esse nome não é apenas “Deus”, a menos que seja falado pelo próprio Israel. No entanto, “este Deus com seu nome ativo está presente na história: ‘Por que você pede o meu nome [*shem*]? E ele o abençoou lá [*sham*]’... YHWH abençoa com as palavras ‘Eu estou [ou estarei] contigo’ (p. ex. Gn 31,3) e este é o nome divino *in actu* (no próprio ato; cf. Ex 3,12). Nisto reside o segredo de ‘Israel’. Após esse encontro, Jacó poderia somente ser Israel em essência” (KESSLER, 2004, p. 169).

A nossa cena conclui-se com um movimento (v. 32). Finalmente, Jacó alcança o seu povo atravessando Fanuel. Como já foi frisado anteriormente, a cena toda é bem enquadrada, pois os vv. 23-24 são marcados pelo movimento de atravessar e fazer atravessar (עבר *é* repetido várias vezes) que prepara este movimento final, a travessia

propriamente dita. Essa travessia de Israel é decisiva como o capítulo 33 nos fará perceber. Como observa FOKKELMAN (2004, p. 221), “há algo mais importante e, portanto, sua passagem é colocada em uma oração subordinada (*kaʾāšer...*). Desta forma, a ênfase está em ‘o sol brilhava sobre ele’”. Afinal, a noite ficou para trás, o dia glorioso surge e é o cenário para a travessia de nosso herói. Em Fanuel não predomina mais a noite como em Betel e Harã, a qual é substituída pelo dia glorioso da “Face de Deus”.

Há um detalhe importante, apesar de tudo o que foi dito acima: *wəhûʾ šōlēʿ ʿal-yərēkô* (*ele [Jacó/Israel] coxeava de uma coxa*). Segundo alguns comentaristas, entre eles, JACOB (cf.: 2007, p. 223-224), foi proposital esse “enfraquecimento” de Jacó durante a luta. A visão de um irmão arrastando-se e curvando-se até o chão sete vezes (Gn 33,1-3) faz com que Esaú fique desarmado quando encontra-se, finalmente, com ele. Esse homem manco, com uma multidão de mulheres e crianças, aparentemente frágil não era o Jacó que Esaú estava preparado para enfrentar com seus quatrocentos guerreiros (cf.: Gn 32,7). Portanto, “Deus salvou Jacó, tornando-o mais fraco e, assim, derrota o propósito de Esaú. Ele se sente vencedor vendo um homem vencido diante dele. Jacó é derrotado em sua coxa, aleijado no próprio pé no qual assentava-se a raiz de toda a sua inimizade (Gn 25,26). Este não é ‘Jacó que agarra pelo calcanhar’” (JACOB, 2007, p. 224). Assim sendo, a salvação de Jacó é a sua manqueira. Inclusive, em língua portuguesa, pode-se fazer um irônico jogo de palavras: apesar de manco, Jacó não dá mais mancadas! Ou então: aquele que só dava mancadas, agora, manca!

Nesse sentido, Jacó torna-se um homem correto, justo, reto em seu caminhar (apesar de manco!), após a luta no vau do Jaboc. Como o nome *Jeshurun* (da provável raiz ישר), um duplê do nome Israel, quer significar. Dessa forma, o nome Israel não deixa de ser um tanto irônico em vista da personagem a qual nomeia. Afinal, “uma poderosa metáfora física é sugerida pela história da luta: Jacó, cujo nome pode ser interpretado como ‘aquele que age tortuosamente’, é dobrado, permanentemente aleijado, por seu adversário sem nome, a fim de ser endireitado antes de seu encontro com Esaú” (ALTER, 1997, p. 181).

De nome próprio pessoal, Israel passa a ser denominação de um povo, uma nação. Uma monarquia é anunciada logo depois de Deus reiterar a mudança de nome

em Gn 35,10. Em Gn 35,11-12, Deus retoma e recorda sua promessa anteriormente feita a Abraão e Sara quando seus nomes também foram mudados (cf. Gn 17,5-6.16 > 12,2): wayyōʾmer lô ʾēlōhîm ʾānî ʾēl šadday pərē^h ūrəbē^h gôy ūqəhal gôyîm yihye^h mimmékkā ūmōlākîm mēḥālāšēʾkā yēšēʾû. wəʾet-hāʾāreš ʾāšer nāṭattî ləʾabrāhām ūləyišḥāq ləḵā ʾettənnā^h ūlazarʾākā ʾahāreʾkā ʾettēn ʾet-hāʾāreš (*Deus lhe disse: “Eu sou El Shaddai. Sê fecundo e multiplica-te. Uma nação, uma assembleia de nações nascerá de ti e reis sairão de teus rins. Eu te dou a terra que dei a Abraão e a Isaac; darei esta terra a ti e à tua posteridade de pois de ti – trad.: BJ).* É bom lembrar, que esse texto não pertence ao mesmo autor da nossa perícope, mas à tradição sacerdotal.

CONCLUSÃO

A figura da nossa personagem central, Jacó/Israel, de nenhum modo é fácil de abordar, pois é alguém destinado a contender sempre e com todos, seu caminho é fatigoso e repleto de tensões. A própria profecia de eleição deixa claro que a culpa por toda essa conflitualidade não é (só) de Jacó, mas da vontade de Deus em subverter, desde o ventre materno, os direitos de primogenitura que eram tidos como legítimos naquela época: *IHWH lhe disse [a Rebeca, mulher de Isaac]: “Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti se separarão, um povo dominará um povo o mais velho servirá ao mais novo”* (Gn 25,23 – BJ). Interessante observar, que a “luta” de Jacó com Esaú teve início ainda no interior da própria mãe (cf. Gn 25,22), o que a leva a consultar YHWH que lhe profere a profecia acima mencionada. A referência, na profecia, é a Edom, cujo povo é considerado descendente de Esaú (cf. Gn 25,30). Esse povo vizinho mostrou-se repetidamente inimigo de Israel. A BH narra que os edomitas foram subjugados por Davi (2Sm 8,13-14) e não se libertaram definitivamente a não ser sob o reinado de Jorão de Judá, na metade do século IX AEC (2Rs 8,20-22). Portanto, fica claro que o chamado divino não é somente eletivo, pode também ser um chamado à luta e ao conflito. A história de Moisés vai nessa mesma direção, pois ele é chamado e enviado para uma missão conflituosa de libertação.

Aliás, o direito dos primogênitos marca por duas vezes a trajetória de Jacó. Primeiramente, quando este a usurpa de seu irmão, fazendo-se passar por ele (Gn 27). Em segundo lugar, quando é obrigado a desposar, por primeiro, Lia, a filha mais velha e não Raquel, a sua mulher preferida (Gn 29,15-30). O conflito subjacente à primogenitura não é, absolutamente, marginal no seio da sociedade oriental antiga. Afinal, a primogenitura “é a pedra angular do inteiro sistema social e legal que estabelece direitos e privilégios e impede conflitos intestinos. Mas essa mesma práxis de tutela da ordem social é também um modo de destinar alguns a benefícios e vantagens e outros a inconvenientes e desvantagens” (BRUEGGEMANN, 2002, p. 252). Portanto, a ação eletiva de Deus no ciclo de Jacó representa uma radical revolução no interior dessa estrutura tradicional de poder transmitida pela primogenitura.

Desse modo, Deus não é alheio ou imparcial no conflito entre Esaú e Jacó, Jacó e Labão, mas é o agente-motor de tal enfrentamento. Ao lado das relações conflituosas com essas duas personagens humanas, o ciclo de Jacó evidencia também, os encontros de Jacó com Deus, por meio de teofanias (Gn 28,10-22: em Betel; [32,2-3: Maanaim] 32,23-33: em Fanuel; 35,1-15: em Betel). Não é possível separar na narrativa da nossa personagem aquilo que é humano daquilo que é divino. Todos os seus encontros com Deus se dão no contexto de seus conflitos e tensões: a visão da “escada” em Betel (Gn 28,10-22) tem lugar durante a fuga de Jacó do irmão que deseja matá-lo. O encontro em Fanuel (Gn 32,23-33), que deixará Jacó coxo, ocorre quando Jacó está extremamente angustiado diante do iminente encontro com Esaú. Mesmo o outro encontro em Betel (Gn 35,1-15) é cercado por conflitos e mortes: a filha de Jacó com Lia, Dina, sofre violência sexual por parte de Siquém, e é vingada pelos seus irmãos Simeão e Levi (Gn 34,1-31). Após a teofania de Betel, Raquel dá à luz a Benjamim, mas vem a falecer devido as complicações no parto (Gn 35,16-20). Por conseguinte, o *conflito humano* e o *confronto com o divino* integram a vida de Jacó, por isso, são refletidos em seu novo nome em Gn 32,29. O nome “Israel” integra a polimórfica, polivalente e prosaica vida de Jacó à polissemia de seu novo nome.

