

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICA

ANDERSON GOMES DE PAIVA

O PATRIARCA E O FILHO DAS ENTRANHAS:
Análise das Relações de Parentesco e Convivência no Ciclo
Abraâmico

v. 1

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICA

**O PATRIARCA E O FILHO DAS ENTRANHAS:
Análise das Relações de Parentesco e Convivência no Ciclo
Abraâmico**

Anderson Gomes de Paiva

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Língua Hebraica, Literatura e
Cultura Judaica do Departamento de
Letras Orientais da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para a obtenção do título de
Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz

v. 1

São Paulo
2009

ANDERSON GOMES DE PAIVA

**O PATRIARCA E O FILHO DAS ENTRANHAS:
Análise das Relações de Parentesco e Convivência no Ciclo
Abraâmico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Letras.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Profa. Dra. Suzana Chwartz -USP

1º Examinador: _____

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - UNICAMP

2º Examinador: _____

Profa. Dra. Ruth Leftel - USP

*Á Suzana Chwartz,
Dedicada morá*

AGRADECIMENTOS

À minha família e amigos diletos (da juventude, da escola, da USP...) por toda a compreensão pelas longas ausências, em especial minha mãe, como uma verdadeira “mãe judia”, me apoiando em todos os momentos.

Às professoras doutoras Marta F. Topel, minha primeira orientadora; Berta Waldman, que dirigiu a entrevista de seleção; Eliana R. Langer por nos ensinar o *alefbeit*.

Aos professores doutores Reinaldo Siqueira e Saul, que participaram de nossa qualificação; Reginaldo por orientações preciosas; Moacir pela paciência com minha prova de ingresso.

Aos participantes da banca examinadora, Prof. Dr. P.P. Funari e Profa. Dra. Ruth Leftel.

À CAPES, pela Bolsa.

Aos funcionários do Centro de Estudos Judaicos da USP: Ada, Ligia, entre outros.

Aos funcionários do Departamento de Letras Orientais, Jorge, Luis, Álvaro, Maribel, entre outros.

Aos colegas de pesquisa da Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica: Quéfren, Fabrício, Edson, Márcia, entre outros.

À Profa. Dra. Suzana Chwartz, verdadeira *morá*, mais que orientadora, pela dedicação e atenção.

Àquela que une.

A todos que participaram direta ou indiretamente de minha trajetória.

Ao D’us de Abraão, Isaac e Jacob, que tem chamado as gerações à existência, doador e sustentador da semente da vida.

RESUMO

O objetivo de nossa pesquisa de mestrado é revelar as estruturas do sistema de sucessão patrilinear, segundo o qual o *status* de membro do grupo é outorgado pelo pai aos seus descendentes do sexo masculino, nas narrativas patriarcais da Torá, no livro de *Gênesis*. Pretendemos contemplar o lócus que este princípio ocupava no grupo patriarcal. Nossos estudos levantam a hipótese de que a patrilinearidade era decisiva nas relações de parentesco do Israel antigo, sendo esta, também, a viga mestra na qual se apoiava boa parte da estrutura do edifício social dos primeiros israelitas.

PALAVRAS-CHAVE: patrilinearidade, patriarcas, herança, *Gênesis*, *Bíblia Hebraica*.

ABSTRACT

This research aims to present an analysis of the patrilineal principles in the Patriarchal narratives of the Book of Genesis. Our goal is to demonstrate how these set of principles mold important aspects of the Patriarchal family and clan and the ancient Israelite society as well , and also how it find expression in the world view of the various writers of the Scriptures. We also emphasize relevant aspects such as the succession process in the extended family and the blessing that confirms the successor in his privileged position.

KEYWORDS: patrilineal descent system, patriarchs, inheriterance, *Genesis*, *Hebrew Bible*.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 - O PREÂMBULO – O “MICROCICLO” DE TERÁ COMO INTRODUÇÃO AO CICLO ABRAÂMICO.....	p.9
CAPÍTULO 2 – “SAI DA TUA TERRA”: O CICLO DE ABRAÃO E A NOÇÃO DE “FILHO DAS ENTRANHAS”.....	p.28
CAPÍTULO 3 – O “FILHO DAS ENTRANHAS”: ISAAC E O DESFECHO DA PROMESSA	p.55
CONCLUSÃO	p.83
EXCURSO I: A “Coxa” de Jacob: Uma Análise das Relações de Parentesco no Livro de Êxodo	p.87
EXCURSO II: As Filhas de Salfaad: Um Caso Omisso nas Relações de Parentesco do Sistema Patrilinear no Livro de Números	p.102.
BIBLIOGRAFIA	p.110