Afinal, “experiências extremas do ser humano e intervenção divina são correlatas” (BRUEGGEMANN, 2002, p. 253).

Por isso, Israel não surgirá do:

- *Sucesso*: afinal, mesmo aparentando ter vencido a luta contra Deus, ele torna-se manco, definitivamente aleijado, atingido em sua potência física e moral.
- *Astúcia*: pois, durante a luta, quem faz uso de um subterfúgio é o “homem” com o qual está se confrontando, rolando pelo pó. É ele que toca o nervo ciático de Jacó deixando-o atrofiado, provocando-lhe dor e manqueira.
- *Terra*: afinal ele é um expatriado, alguém que possui bens, mulheres e filhos, mas não ainda uma terra, um verdadeiro lar. Devido a isso, Deus lhe renova a promessa em Gn 35,11-12, após seu confronto com ele.

Mas Israel é fruto da agressão de Deus, pois ousou contender com ele e, ainda mais, saber o seu *nome*, ou seja, conhecer o seu mistério. O seu encontro com Deus não produziu, como se poderia imaginar, reconciliação, perdão, restauração. Mas sim uma

invalidez, uma deformação. Portanto, o novo nome não pode ser separado da nova lesão que a nossa personagem sofre. Essa ambivalência do encontro noturno de Jacó com Deus reflete-se em seu nome, pois ele penetrou o mistério de Deus como nenhum outro antes dele e prevaleceu, sobreviveu. O próprio Israel, povo do qual será o pai, não ousará repetir a façanha do Patriarca (cf. Ex 19,21-25; 20,18-20). É como se o nome Israel representasse a realização daquela promessa de Gn 25,23, a coroação de toda uma existência conflituosa e beligerante. No entanto, é uma vitória “invalidante”, demonstrando que com Deus não existem vitórias fáceis, como bem exprime BRUEGGEMANN (2002, p. 323).

Somente após esse confronto em Fanuel, Jacó pôde compreender melhor o seu espanto em Gn 28,16: ʾāḱēn yēš yhwḥ(ʾādōnāy) bammāqôm hazze^h wəʾānōkî lôʾ yāḏāʿtî (*Na verdade IHHWH está neste lugar e eu não o sabia!* - BJ), logo após despertar de seu sonho em Betel. Afinal, a presença divina na BH é tanto causa de exultação e alegria quanto de temor e tremor. É a esse “lugar” onde Jacó encontra-se com Deus, que faz referência Gn 32,30c: wayəḇāreḱ ʾōtô šām (*E ele o abençoou ali*). O seu novo nome exprime bem o paradoxo de um poder fraco convertido em fraqueza potente.

Falando em bênção, é importante retomar esse que é o tema dominante em todo o ciclo de Jacó: a busca pela bênção. Em nossa perícopa, a bênção adquire um sentido especial. Finalmente, Deus abençoa Jacó, ou melhor, Israel. A bênção sempre determinou as narrativas sobre essa nossa personagem. Foi a preocupação em obter a bênção de Isaac, que fez Rebeca inventar aquela artimanha para que Jacó enganasse seu pai (Gn 27,1-40). Essa bênção dada por meio de engano, faz com que Jacó tenha de fugir (Gn 27,41-45). A riqueza de Jacó em filhos, filhas e gado é consequência da bênção. E foi igualmente a bênção que se transferiu de Jacó para o patrimônio de Labão que motivou este último a querer reter Jacó, a qualquer custo, junto de si (Gn 30,27.30). Assim sendo, Jacó é abençoado e sua bênção produz efeitos tanto para si mesmo quanto para os outros ao seu redor. Apesar que, em nenhum momento, Jacó deixa de ser o astuto e oportunista, basta que nos recordemos da estratégia que usa para aumentar o seu rebanho em Gn 30, 25-43! No entanto, até este ponto da narrativa, falta uma bênção explícita, direta de Deus a Jacó.

Ao obter essa bênção direta de Deus somente em Fanuel, ficam evidenciadas a retidão e justeza de tal gesto. Pois, essa “bênção divina exclui qualquer dúvida sobre a legitimidade da bênção que Jacó conseguiu enganosamente de seu pai” (KLEIN, 2007, p. 135) e por meio de uma “negociata” com seu irmão por um prato de lentilhas (Gn 25,29-34). Contudo, essa bênção não é dada incondicionalmente. Jacó é tocado em seu quadril, “o toque pode ser entendido como gesto de bênção, mas é um toque doloroso, um toque que deixa Jacó coxeando” (KLEIN, 2007, p. 135). Apesar dessa sinistra humilhação, Jacó/Israel adquire coragem e decide ir ao tão temido encontro com seu irmão. Como bem assinala KLEIN (2007, p. 135), “esta transformação e a disposição de ir ao encontro do futuro apesar do passado são marcadas por dois elementos da narrativa. Um é o novo nome de Jacó, Israel, um nome de honra. O outro é a aurora que anuncia um novo e decisivo dia na vida de Jacó. O terceiro, aqui não mencionado explicitamente, é a travessia do rio Jaboc”.

Mas, nos detenhamos na característica das etimologias bíblicas para nomes próprios de lugares e pessoas. Como já abordamos no segundo e quarto capítulos deste estudo, havia e, talvez, ainda haja, uma tendência muito forte em se acreditar que a nomeação bíblica pretenda ter uma relação direta com o ser essencial do objeto denominado. Ou então, que essas notas explicativas sobre os nomes próprios (glosa) não passem de enfeites secundários na narrativa ou resíduos curiosos de uma antiga tradição popular, tipo folclórica. Como bem identifica MARKS (1995, p. 24), “a glosa típica [explicação dada ao nome] marca um início improvisado em oposição a uma origem absoluta. É arbitrária e não inevitável, obstinada e não essencial, permissiva, mas somente em virtude dos limites que ela impõe”. Nesse sentido, as mudanças de nome (Jacó > Israel; Jaboc > Fanuel) ocorridas no texto objeto de nosso estudo somente poderiam ser explicadas no interior de uma surpreendente rede de duplicações internas e ecos intertextuais (com suas explorações literárias de geminação e projeção, identidade e diferença), que o ato de renomear ancora. Para comprovar isso que acabo de dizer, basta perguntar-nos, assim como faz MARKS (1995, p. 34-35):

Pode ser uma coincidência que dois nomes de Jacó figurem em uma história que se caracteriza por dois acampamentos [Gn 32,8.11], duas travessias [Gn 32,23.24], duas embaixadas [*enviadas a Esaú*: Gn 32,8-9],

duas esposas [Gn 29,15-30], duas servas [Gn 30,1-4.9], dois alojamentos de noite [*nas duas margens do Jaboc: Jacó e seu grupo*]; dois tipos de “bênção”, “libertação” e “enviar/soltar” (שלח – Gn 32,27), dois tipos de ameaça (אִישׁ – *um homem*, Gn 32,25b e Esaú)?”

Não por acaso, o autor escolheu verbos raríssimos para compor a narrativa, fazendo com que a fundamentação interpretativa pela etimologia resultasse, como a concessão do nome, paradoxalmente dependente da narrativa que interpretaria.

Inevitável, nesta conclusão, abordarmos as semelhanças e diferenças entre as duas perícopes onde se dão a teofania por meio de um *ʾîš* (*homem, pessoa*). Elas são apenas duas: Gn 18,1-15 (aparição a Abraão e Sara junto ao Carvalho de Mambré) e a nossa em Gn 32,23-33 (aparição a Jacó no vau do Jaboc). O primeiro aspecto a ser salientado, é o fato do próprio Deus fazer questão de vir confirmar a sua promessa tanto na cena do Carvalho de Mambré quanto nesta do riacho Jaboc. Na primeira teofania em *ʾîš*, Deus assegura a continuidade da linhagem de Abraão, prometendo-lhe o nascimento de um filho. Na segunda teofania (Gn 32,23-33), Deus renomeia e abençoa Jacó, que é o pai direto da nação numerosa prometida a Abraão. Portanto, a promessa feita em Gn 18 realiza-se com a bênção de Jacó em Gn 32. Como constata HAMORI (2008, p. 102), “embora os dois textos seguramente não vêm do mesmo autor original, as funções das aparições divinas estão relacionadas”. Um segundo aspecto a ser destacado, é o realismo antropomórfico presente nesse tipo de teofania. Em Gn 18, Deus é um “homem” em meio a outros indistinguíveis homens, que dialoga com Abraão, deixa-se acolher pelo anfitrião, come, bebe e comporta-se como qualquer ser humano. Em Gn 32, o “homem” luta com Jacó, toca-lhe em sua coxa e, ainda mais impressionante, perde a luta com Jacó, ou seja, não dá conta dele em seu combate. Esse tipo de realismo antropomórfico não é possível ser encontrado em nenhuma cultura circunvizinha a Israel naquelas épocas (cf. HAMORI, 2008, p. 102). Com isso o autor salienta os vínculos inusitadamente estreitos que Abraão e Jacó tiveram com Deus. Mais do que por meio de palavras, esse estilo de teofania demonstra o grau de intimidade entre as personagens e a divindade. Porém, em Jacó manifesta-se uma audácia extraordinária que não encontramos na figura de Abraão. Esse atrevimento manifesta-se no modo de:

Jacó, que “cobre o rosto” de seu irmão [Gn 32,21: *ʾāḱappārā^h pānāyw* – com seus presentes], e golpeia a cavidade da coxa de seu oponente [Gn 32,26: *kaḫ-yerek* – durante a luta no vau do Jaboc], dispor desse rosto proibido - o Fanuel - não esperando pelo nome que o anjo transmite, mas apreendendo a sua mais sagrada e paradoxal expressão e tornando-a um memorial de seu próprio sucesso [*ao nomear o lugar da luta*]. Em Jaboc, o nome oculto é proclamado, mas é proclamado na voz de Jacó. O texto assim encena no nível literário uma versão da luta que representa o nível da história. A presença e o nome divinos, para o escritor bíblico, nunca podem se manifestar em si mesmos, mas apenas em virtude da resistência da literatura a eles, como possibilidades poéticas latentes nos nomes dos homens (MARKS, 1995, p. 40-41).

Para finalizar, é evidente que o nome Israel é associado à luta, ao combate, à contenda, à disputa. Tentei evitar ao longo deste estudo, chegar a uma definição etimológica para esse nome, mesmo porque, para o próprio autor o que interessa é o seu significado no contexto, como abordei no último capítulo. Mas o povo de Israel se vê refletido nesse epônimo. Subjacente a ele podem estar as seguintes memórias:

Aí estão mais próximas do campo do pensamento as vitórias de Davi contra os filisteus, moabitas, edomitas, arameus e amonitas, de modo muito geral (2Sm 5,17-25; 8,1-14; 10,1.19; 11). Além disso, pode-se pensar nas vitórias posteriores de Israel/Judá contra os seus inimigos, sobretudo na época dos Macabeus (1 e 2 Mc). Em círculo mais amplo ainda, a partir de nossa maior distância com referência a essas antigas vitórias, deveremos pensar nas sujeições causadas pelas grandes potências de todos os tempos, às quais de modo geral Israel esteve exposto e entre as quais esteve de fato politicamente triturado, sem contudo ser totalmente aniquilado como comunidade nacional e religiosa (KRINETZKI, 1984, p. 83-84).

De qualquer modo, penso que tenha conseguido demonstrar que a etimologia realizada em nossa perícope, bem como, na maior parte da BH, seja de cunho poético. Aliás, um cálculo conservador em livros narrativos da BH, pode proporcionar-nos mais de oitenta etimologias explícitas de nomes próprios de pessoas e lugares, em sua maior parte, nas quais se oferece uma interpretação semântica baseada em correspondências fonéticas. A linguagem expande aquilo que a história poderia limitar. Esse seria o risco de nos preocuparmos mais com o contexto histórico do que literário, por exemplo. As narrativas bíblicas demonstram que, apesar de serem textos

compostos e conterem camadas redacionais de diversas épocas, tradições e lendas de tempos mais antigos, toques e retoques de diversos autores, elas jamais deixam de ser um texto unitário, como reconhece HARTMAN (1986, p. 11): “Na Escritura, apesar de histórias duplicadas e inconsistências, há uma unidade às vezes lacônica, às vezes prolixa, mas sempre imperiosa. No combate de Jacó, essa tensão unificadora alcança um tom peculiar”. Todo o ciclo de Jacó, assim como a nossa perícopes, demonstra que não há uma explícita e piedosa preocupação moral na descrição e encenação proporcionadas pelas narrativas bíblicas. A personagem Jacó não é poupada nem maquiada nem adaptada ao figurino de um típico homem temente a Deus, com o qual este possa ter uma estreita e íntima relação. Nosso Jacó é retratado em toda a sua nudez moral e ética e, até o final, não perde a sua principal e identificadora característica: ser um persistente suplantador, alguém que deseja estar à frente. Por isso, ele não teme tocar e ser tocado por Deus, mostrar sua face (seu “eu”) e ver a face do totalmente Outro (Deus), prender e ser libertado.

A duplicação e duplicidade fazem parte da nossa personagem principal. Tudo em sua vida é duplo e ambíguo. E é dessa realidade que ele deve sempre emergir. Portanto, estabelece-se uma relação dialética entre personagem e texto: o texto é repleto de duplicidades e ambiguidades a fim de espelhar a personagem com estas mesmas características e a personagem se revela melhor, justamente através dessa peculiar característica da literatura bíblica. Há, portanto, como pudemos perceber ao longo desse estudo, uma perfeita cumplicidade entre ambos. A palavra, o nome está a serviço da história e do texto.

BIBLIOGRAFIA

ACHARD-BAYLE, Guy (2009). De la mythologie à la chirurgie plastique: résistance, vacance et perte du num propre. In: LECOLLE, Michelle; PAVEAU, Marie-Anne; REBOUL-TOURÉ, Sandrine (Dir.). *Le nom propre em discours*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, p. 39-37. (Les Carnets du Cediscor, 11).

ALBERTZ, Rainer (2003). *Israel in exile: the history and literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta (GE): Society of Biblical Literature.

ALBRIGHT, William Foxwell (1927). The names "Israel" and "Judah" with an excursus on the etymology of Tôdâh and Tôrâh. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia (PA): The Society of Biblical Literature, v. 46, n. 3-4, p. 151-185.

ALONSO-SCHÖKEL, Luis (1986). *La Palabra inspirada: La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. 3. ed. Madrid: Cristiandad.

ALTER, Robert (1996). *Genesis: translation and commentary*. New York; London: W. W. Norton & Company.

____ (1997). As características da antiga poesia hebraica. In: ____; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, p. 653-666. (Original inglês)

____ (1998). *Em espelho crítico*. Trad. Sérgio Medeiros e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva. (Original inglês)

ANDRADE, Oswald (1974). *Obras completas. VII. Poesias reunidas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ARISTÓTELES (2005). *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. 2. ed. rev. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Obras Completas de Aristóteles, Volume VIII, Tomo I).

AUGUSTINUS (2006). De magistro. In: Documenta Catholica Omnia. *Migne Patrologia Latina*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-430_Augustinus_De_Magistro_MLT.pdf.html>. Acesso em: 11 jun. 2014.

AUNEAU, Joseph (2013). Atalia. In: CENTRO: INFORMÁTICA E BÍBLIA ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. Ary E. Pintarelli e Orlando Bernardi. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas; Santo André, SP: Academia Cristã, p. 193-194. (Original francês)

BALZAC, Honoré (1853). *Z. Marcas*. Paris: Alexandre Houssiaux Éditeur, 1853. In: LA BIBLIOTHÈQUE ÉLECTRONIQUE DU QUÉBEC. Collection *À tous les vents*. Volume 815: version 1.0. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CDcQFjAEahUKEwjF4pT2lObIAhWELB4KHS2KApk&url=http%3A%2F%2Fbeq.ebooksgratuits.com%2Fbalzac%2FBalzac-59.pdf&usg=AFQjCNHguLq_-RyqCw-8_acNN1CgCPpkEA&cad=rjt>. Acesso em: 28 out. 2015.