Capítulo 1

O Preâmbulo – o “microciclo” de Terá como introdução ao ciclo abraâmico

Capítulo 1

O Preâmbulo – o “microciclo” de Terá como introdução ao ciclo abraâmico

Abraão, o patriarca, pode ser considerado o personagem central do livro de *Gênesis* (*Bereshit*) e dos relatos que compõem o ciclo patriarcal¹ e, pode-se dizer, de toda a Bíblia Hebraica. Boa parte do conteúdo narrativo e temático do *Gênesis* gira ao redor da figura deste personagem: os capítulos que antecedem o aparecimento de Abraão na narrativa bíblica (que se dá nos versículos finais do capítulo 11 e, magistralmente, a partir do capítulo 12, quando se torna o personagem principal, estendendo-se até o capítulo 25, precisamente a metade do livro, composto por cinquenta capítulos), preparam o leitor para o advento do principal ancestral de Israel. Em nossa pesquisa, procuramos compreender as características do sistema de parentesco no ciclo patriarcal, em especial, a sucessão pela linhagem paterna, isto é, a patrilinearidade² ou, ainda, sistema patrilinear, que possui, a nosso ver, no relato patriarcal, seu principal paradigma no interior do *corpus* do texto bíblico.

O desenvolvimento da narrativa do *Bereshit* segue do geral para o particular³, de uma grandiosa narrativa cosmogônica, de criação e ordenamento do universo para penetrar na esfera da família e do indivíduo. E é precisamente neste ajustamento de foco que a história bíblica, de acordo com André Chouraqui⁴, se liberta dos mitos e lendas

¹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 125.

² Mais adiante especificaremos detalhadamente o princípio patrilinear, considerado um dos elementos mais importantes para a definição e organização das relações de parentesco.

³ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 125.

⁴ Idem, *ibidem*.

originais, para inserir-se em um contexto étnico, religioso, cultural e socioeconômico que situa e alicerça a narrativa para o alcance das pesquisas arqueológicas e antropológicas.

Mesmo assim, a metodologia para o estudo do texto bíblico que se vale das narrativas bíblicas, (que não foram construídas para simplesmente fornecer uma coleção de dados históricos), para obter informação suficiente a fim de se fazer uma reconstituição histórica acabada, parece insuficiente, porém, segundo R.E. Clements⁵, o modelo escolhido para a composição do texto bíblico foi manifestamente escrever uma “história nacional”, esboçando os acontecimentos e avaliando as personagens que levaram à fixação de uma identidade nacional:

“Tu és o SENHOR, o D’us que elegeste Abraão, e o tiraste de Ur dos caldeus, e lhe puseste por nome Abraão. 8 Achaste o seu coração fiel perante ti e com ele fizeste aliança, para dares à sua descendência a terra dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos jebuseus e dos girgaseus; e cumpriste as tuas promessas, porquanto és justo”. (Ne 9:7-8).

Neste modelo incorporam-se uma miscelânea⁶ de tradições históricas e quase-históricas. Não obstante, esse modelo permite-nos entrever que o surgimento e desenvolvimento de Israel está integrado a um processo prolongado que começou muito cedo no Oriente Próximo. Tornou-se cada vez mais claro, quanto mais se amplia o campo de pesquisas acerca das origens de Israel, que sua experiência de nacionalidade foi estreitamente paralela com a de outras nações circunvizinhas.

⁵ CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 12-15.

⁶ De acordo com Chouraqui, as tradições das três principais fontes originárias se encontram nas narrativas patriarcais, principalmente no ciclo de Abraão. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 126. Também é o que afirma Friedman in FRIEDMAN. R. E. *The Bible with Sources Revealed*. Nova Iorque: Harper Collins, 2003, pp. 50-70.

Segundo nossa leitura, se os capítulos iniciais do Bereshit servem de introdução, como uma espécie de preâmbulo à narrativa patriarcal, os versículos finais do capítulo 11 (precisamente os versículos no intervalo de 24 a 32), que relatam o breve ciclo de Tera, pai de Abraão, funcionam como prólogo da parte principal do ciclo patriarcal.