BARR, James (1970). The symbolism of names in the Old Testament. In: *Bulletin of The John Rylands Library*, Manchester, UK: The John Rylands Library, v. 52 (1969-1970), p. 11-29.

BARTHES, Roland (1967). Proust et les noms. In: *To honour Roman Jakobson: essays on the occasion of his 70. birthday, 11. October 1966*. Paris; La Haye: de Gruyter Mouton, v. 1, p. 150-158.

____ (1970). *S/Z*. Paris: Éditions du Seuil.

____ (1971). La lutte avec l'ange: Analyse textuelle de Genèse 32.23-33. In: ____ ; BOVON, François; LEENHARDT, Franz J.; MARTIN-ACHARD, Robert; STAROBINSKI, Jean. *Analyse structurale et exégèse biblique: Essais d'interprétation*. Paris; Bruxelles: Delachaux et Niestlé, p. 27-39.

____ (1972). *Le degré zero de l'écriture suivi de nouveaux essais critiques*. Paris: Seuil.

BAUER, Hans (1933). Die Gottheiten von Ras Schamra. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Giessen: Riecker, v. 51, p. 81-101.

BAUMGARTEN, Albert I. (1981). *The Phoenician history of Philo of Byblos: a commentary*. Leiden: Brill. (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 89).

BEUCHOT, Mauricio (1986). Signo y lenguaje en San Agustín. In: *Diánoia*, Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, v. 32, n. 32, p. 13-26.

BÍBLIA COM COMENTÁRIOS DE RASHI (1993). Trad. Motel Zajac. São Paulo: I. U. Trejger.

BÍBLIA DE JERUSALÉM (2003). Nova ed. rev. ampl. 2. imp. Coordenadores: Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus.

BLOCK, Daniel I. (1984). "Israel" – "sons of Israel": a study in Hebrew eponymic usage. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press, v. 13, n. 1, p. 301-326.

BLUM, Erhard (2012). The Jacob tradition. In: EVANS, Craig. A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L. (Ed.). *The Book of Genesis: composition, reception, and interpretation*. Leiden; Boston: Brill. (Supplements to Vetus Testamentum [VT.S], 152), p. 181-211.

BLUMENTHAL, Fred (2010). Who wrestled with Jacob? *The Jewish Bible Quarterly*, Jerusalem: Jewish Bible Association, v. 37, n. 2, p. 119-123, Apr./June.

BOHMBACH, Karla G. (2000). Names and Naming. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (Eds.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, p. 944-946.

BRÉAL, Michel (1897). *Essai de sémantique*. Paris: Hachette.

BRITO, Adriano Naves (2003). *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília, DF: Editora UnB.

BROMBERGER, Christian (1982). Pour une analyse anthropologique des noms de personnes. *Langages*, Paris: Larousse, 16^e année, n. 66, p. 103-124.

BRUEGGEMANN, Walter (2002). *Genesis*. Trad. Teresa Franzosi. Torino: Claudiana. (Original inglês)

BUBER, Martin (1957). *Moïse*. Paris: PUF.

CAMPOS, Augusto de (1959). Um lance de “dês” do Grande Sertão. *Revista do Livro*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Ano IV, n. 16, p. 9-27, dez.

CANTEL, Raymond (1959). *Les Sermons de Vieira. Étude du Style*. Paris: Ediciones Hispano-americanas.

CARR, David M. (1996). *Reading the fractures of Genesis: historical and literary approaches*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press.

CASSUTO, U. (2005). *A commentary on the book of Genesis*. Part I: From Adam to Noah. Genesis I-VI 8. Skokie (IL): Varda Books.

CHARPIN, Dominique (1998). Noms de personnes et legendes des sceaux em Babylonie ancienne. In: CHRISTIN, Anne-Marie (Ed.). *L'écriture du nom propre*. Paris: L'Harmattan.

CHATEAUBRIAND, François-René de (1809). *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*. Tome Quatrième. 5e éd. Lyon: Ballanche Père et Fils.

CHOURAQUI, André (1995). *A Bíblia: no princípio (Gênesis)*. Trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago. (Original francês)

CLARK, Matityahu (1999). *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*: based on the commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch. Jerusalem; New York: Feldheim Publishers.

CLARK, Robert Thomas Rundle (2004). *Símbolos e mitos do Antigo Egito*: deuses, mitos e cultos. Trad. Norberto de Paula Lima e Atílio Cancian. São Paulo: Hemus. (Original inglês)

CLINES, David J. A. (Ed.) (1993-2011). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix. 8 v.

COLLARD, Chantal (1973). Les «Noms-numéros» chez les Guidar. *L'Homme: Revue française de anthropologie*, Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales (EHESS), tome 13, n. 3, p. 45-59.

COOTE, Robert B. (1972). The meaning of the name Israel. *Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Harvard Divinity School, v. 65, n. 1, p. 137-142, Jan.

CROSS, Frank Moore (1997). *Canaanite myth and Hebrew epic*: Essays in the history of the religion of Israel. 9th. pr. Cambridge (MA): Harvard University Press.

CRUZ, Antonia Marly Moura da Silva (2006). A dimensão simbólica do nome próprio e seu valor semiótico no discurso narrativo. *Graphos*, João Pessoa (PR): Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, v. 8, n. 2, p. 57-68.

CUMMING, Sam (2013). Names. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/names/>>. Acesso em: 18 set. 2015.

CUNHA, Celso (s.d.). Para o estudo da poética dos nomes próprios. In: BARBADINHO NETO, Raimundo (Org.). *Estudos em homenagem a Cândido Jucá (filho)*. Rio de Janeiro: Organização Simões, p. 49-62.

DANBY, Herbert (Ed.) (1933). *The Mishnah*. Translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes. New York: Oxford University Press.

DE VAUX, Roland (1958). *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris: Éditions du Cerf, v. 1.

DANELL, Gustaf Adolf (1946). *Studies in the name Israel in the Old Testament*. Uppsala: Appelbergs Boktryckeri A.-B.

DAVIES, Philip. R. (1992). *In search of "Ancient Israel": a study in Biblical origins*. Sheffield (UK): JSOT Press. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series [JSOT.S], 148).

DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy (2009). Shadrach, Meshach, Abednego. In: SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible S-Z*. Nashville, TN: Abingdon Press, v. 5, p. 208-209.

DERRIDA, Jacques (1995). *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas (SP): Papirus. (Original francês)

DIETRICH, Walter (2001). Jakobs kampf am Jabbok (Gen 32,23-33). In: MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas (Ed.). *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Ein mehrstimmiger Kommentar zu A Plural Commentary of Gen. 25-36*. Mélanges offerts à Albert de Pury. Genève: Labor et Fides, p. 197-210.

DÍXIS (2009). In: HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3. Rio de Janeiro: Objetiva. 1 CD-ROM.

DRIVER, Samuel Rolles (1899). Jacob. In: HASTINGS, James. *A Dictionary of the Bible*. Edinburgh: T&T Clark; New York (NY): Charles Scribner's Sons, v. II, p. 526a-535b.

DURAND, Jean-Marie (1998). Le problème de la double dénomination em Mésopotamie. In: CHRISTIN, Anne-Marie (Ed.). *L'écriture du nom propre*. Paris: L'Harmattan.

EISSFELDT, Otto (1968). Renaming in the Old Testament. In: ACKROYD, Peter R.; LINDARS, Barnabas (Ed.). *Words and Meanings: Essays presented to David Winton Thomas*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1968, p. 69-79.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.) 1967-1977. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ELLIGER, Karl (1951). Der Jakobskampf am Jabbok: Gen 32,23ff als hemeneutisches Problem. *Zeischrift für Theologie und Kirche*, Tübingen: Mohr Siebeck, v. 48, n. 1, p. 1-31.

ENUMA ELISH (1994). *Poema babilónico de la creación*. Edición y traducción de Federico Lara Peinado. Madrid: Trotta.

EPISTEIN, Isidore (Ed.) (2009). The Soncino Babylonian Talmud. In: THE SONCINO CLASSICS COLLECTION. Chicago (IL): Davka; Soncino Press. 1 CD-ROM.

ESTELA DE TEL DAN (2016). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Estela_de_Tel_Dan&oldid=45907434>. Acesso em: 15 nov. 2016.

FEIST, Sigmund (1929). Die Etymologie des Namens *יִשְׂרָאֵל*. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Berlin: Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums; Frankfurt: J. Kauffmann, v. 73, p. 317-320.

FISIOGNOMONIA (2009). HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3. Rio de Janeiro: Objetiva. 1 CD-ROM.

FEDERICI, Tommaso (a cura di) (1978) . *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*. Introduzione, versione, note di Alfredo Ravenna. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese (UTET).

FOKKELMAN, Jan P. (1997). Gênesis. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, p. 49-68. (Original inglês)

____ (2004). *Narrative art in Genesis: specimens of stylistic and structural analysis*. 2nd ed. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers.

FOWLER, Jeaneane D. (1988). *Theophoric personal names in Ancient Hebrew: a comparative study*. Sheffield: JSOT Press. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series [JSOT.S], 49).

FREGE, Gottlob (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris: Éditions du Seuil. (Original alemão)

FULCO, William J. (2002). El. In: ELIADE, Mircea (Dir.). *Enciclopedia delle Religioni*. Volume 11: Religioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente Antico. Trad. Maria Teresa Bianchi, Alessandra Borgia, Simonetta Focardi, Cinzia Menzago. Milano: Jaca Book; Roma: Città Nuova Editrice, p. 177-178. (Original inglês)

GARDINER, Alan (2010). *La théorie des noms propres: essai polemique*. Trad. Dimitri Kijek. Paris: EPEL. (Original inglês)

GARSIEL, Moshe (1991). *Biblical names: a literary study of midrashic derivations and puns*. Trad. Phyllis Hackett. Ramat-Gan (Tel Aviv): Bar-Ilan University. (Original hebraico)

GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. (1910). *Gesenius' hebrew grammar*. Tradução de A. E. COWLEY. 2nd. ed. Oxford: Clarendon Press.

GESENIUS, Heinrich Friedrich Wilhelm (1840). *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaicae Veteris Testamenti*. Editio altera secundum. Lipsiae: F. C. G. Vogelii, t. II.

____ (1979). *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Trad. Samuel Prideaux Tregelles. Grand Rapids (MI): Baker.

GIUNTOLI, Federico (2013). *Genesi 12-50: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo. (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Antichi, 1.2).

GORDON, Cyrus Herzl (1940). *Ugaritic grammar*. Rome: Pontifical Biblical Institute. (Analecta Orientalia, 20).

____ (1998). *Ugaritic textbook: grammar, texts in transliteration, cuneiform selections, glossary, indices*. Rev. rep. Roma: Pontificio Istituto Biblico. (Analecta Orientalia, 38).

GÖRG, Manfred (1991). Der Name im Kontext. Zur Deutung männlicher Personennamen auf -at im Alten Testament. In: GROSS, Walter; IRSIGLER, Hubert; SEIDL, Theodor (Ed.). *Text, Methode und Grammatik*. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag. Sankt Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, p. 81-95.

____ (2001). Israel in hieroglyphen. *Biblische Notizen*. Neue Folge, Salzburg: Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg; Freiburg, Basel, Wien: Herder, n. 106, p. 21-27.

GRANDE Enciclopédia Larousse Cultural (1998). São Paulo: Nova Cultural. 24 v.

GRANGER, Gilles (1982). A quoi servent les noms propres? *Langages*, Paris: Larousse, 16^e année, n. 66, p. 21-36.

GRANOT, Hayim (2012). Jacob and the angel: Terror and divine providence. *Jewish Bible Quarterly*, Jerusalem: Jewish Bible Association, v. 40, n.2, p. 125-127, Apr./May.

GRAY, George Buchanan (1896). *Studies in hebrew proper names*. London: Adam and Charles Black.

GRIVEL, Charles (1973). *Production de l'intérêt romanesques: um état du texte (1870-1880), um essai de constitution de la théorie*. La Haye-Paris: de Gruyter Mouton.

GUIRAUD, Paul (1972). Étymologie et *etymologia* (Motivation et rétro-motivation). *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraires*, Paris, Centre National des Lettres; Seuil, n. 11, p. 405-413, sept.

GUNKEL, Hermann (1997). *Genesis*. Trad. Mark E. Biddle. Macon (GE): Mercer University Press. (Original alemão)

HABER, Heriberto (2001). Theophoric names in the Bible. *Jewish Bible Quarterly*, Jerusalem: Jewish Bible Association, v. XXIX, n. 1 (113), p. 56-59, Jan./Mar.

HAMORI, Esther J. (2008). "When gods were men": The embodied God in Biblical and Near Eastern literature. Berlin, New York: Walter de Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [BZAW], 384).

_____ (2010). Divine embodiment in the Hebrew Bible and some implications for Jewish and Christian incarnational theologies. In: KAMIONKOWSKI, S. Tamar; KIM, Wonil (Ed.). *Bodies, embodiment, and theology of the Hebrew Bible*. New York; London: T&T Clark, p. 161-183. (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies, 465).

_____ (2011). Echoes of Gilgamesh in the Jacob story. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta (GE): The Society of Biblical Literature, v. 130, n. 4, p. 625-642.

HARTMAN, Geoffrey H. (1986). The struggle for the text. In: _____; BUDICK, Sanford (Ed.). *Midrash and literature*. New Haven (CT); London: Yale University Press, p. 3-18.

HAYWARD, Charles Thomas Robert (2005). *Interpretations of the name Israel in Ancient Judaism and some early Christian writings: from victorious athlete to heavenly champion*. Oxford (UK): Oxford University Press.

HELLER, Jan (1964). Ursprung des Namens Israel. *Communio Viatorum: a theological journal*, Praha [Praga]: Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, v. 7, n. 3-4, p. 263-264.

HENDEL, Ronald S. (1988). *The epic of the Patriarch: The Jacob cycle and the narrative traditions of Canaan and Israel*. Atlanta (GE): Scholars Press. (Harvard Semitic Monographs [HSM], 42).

HESS, Richard (2007). Aspects of israelite personal names and pre-exilic israelite religion. In: LUBETSKI, Meir (Ed.). *New seals and inscriptions, hebrew, idumean, and cuneiform*. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, p. 301-313.

HOLMGREN, Fredrick C. (1990). Holding your own against God! Genesis 32:22-32 (In the context of Genesis 31-33). *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Richmond (VA): Union Theological Seminary, v. 44, n. 1, p. 5-17, Jan.

HORSLEY, Greg H. R. (1987). Name change as an indication of religious conversion in antiquity. *Numen*, Leiden: Brill, v. XXXIV, fasc. 1, p. 1-17.

HUEHNERGARD, John (2012). *An introduction to Ugaritic*. Peabody (MA): Hendrickson.

ILAN, Tal (2010). Names. In: COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. *The Eerdmans of Dictionary Early Judaism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, p. 990-991.

IONESCU, Christian (1994). Onomástica literaria – Dominio interdisciplinar. In: *Actes del Congrés d'Onomástica*, Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 305-315.

ISOMORFISMO (2009). HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3. Rio de Janeiro: Objetiva. 1 CD-ROM.

JACOB, Benno (2007). *The first book of the Bible: Genesis*. Ed. aum. Abridged, Edited and Translated by Ernest I. Jacob and Walter Jacob. Jersey City (NJ): KTAV Publishing House. (Original alemão)

JACOB, Edmond (1955). *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé. (Collection Manuels et Précis de Théologie).

JAKOBSON, Roman (1963). *Essais de linguistique générale I: Les fondations du langage*. Trad. Nicolas Ruwet. Paris: Les Éditions de Minuit. (Original inglês)

JASTROW, Marcus (2006). *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*. 2nd pr. Peabody (MA): Hendrickson.

JASTROW JR., Morris (1894). Hebrew proper names compounded with *iah* and *iahu*. In: *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia (PA): The Society of Biblical Literature, v. 13, p. 101-127.

JESPERSEN, Otto (1963). *The philosophy of grammar*. London: George Allen & Unwin.

JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu (2006). *A grammar of biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

JUDAÏSME (1993). In: WIGODER, Geoffrey (Dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Adapté en français sous la direction de Sylvie Anne Goldberg. Paris: Éditions du Cerf, p. 587-591). (Original inglês)

KAPLAN, David (1979). On the logic of demonstratives. *Journal of Philosophical Logic*, New York; Heidelberg; Dordrecht: Springer, v. 8, n. 1, p. 81-98, Jan.