O nome de Abrão/Abraão é citado duzentas e doze vezes na Bíblia Hebraica e setenta e três vezes na Bíblia Cristã (Novo Testamento)⁷. Abraão é chamado de:

- “O servo de YHWH” em Sl 105:4-6.

“Buscai o SENHOR e o seu poder; buscai perpetuamente a sua presença. Lembrai-vos das maravilhas que fez, dos seus prodígios e dos juízos de seus lábios, vós, descendentes de Abraão, seu servo, vós, filhos de Jacó, seus escolhidos”.

- O “Amigo de YHWH” em Is 41:8.

“Mas tu, ó Israel, servo meu, tu, Jacó, a quem elegi, descendente de Abraão, meu amigo”.

- O “Pai de Israel” em Is 51:2.

“Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara, que vos deu à luz; porque era ele único, quando eu o chamei, o abençoei e o multipliquei”.

- O próprio D’us é apresentado como o *Elohim* de Abraão em Ex 3:6.

“Disse mais: Eu sou o D’us de teu pai, o D’us de Abraão, o D’us de Isaque e o D’us de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para D’us”.

- O próprio povo de Israel se vê como a “semente de Abraão” em Is 41:8 (supracitado); Sl 105:4-6 (também supracitado) e em Jr 33:26.

“Também rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi, meu servo, de modo que não tome da sua descendência quem domine sobre a descendência de Abraão, Isaque e Jacó; porque lhes restaurarei a sorte e deles me apiedarei”.

⁷ *Bíblia OnLine – Módulo Básico Expandido*, abril/2002, versão 3.0. João Ferreira de Almeida.

Mas, embora tenhamos em Abraão o paradigma de patriarca, o fundador da linhagem de Israel, a primeira menção à “linhagem” presente na Torá, se encontra em Gênesis 3:15⁸, anterior ao advento do patriarca:

“E inimizade porei entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a semente dela...”

E como se vê, diz respeito a uma linhagem feminina, mas interessante, em todo o livro, praticamente inexistente esta noção⁹ na absoluta maioria das várias vezes em que a palavra “semente”, “geração”, “descendência”, ou seja, *zera'* ou qualquer de seus correlatos aparece, se refere, predominantemente, a linhagem masculina. Mas se a mulher não tem o direito de estabelecer descendência em seu nome, é ela que é vista, por Rashi, como quem dá a vida aos seus fetos:

“E deu o homem a sua esposa o nome de Eva (Havah), porque ela era a mãe de todo ser vivente”. (Gn 3.20).

Rashi, tentando explicar o processo de geração de filhos¹⁰ e os papéis desempenhados pelo homem e pela mulher nele, diz que a palavra “nascimento” na Bíblia Hebraica se refere tanto ao homem como à mulher, mas de forma diferenciada, pois quando se refere à mulher, diz respeito ao ato de “dar à luz”, mas quanto ao homem ao “semear das gerações”, isto é, o homem tem o poder de “fazer sua mulher dar à luz”, mas estes filhos que a mulher dá à luz, são “para seu marido”. Isto é toda a ação pertinente à geração de uma criança, com exceção da própria gravidez e do parto, gira em torno da figura masculina: o homem “conhece *sua* esposa”, “semeia as gerações

⁸ A maior parte das citações bíblicas do *Bereshit* serão extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, caso contrário, será informada a fonte.

⁹ E o que mais se aproxima disso é uma menção a Rebeca e sua posteridade em Gn 24:60 e a Agar, a egípcia, e à sua posteridade em Gn 16:10, ambos os relatos enquadram a descendência feminina dentro da linha masculina.

¹⁰ 4: 17,18.

nela”, a faz “dar à luz” e o filho de tal união é seu, pois o homem gera para si: “E nasceu para Enoch a Irad, e Irad gerou a Mehuiael...”.

“Porque a palavra ‘nascimento’ é usada em duas situações: o dar à luz pela mulher *naitre* em francês arcaico, e o semear das gerações pelo homem *engendrer* em francês arcaico. Quando se diz **דיליה** na forma *hiphil*, está se referindo ao dar à luz da mulher, ‘fulano fez dar à luz sua esposa, a um filho ou uma filha’. Quando se diz **דלי** fala-se do semear do homem¹¹.”

O comentário de Rashi sobre a passagem (Gn 3:20) explica que o nome Eva, deriva da expressão “espírito de vida, porque ela dá vida aos seus fetos”, mas vale lembrar que na didática bíblica quem é o doador da vida *sine qua non* é D’us e tanto o homem como a mulher, desempenham papéis secundário e terciário, respectivamente.

É importante assinalar o fato de que é o homem quem dá o nome a mulher. Versículos antes (capítulo 2: 19 e 20) a figura de D’us aparece concedendo ao homem a autoridade sobre todas as coisas criadas, inclusive o poder de nomear a todos os animais, demonstrando que o homem é, então, superior a todas as criaturas, inclusive à mulher, pois como afirma De Vaux, nomear um ser é afirmar seu poder sobre ele¹².

Rashi observa que quase todas as vezes que a palavra “homem” aparece na Bíblia, vem acompanhada da noção de posse: homem é o mesmo que dono, principalmente “dono da mulher”, a exemplo de Rt 1: “o homem (dono) de Naomi”¹³.

¹¹ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 19.

¹² De Vaux, p. 69.

¹³ 9: 20. Mas vale notar que apesar de o homem possuir direitos adquiridos por meio de pagamento sobre sua mulher, nem por isso ela era considerada uma “mercadoria”, pois não poderia negociá-la e nem vendê-la. De acordo com De Vaux, p. 62, comentando Dt 21:14. Já Clements acredita que *mohar*, deveria ser melhor entendido como “presente de casamento”. CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 365.

A noção de casamento e linhagem permeia todo o livro. Segundo a narração bíblica só havia dois seres humanos no jardim, Adão e Eva, mas independentemente disto, as referências sobre a relação de ambos se dá em termos matrimoniais, isto é, o homem não tem relacionamento (sexual) com a mulher, mas sim Adão tem relacionamento íntimo com *sua esposa*:

“e o homem conheceu a Eva, sua esposa, e ela concebeu e deu à luz a Caim; e disse: Adquiri um homem com o [auxílio] do Eterno”.¹⁴

É patente que a noção de nascimento está ligada a de posse e pertencimento, pois Eva “dá à luz” e “adquire” um homem. Reparemos, também, que Eva adquire a criança, mas dá a entender que só consegue isto por causa da intervenção divina, com o “auxílio do Eterno”.

A noção de linhagem e sucessão era de tal importância para o pensamento dos escritores da Bíblia, que até mesmo a regra monogâmica para o casamento, que aparece constante e insistentemente na linhagem dos patriarcas, sobretudo os descendentes de Sete, o responsável por continuar a linhagem adâmica, uma vez que Abel morre sem filhos e Caim é rejeitado, era relegada a segundo plano, caso houvesse o indesejável caso de esterilidade (feminina, normalmente¹⁵), podendo o homem tomar outra esposa (ou outras) para poder perpetuar sua linhagem. Esse costume, que será colocado em prática no triângulo Abraão/Sara/Agar (capítulo 16) pode ser melhor compreendido tendo-se em mãos os dados arqueológicos sobre os costumes de Nuzi, na Alta Mesopotâmia e o artigo 145 do *Código de Hamurabi*¹⁶, em virtude do qual uma

¹⁴ 4: 1. Versão de Rashi.

¹⁵ “Normalmente” porque na narrativa do Gênesis e em grande parte da Torá, praticamente todas as vezes em que é evocada a noção de esterilidade, está ligada à figura feminina. Um dos poucos casos em contrário se encontra em Dt 7:14.

¹⁶ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 164.

sacerdotisa *naditum*, casada e sem filhos, devia dar a seu marido uma escrava para que lhe assegurasse um descendente do sexo masculino, uma espécie de “barriga de aluguel” mesopotâmica, e, caso a concubina reivindicasse, por engravidar, um *status* de igualdade com sua patroa, era permitido que esta diminuísse novamente seu *status* para escrava.à escravidão, mas não poderia vendê-la. Em Nuzi, a mulher estéril teria o dever de dar uma concubina a seu marido, conservando ao mesmo tempo, seu *status* e sua autoridade sobre a mesma. De acordo com Rashi, dez anos é o limite fixado para uma mulher engravidar, caso não aconteça, o marido deve casar-se com outra¹⁷.

A poligamia desenfreada, isto é, caso um homem tenha mais de uma mulher, tendo em vista somente o prazer sexual, ainda que uma delas seja “reservada” à geração de descendentes, constituiu grave delito contra a moral e teria sido uma das “causas do castigo divino” do dilúvio¹⁸.