KASHER, Menahem M. (1959). *Encyclopedia of Biblical Interpretation: a millennial anthology*. Genesis. Vol. IV. Trad. Rabbi Dr. Hyman Klein. New York (NY): American Biblical Encyclopedia Society. (Original hebraico)

KESSLER, Martin; DEURLOO, Karel (2004). *A commentary on Genesis: the book of beginnings*. New York; Mahwah (NJ): Paulist Press.

KLEIN, Renate A. (2007). *Jakob. Wie Gott auf krummen Linien grade schreibt*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Biblische Gestalten, 17).

KÖCKERT, Matthias (2003). War Jakobs gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon? In: LANGE, Armin; LICHTENBERGER, Hermann; RÖMHELD, Diethard (Ed.). *Die Dämonen / Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment*. Tübingen: Mohr Siebeck, p. 160-181.

____ (2004). El. In: CANCIK, Hubert; SCHNEIDER, Helmuth (Ed.). *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World. Antiquity, Volume 4 (Cyr - Epy)*. Trad. by protext TRANSLATIONS B. V. Leiden; Boston: Brill, c. 881-883. (Original alemão)

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter (2001). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Trad. M. E. J. Richardson. Leiden; Boston; Köln: Brill. 2 v. Study Edition. (Original alemão)

KOTTSIEPER, Ingo (1988). Anmerkungen zu Pap. Amherst 63. I: 12,11 – 19 – Eine aramäische Version von Ps 20. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: De Gruyter, v. 100, n. 2, p. 217-244, Jan.

KRAMER, Samuel Noah (1963). *The Sumerians: their history, culture, and character*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.

KRAŠOVEC, Jože (2010). *The transformation of biblical proper names*. New York, London: T&T Clark. (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 418).

KRINETZKI, Günter (1984). *Jacó e nós: observações exegéticas e temático-históricas sobre os textos mais importantes da história de Jacó*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas. (Original alemão)

LA BIBLIE D'ALEXANDRIE. LA GENÈSE (1986). Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl, professeur à la Sorbonne. Paris: Éditions du Cerf.

LAMBDIN, Thomas O. (2003). *Gramática do hebraico bíblico*. Trad. Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus.

LANGENDONCK, Willy van (2007). *Theory and typology of proper names*. Berlin: Mouton de Gruyter.

LANOIR, Corinne (2015). Jacob, l'autre ancêtre. *Cahiers Évangile*, Paris: Service Biblique Catholique Évangile et Vie; Éditions du Cerf, n. 171, p. 3-54, mars.

LAROCK, V. (1932). *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Ernest Leroux.

LAUTERBACH, Jacob Zallel (2004). *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. 2nd ed. Philadelphia (PA): The Jewish Publication Society. 2 v.

LECOLLE, Michelle; PAVEAU, Marie-Anne; REBOUL-TOURÉ, Sandrine (2009). Avant-propos: Les sens des noms propres em discours. ____ (Dir.). *Le nom propre en discours*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, p. 9-20.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

_____. (1970). *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Nacional, Edusp.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford, UK: Clarendon Press. [Versão eletrônica in: CRANE, Gregory R. (Ed.). *Perseus Digital Library*. Medford/Somerville (MA): Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dqeo%2Fforos>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

LIPÍŃSKI, Édouard (2013). Massorá. In: CENTRO: “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS (Dir.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. Ary E. Pintarelli; Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, p. 864-865. (Original francês)

LIZOT, Jacques. Onomastique Yanōmami. *L'Homme: Revue française de anthropologie*, Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales (EHESS), tome 13, n. 3, p. 60-71.

LOEWENTHAL, Elena (2003). Giacobbe: il volto d'Israele (Genesi 32,23-29). In: _____ et al. *Alle origini dell'occidente. Antico Testamento: immagini, luoghi, personaggi*. Brescia: Morcelliana, p. 23-33.

LOHFINK, Norbert (1996). Les traditions du Pentateuque autor de l'exil. *Cahiers Évangile*, Paris: Édition du Cerf; Service Biblique Évangile et Vie, n. 97, p. 5-25.

LOS CAPÍTULO DE RABBÍ ELIEZER. PIRQÊ RABBÎ ʿELÎʿEZER (1984). Versión crítica, introducción y notas por Miguel Pérez Fernández. Valencia: Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica. (Biblioteca Midrásica).

MACCHI, Jean-Daniel. Genèse 31,24-42. La dernière reencontre de Jacob et de Laban. In: _____; RÖMER, Thomas (Ed.). *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Ein mehrstimmiger Kommentar zu A Plural Commentary of Gen. 25-36*. Mélanges offerts à Albert de Pury. Genève: Labor et Fides, p. 144-162.

MACHADO, Ana Maria (2013). *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do Nome de seus personagens*. São Paulo: Companhia das Letras.

MANYANYA, Lévi Ngangura (2009). *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25-36): quel frère aîné pour Jacob?* Genève: Labor et Fides.

MARCUS, Ralph (1941). The Hebrew sibilante šin and the name Yîsraʿel. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia (PA): The Society of Biblical Literature, v. 60, part II, p. 141-150, Jun.

MARGALITH, Othniel (1990). On the origin and antiquity of the name "Israel". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: De Gruyter, v. 102, n. 2, p. 225-237, Jan.

MARKS, Herbert (1995). Biblical naming and poetic etymology. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta (GA): The Society of Biblical Literature, v. 114, n. 1, p. 21-42.

MARTIN-ACHARD, Robert (1971). Um exégète devant Genèse 32.23-33. In: BARTHES, Roland; BOVON, François; LEENHARDT, Franz J.; MARTIN-ACHARD, Robert; STAROBINSKI, Jean. *Analyse structurale et exégèse biblique: Essais d'interprétation*. Paris; Bruxelles: Delachaux et Niestlé, p. 41-62.

MARTINS, Francisco (1991). *O nome próprio: da gênese do eu ao reconhecimento do outro*. Brasília (DF): Editora UnB.

MERCIER, Jacques (2013). Lo-ruhamah. In: CENTRO: "INFORMÁTICA E BÍBLIA" ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Trad. Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, p. 822. (Original francês)

MERNEPTAH STELE (2016). In: WIKIPEDIA, The Free Encyclopedia. Florida: Wikimedia Foundation. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Merneptah_Stele&oldid=753128258>. Acesso em: 30 nov. 2016.

METTINGER, Tryggve N. D. (2008). *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Trad. Daniel Sotello. Santo André, SP: Academia Cristã. (Original inglês)

MIDRASH RABBAH (1939). Bereshit Rabbah [Genesis]. Trad. H. Freedman. London: Soncino. 2 v.

MIGLIORINI, Bruno (1927). *Dal nome proprio al nome comune*. Firenze: Leo S. Olschki.

MILLER Jr., Patrick D. (1973). *The divine warrior in early Israel*. Cambridge (MA): Harvard University Press. (Harvard Semitic Monographs, 5).

MOLINO, Jean (1982). Le nom proper dans la langue. *Langages*, Paris: Larousse, 16^e année, n. 66, p. 103-124.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva (2007). Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, MG: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, n. 116, p. 367-377, dez.

MORFINO, Mauro Maria (2003). "Chiamò quel luogo volto di Dio" (Gn 33,31): l'incontro "lottato" di Giacobbe con Dio paradigma di itinerario umano e spirituale. In: MOSETTO, Francesco (Ed.). *Ecce ascendimus Jerosolymam* (Lc 18,31): miscellanea di studi offerti per il 75° dello Studentato Teologico Salesiano in Terra Santa e il

Centenario dell'Ispettorato salesiano del Medio Oriente. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, p. 27-51. (Biblioteca di Scienze Religiose, 184).

NA'AMAN, Nadav (2014). The Jacob story and the formation of biblical Israel. In: *Tel Aviv*, Tel Aviv: The Institute of Archaeology of Tel Aviv University, v. 41, n. 1, p. 95-125.

NAME, Change of (1972). In: *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*. Jerusalem: Keter Publishing House, v. 12, c. 802.

NAMES (2002). In: WIGODER, Geoffrey; SKOLNIK, Fred; HIMELSTEIN, Shmuel (Eds.). *THE NEW ENCYCLOPEDIA OF JUDAISM*. New York, NY: New York University Press, p. 566-567.

NELLY SACHS (2016). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2016. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Nelly_Sachs&oldid=46349414>. Acesso em: 2 dez. 2016.

NEUMANN, Klaus (2011). Nome. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e Novo Testamento*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, Loyola, p. 324-326. (Original alemão)

NICOLE, Eugène (1983). L'onomastique littéraire. *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraires*, Paris: Centre National des Lettres; Éditions du Seuil, 13^{ème} année, n. 54, p. 233-253, avr.

NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas (2009). Le débat actuel sur la formation du Pentateuque. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Ed.). *Introduction à l'Ancien Testament*. 2e ed. Genève: Labor et Fides, p.158-184.

NOUVEAU ROMAN (2015). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Nouveau_roman&oldid=35920538>. Acesso em: 12 out. 2015.

OLMOLETE, Gregorio del; SANMARTÍN, Joaquín (2004). Trad. Wilfred G. E. Watson. 2nd rev. ed. Leiden; Boston: Brill. 2 v. (Original espanhol)

PEIRCE, Charles Sanders (2012). *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 4. ed. São Paulo: Perspectiva.

PHILON D'ALEXANDRIE (1967). *Les oeuvres de Philon D'Alexandrie: De vita Mosis I-II*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux et Pierre Savinel. Paris: Édition du Cerf, v. 22.

PIANKOFF, Alexandre (1964). *The litany of Re*. New York, NY: Pantheon Books.

PINHEIRO, Paulo (2003). Linguagem e conhecimento em Platão: estudo sobre a correção dos nomes no Crátilo. *Lumina*, Juiz de Fora (MG): Facom/UFJF, v. 6, n. 1/2, p. 31-56, jan./dez.

PLATONE. Cratilo (2000). Presentazione, traduzione e note di Maria Luisa Gatti. In: PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, p. 131-190.

POPE, Marvin H. (1955). *El in the Ugaritic texts*. Leiden: Brill. (Supplements to Vetus Testamentum [VT.S], 2).

PORTER, Bruce H.; RICKS, Stephen D. (1990). Names in Antiquity: Old, New, and Hidden. In: LUNDQUIST, John M.; RICKS, Stephen D. (Eds.). *By study and also by faith*. Essays in honor of Hugh W. Nibley on the occasion of his eightieth birthday 27 march 1990. Salt Lake City-Provo (UT): Deseret Book Company-Foudation for Ancient Research and Mormon Studies. v. 1.

POZNANSKI, Lucien (1978). A propos de la collation du nom dans le monde antique. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris: Presses Universitaires de France, t. CXCIV, n. 2, p. 113-127, oct.

PROPER NAME (PHILOSOPHY) (2015). In: WIKIPEDIA, The Free Encyclopedia. Florida: Wikimedia Foundation. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Proper_name_\(philosophy\)&oldid=681579898](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Proper_name_(philosophy)&oldid=681579898)>. Acesso em: 18 set. 2015.

PURY, Albert de (1995). Le Dieu qui vient en adversaire: De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament. In: KUNTZMANN, Raymond (Dir.). *Ce Dieu qui vient*. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire. Paris: Éditions du Cerf, p. 45-67 (Lectio Divina, 159).

____ (2001). Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard. In: WÉNIN, André (Ed.). *Studies in the book of Genesis: Literature, redaction and history*. Leuven: Leuven University Press; Peeters, p. 213-241.

____ (2002). La tradition patriarcale em Genèse 12-35. In: _____; RÖMER, Thomas (Ed.). *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches recentes*. 3e ed. Genève: Labor et Fides, p. 259-270.

____ (2009). Genèse 12-36. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Ed.). *Introduction à l'Ancien Testament*. 2e ed. Genève: Labor et Fides, p. 217-238.

RADICE, Roberto (2000). Presentazione della Repubblica. In: PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, p. 1068-1081.

REHFELD, Walter I. (1988). *Tempo e religião: a experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva; Edusp.

REITERER, Friedrich V. (2009). שֵׁם šēm. In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande lessico dell'Antico Testamento*. Trad. Francesco Bianchi e Vincenzo Gatti. Brescia: Paideia, v. IX, c. 454-519. (Original alemão)

RENAUD, Bernard (2007). *“Proche est ton nom”*: de la révélation à l’invocation du nom de Dieu. Paris: Éditions du Cerf.

RIEDEL, Dirce Côrtes (s.d.). Os nomes próprios na construção da obra literária. In: BARBADINHO NETO, Raimundo (Org.). *Estudos em homenagem a Cândido Jucá (filho)*. Rio de Janeiro: Organização Simões, p. 77-88.

RIGOLOT, François (1982). Retórica do nome poético. In: TODOROV, Tzvetan et alii. *O discurso da poesia*. Coimbra: Almedina. («Poétique» revista de teoria e análise literárias, 28), p. 137-165.

RÖMER, Thomas (2001). Genèse 32,2-22: préparations d’une rencontre. In: MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas (Ed.). *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Ein mehrstimmiger Kommentar zu A Plural Commentary of Gen. 25-36*. Mélanges offerts à Albert de Pury. Genève: Labor et Fides, p. 181-196.

_____ (2009). La formation du Pentateuque: histoire de la recherche. In: _____; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Ed.). *Introduction à l’Ancien Testament*. 2e ed. Genève: Labor et Fides, p. 140-157.

_____ (2012). La rédaction des trois grands prophètes comme réaction à la crise de l’exil babylonien. *Transeuphratène – Recherches pluridisciplinaires sur une province de l’Empire achéménide*, Leuven: Peeters, v. 42, p. 69-80.

ROSA, João Guimarães (1994). *Grande Sertão: veredas*. São Paulo: Nova Aguilar. p. 2-875. (João Guimarães Rosa Ficção Completa, volume II).

_____ (2001). *Tutaméia* (Terceiras Estórias). 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____ (2010). Buriti. In: _____. *Corpo de Baile*. Volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ROSE, Martin (1992). Names of God in the OT. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York, NY: Doubleday, v. IV, p. 1001-1011.

ROSS, Allen P. (1985). Studies in the Life of Jacob Part 2: Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel. *Bibliotheca Sacra*, Dallas (TX): Dallas Theological Seminary, v. 142, p. 338-354, Oct.-Dec.

RUSSO, Maria de Fátima (2002). *O sentido do nome próprio na aprendizagem da leitura e da escrita*. São Paulo: Olho d'Água.

SACHSSE, Eugen (1914). Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen: J. Ricker, v. 34, n. 1, p. 1-15.

SÁIZ, Teresa Martínez (2004). *Traducciones arameas de la Biblia: los Targumim del Pentateuco. I Génesis. Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas*. Estella (Navarra): Verbo Divino. (Biblioteca Midrásica, 28).

SANTO AGOSTINHO (1973). De magistro (Do mestre). Trad. Angelo Ricci. In: _____. *Confissões; De magistro (Do mestre)*. São Paulo: Abril Cultural, p. 319-356.

SARNA, Nahum M. (1989). *Genesis בראשית*. The traditional Hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia (PA): The Jewish Publication Society. (The JPS Torah Commentary, 1).

SAUER, G. (1966). Bemerkungen zu 1965 edierten ugaritischen Texten. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner, v. 116, n. 2, p. 235-241.

SAUSSURE, Ferdinand de (2012). *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix. (Original francês)

SCHMID, Konrad (2007). The Persian Imperial Authorization as Historical Problem and as Biblical Construct: A Plea for Differentiations in the Current Debate. In: KNOPPERS, Gary N.; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New models for understanding its promulgation and acceptance*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2007, p. 22-38.

_____ (2010). *Genesis and the Moses story: Israel's dual origins in the Hebrew Bible*. Trad. James D. Nogalski. Winona Lake (IN): Eisenbrauns. (Original alemão)

SCHNAIDERMAN, Boris (1982). *Dostoiévski: prosa e poesia. "O senhor Prokhardtchin"*. São Paulo: Perspectiva.

SCHNEIDER, Thomas (1992). *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. Freiburg (Schweiz): Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis Biblicus et Orientalis, 114).

SCHOLEM, Gershom (2007). Golem. In: *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*. Second Edition. Detroit, MI: MacMillan Reference. v. 7, p. 735-737.

SCHWARTZ, G. David (1998). God and the stranger. *Horizons in Biblical Theology*, Pittsburgh (PA): Pittsburgh Theological Seminary, v. 20, n.1, p. 33-48, June.

SEYMOUR, Timothy P. (1983). Personal names and name giving in the Ancient Near East. *UCLA Historical Journal*, Los Angeles (CA): University of California, Los Angeles (UCLA) Department of History, volume 4 (0), p. 108-120.