Após a ira e o castigo divino do dilúvio, a figura divina aparece estabelecendo um pacto com Noé e, mais uma vez, a noção do parentesco e da linhagem é fundamental:

“Eis que eu estabeleço convosco a minha aliança e com vossa semente depois de vós... para gerações perpétuas”.¹⁹

Isto é, a aliança da divindade com a humanidade, a relação de comprometimento de que o gênero humano não seria destruído, depende da linhagem do herói bíblico e de sua família. E eis um paradoxo: o mundo fora castigado porque a instituição “casamento” (e suas decorrências, tais como família, filhos legítimos e linhagem) tinha sido violada, mas, agora, é através de uma família que o D’us se compromete com a humanidade e novamente dá o mandamento (*mitzvá*) para o “repovoamento” da Terra:

¹⁷ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 63..

¹⁸ 4:19.

¹⁹ 9: 9,12.

“E vós (Noé e sua família) frutificai e multiplicai-vos, reproduzi-vos na Terra e multiplicai-vos nela”.²⁰

Sobre a descendência de Noé, temos um caso interessante:

“Mitzráin gerou a Ludim... e a Patrussin, e a Casluhim, dos quais saíram os filisteus...”

Repare que, como já dito, a geração é entendida como sendo masculina, pois a mulher dá à luz, porém é o homem que gera, mas neste caso ambos os nomes se referem a homens. Rashi resolve a questão dizendo que a tradição judaica explica esta passagem alegando que eles trocaram suas esposas entre si (como se troca qualquer pertence próprio) dando origem à linhagem bastarda, ou melhor indeterminada, dos filisteus uma vez que temos dois homens envolvidos no relato, (não é preciso dizer que os filisteus figuraram entre o grupo dos maiores inimigos legendários do povo judeu...)²¹.

Sobre a origem bíblica dos povos semitas, encontramos a passagem que nos fala que:

“Sem, também ele, gerou filhos, era o pai de todos os filhos de Héber, e o irmão de Jafet, o mais velho”.²²

É interessante notar que Héber aparece na terceira geração após Sem, mas seus descendentes (quarta geração semita em diante) são considerados como seus filhos (de Sem), concordando com o que Bernardi denomina de flexibilização da extensão do “parentesco em primeiro grau”²³, própria dos grupos em formação.

²⁰ 9: 7

²¹ 10: 14.

²² 10: 21-24.

²³ BERNARDO, Bernardi. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, trad. de A. C. Mota da Silva. Lisboa: Edições 70, 1974. p. 261.

Finalmente chegamos ao capítulo 11 do *Bereshit* onde se prepara o leitor para o início do ciclo abraâmico, sendo que os versículos mais pertinentes ao nosso tema são os situados a partir do versículo 10, que inicia a *toledot* de Sem. Segundo Fokkelman²⁴ a contribuição característica do Gênesis à Torá e aos livros subseqüentes é indicada por sua própria palavra chave *toledot*, literalmente “procriações”, da raiz *yld*, (a mesma que Rashi analisa para explicar o processo da geração, mais acima), que é usada para mães (*yaldah*, “ela deu à luz”), pais (*holid*, “ele gerou”) e crianças (*nolad*, “ele nasceu”). As *toledot*, segundo o autor, propiciam uma estrutura sólida que sustenta e articula meticulosamente as várias seções do Gênesis, de modo a formar um bloco com as idéias-chaves vida-sobrevivência-descendência-fertilidade-continuidade, sobre o qual se assenta a estrutura da narrativa, o que sustenta nossa leitura de que as relações de parentesco definidas pelo princípio patrilinear de sucessão possuem papel fundamental na organização do grupo proto-israelita em formação, sendo assim neste capítulo, os traços da patrilinearidade auxiliam na organização e entendimento do texto. Sem a percepção desse *background* a compreensão do texto pode ficar defasada.