SHERIDAN, Mark (Ed.) (2004). *Genesi 12-50*. Trad. Marco Conti. Roma: Città Nuova. (La Bibbia Commentata dai Padri. Antico Testamento, 1/2).

SHOLEM, Gershom (1995). *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. J. Guinburg, Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches, Renato Mezan. 3. ed. rev. São Paulo: Perspectiva.

SKA, Jean-Louis; SONNET, Jean-Pierre, WÉNIN, André (1999). L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament. *Cahiers Évangiles*, Paris: Éditions du Cerf; Service Biblique catholique Évangile et Vie, v. 107, p. 1-67, mars.

SKA, Jean-Louis (2001). Genèse 25,19-34 - ouverture du cycle de Jacob. In: MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas (Ed.). *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Ein mehrstimmiger Kommentar zu A Plural Commentary of Gen. 25-36*. Mélanges offerts à Albert de Pury. Genève: Labor et Fides, p. 11-21.

____ (2015). *O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. Trad. Leonardo Agostini Fernandes. São Paulo: Paulus. (Original italiano)

____ (2016). Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. *Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, p. 13-87.

SKINNER, John (1994). *A critical and exegetical commentary on Genesis*. 2nd ed. [1930] Latest impression. Edinburgh: T&T Clark. (The International Critical Commentary, 1).

SOBROSSO (2009). HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3. Rio de Janeiro: Objetiva. 1 CD-ROM.

SOLVANG, Elna K. (2006). Athaliah. In: SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible A-C*. Nashville, TN: Abingdon Press, v. 1, p. 340-341.

SPURRELL, George James (2005). *Notes on the text of the book of Genesis*. 2. ed. rev. corr. Eugene (OR): Wipf & Stock.

STAMM, Johann Jakob (2007). Names. In: *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*. 2nd. ed. Detroit, MI: MacMillan Reference. v. 14, p. 764-766.

STENDHAL (1963). *Le rouge et le noir*. Paris: Garnier.

SWEENEY, Marvin A. (2016). The Jacob narratives: An Ephraimitic text? *Catholic Biblical Quarterly*, Washington (DC): The Catholic Biblical Association of America, v. 78, n. 2, p. 236-255, Apr.

TAL, Abraham (2016). *Biblia Hebraica Quinta*: editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Fascicle 1: Genesis. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

TASCHNER, Johannes (1998). Mit wem ringt Jakob in der Nacht? Oder: Der Versuch, mit Rembrandt eine Leerstelle auszuleuchten. *Biblical Interpretation – A Journal of Contemporary Approaches*, Leiden: Brill, v. 6, n. 3/4, p. 367-380, Sept.

TAWIL, Hayim ben Yosef (2009). *An Akkadian lexical companion for biblical Hebrew*: etymological-semantic and idiomatic equivalents with supplement on biblical Aramaic. Jersey City (NJ): KTAV Publishing House.

TERRA, João Evangelista Martins (2015). *O Deus dos semitas*. São Paulo: Loyola.

THE TARGUMS OF ONKELOS AND JONATHAN BEN UZZIEL ON THE PENTATEUCH (1862); with the fragments of the Jerusalem Targum. Genesis and Exodus. Trad. J. W. Etheridge. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.

TIGAY, Jeffrey H. (1987). Israelite religion: the onomastic and epigraphic evidence. In: MILLER JR., Patrick D.; HANSON, Paul D.; McBRIDE, S. Dean (Eds.). *Ancient Israelite religion*: Essays in honor of Frank Moore Cross. Minneapolis, MN: Fortress Press, p. 157-194.

TIMBRE (2009). HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3. Rio de Janeiro: Objetiva. 1 CD-ROM.

TONGUE, Samuel (2014). *Between Biblical criticism and poetic rewriting*: interpretative struggles over Genesis 32:22-32. Leiden; Boston: Brill. (Biblical Interpretation Series, 129)

TOSAUS ABADÍA, José Pedro (2000). *A Bíblia como literatura*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. (Original espanhol)

TSEDAKA, Benyamim; SULLIVAN, Sharon (2013). *The israelite samaritan version of the Torah*. First English Translation Compared with the Masoretic Version. Grand Rapids (MI), Cambridge (UK): Eerdmans.

TUFOLO, Andressa (s.d.). Levantamento mostra os nomes preferidos nos últimos 120 anos. In: TERRA - Notícias - Educação > Você sabia? Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/educacao/voce-sabia/nomes-120-anos/>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

ULLMANN, Stephen (1957). *Style in the French novel*. Cambridge (UK): University Press.

____ (1967). *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Trad. J. A. Osório Mateus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original inglês)

VAN DER VEEN, Peter; THEIS, Christoffer; GÖRG, Manfred (2010). Israel in Canaan (long) before Pharaoh Merenptah? A fresh look at Berlin statue pedestal relief 21687. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, Tucson (AZ): University of Arizona Egyptian Expedition, v. 2, n. 4, p. 15-25, Nov.

VAN DER WOUDE, A. S. (1985a). שֵׁם *šēm* Nombre. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Ed.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Trad. Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, t. II, c. 1173-1207. (Original alemão)

____ (1985b). פָּנִים *pānīm* Rostro. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Ed.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Trad. Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, t. II, c. 548-582. (Original alemão)

VERNUS, Pascal (1998). Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique. In: CHRISTIN, Anne-Marie (Ed.). *L'écriture du nom propre*. Paris: L'Harmattan.

VISOTZKY, Burton L. (2007). Hillel the Elder, House of Hillel. In: SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible D-H*. Nashville, TN: Abingdon Press, v. 2, p. 826.

VITA, Juan-Pablo (2015). Language contact between Akkadian and Northwest Semitic languages in Syria-Palestine in the Late Bronze Age. In: BUTTS, Aaron Michael (Ed.). *Semitic languages in contact*. Leiden; Boston: Brill, p. 375-404. (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 82).

VOLLI, Ugo (2012). *Manual de semiótica*. Trad. Silva Debetto C. Reis. 2. ed. São Paulo: Loyola. (Original italiano)

VON RAD, Gerhard (1977). *El libro del Genesis*. Trad. Santiago Romero. Salamanca: Sígueme. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 18). (Original alemão)

WAGNER, Thomas (2012). Israel (AT). In: DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT. *Bibelwissenschaft.de*. Disponível em: <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21934/>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael Patrick (1990). *An introduction to biblical hebrew syntax*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.

WEIMAR, Peter (1989a). Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33. *Biblische Notizen - Beiträge zur exegetischen Diskussion*, München: Institut für Biblische Exegese, Altes Testament, Heft 49, p. 53-81.

_____ (1989b). Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33 (Fortsetzung). *Biblische Notizen - Beiträge zur exegetischen Diskussion*, München: Institut für Biblische Exegese, Altes Testament, Heft 50, p. 58-94.

WENHAM, Gordon (1994). *Genesis 16-50*. Dallas (TX): Word Books. (Word Biblical Commentary, 2).

WESTERMANN, Claus (1964). Arten der Erzählung in der Genesis. In: _____. *Forschung am Alten Testament*. Band 1. München: Christian Kaiser, p. 9-91.

_____ (1985). *Genesis 12-36: A commentary*. Trad. John J. Scullion. Minneapolis (MN): Augsburg Publishing House. (Original alemão).

WIGODER, Geoffrey (Ed.) (1993). *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Adapté en français sous la direction de Sylvie Anne Goldberg. Paris: Éditions du Cerf. (Original inglês)

ZENGER, Erich (2008a). Ipotesi sull'origine del Pentateuco e sviluppi dell'indagine scientifica. In: _____ (Ed.). *Introduzione all'Antico Testamento*. 2ª ed. Brescia: Queriniana, p. 117-186. (Original alemão)

_____ (2008b). Il processo della redazione del Pentateuco. In: _____ (Ed.). *Introduzione all'Antico Testamento*. 2ª ed. Brescia: Queriniana, p. 187-203. (Original alemão)

ZOBEL, Hans-Jürgen (2003). יַעֲקֹב (ו)ב. *ja'āqō(ō)b*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Volume III ירק - חמר. Trad. Franco Ronchi. Brescia: Paideia, c. 877-907. (Original alemão)

_____ (2004). יִשְׂרָאֵל. *jīsrā'ēl*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Volume IV מטר - ירש. Trad. Davide Astori, Franco Ronchi. Brescia: Paideia, c. 40-72. (Original alemão)