Abaixo segue-se o texto da *toledot* de Sem:

“São estas as gerações de Sem. Ora, ele era da idade de cem anos quando gerou a Arfaxade, dois anos depois do dilúvio; 11 e, depois que gerou a Arfaxade, viveu Sem quinhentos anos; e gerou filhos e filhas. 12 Viveu Arfaxade trinta e cinco anos e gerou a Salá; 13 e, depois que gerou a Salá, viveu Arfaxade quatrocentos e três anos; e gerou

²⁴ FOKKELMAN in ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia Literário da Bíblia*, trad. Paul Viker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997p. 55.

filhos e filhas. 14 Viveu Salá trinta anos e gerou a Héber; 15 e, depois que gerou a Héber, viveu Salá quatrocentos e três anos; e gerou filhos e filhas. 16 Viveu Héber trinta e quatro anos e gerou a Pelegue; 17 e, depois que gerou a Pelegue, viveu Héber quatrocentos e trinta anos; e gerou filhos e filhas. 18 Viveu Pelegue trinta anos e gerou a Reú; 19 e, depois que gerou a Reú, viveu Pelegue duzentos e nove anos; e gerou filhos e filhas. 20 Viveu Reú trinta e dois anos e gerou a Serugue; 21 e, depois que gerou a Serugue, viveu Reú duzentos e sete anos; e gerou filhos e filhas. 22 Viveu Serugue trinta anos e gerou a Naor; 23 e, depois que gerou a Naor, viveu Serugue duzentos anos; e gerou filhos e filhas”.

A estrutura deste texto é constante e só será interrompida nos versículos subseqüentes, na menção à esterilidade de Sara, no “microciclo” de Tera²⁵:

- I- há uma identificação do ascendente imediato do indivíduo,
- II- há a informação da idade do indivíduo quando gerou seu filho primogênito,
- III- há a informação da duração da vida do indivíduo após ter gerado seu primogênito,
- IV- ocorre o refrão: “ele gerou filhos e filhas”, demonstrando que a prole numerosa era considerada o símbolo da realização do indivíduo em seu grupo, sendo importante notar que neste quadro familiar a presença dos descendentes masculinos antecedendo os femininos não é apenas questão estilística. Pois temos que em uma sociedade patriarcal as mulheres e crianças não são membros do grupo no mesmo sentido que os adultos do sexo masculino, sendo que estes possuem direitos sobre aqueles²⁶. A

²⁵ No intervalo dos versículos 25 a 32.

²⁶ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*; trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 47.

pequena ata genealógica individual dos descendentes de Sem, que, talvez devesse se encerrar com a informação da morte do indivíduo, na verdade termina com esse dado de sua numerosa prole.

Segundo nossa leitura, a colocação da *toledot* de Sem nessa altura do relato, além de preparar o terreno para o clímax do livro que é a trajetória de Abraão, é a concepção de que após o dilúvio, tudo retorna à ordem. O sistema patrilinear é o paradigma do mundo ordenado. O indivíduo (sexo masculino) nasce; no momento certo de sua vida (ou nas primícias de seu “vigor”) gera seu filho mais velho; confirma-se como patriarca ao gerar mais filhos e filhas²⁷ e, por fim, morre, pois já contribuiu com sua parte para a manutenção deste ciclo ordenado. De acordo com Clements²⁸, o Israel primitivo trouxe de seu passado nômade a estrutura de família e de clã que praticava coletivismo primitivo, onde os velhos representavam a alma viva do grupo que realizava sua unidade neles.

É na *toledot* de Sem que o texto retoma as genealogias de Israel, interrompidas no capítulo cinco com o relato do dilúvio universal e ainda no relato da Torre de Babel, nos nove primeiros versículos do capítulo 11. De qualquer maneira, segundo Chouraqui²⁹, esse texto nos relata antigas tradições etiológicas dos primeiros israelitas, pois até mesmo o número de gerações que separam os personagens principais do livro de Gênesis é intencionalmente colocado: de Adão, o primeiro homem, até Noé, o último grande homem daquela geração pré-diluviana, há um intervalo de dez gerações, da mesma maneira que Noé e Abraão estão também separados por dez gerações. Do

²⁷ Por isso não bastava para Abraão ser pai apenas de Isaac. A inserção do texto do casamento com Quetura (Gn 25:1) talvez tenha a função de não deixar dúvidas quanto ao modelo paradigmático de Abraão como patriarca.

²⁸ CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 53.

²⁹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 120.

nascimento de Arfaxade, filho de Sem até a vocação de Abraão, transcorre-se trezentos e sessenta e cinco anos, exatamente o número de dias do ano solar.

O versículo 27 deste capítulo inaugura a breve *toledot* de Tera, mas a primeira menção de seu nome ocorre já no versículo 24. Conforme se pode facilmente observar o “microciclo” de Tera, gera certa instabilidade no refrão das estruturas patriarcais como vinha sendo desenvolvido nos versículos anteriores.

Gênesis 11:24-32

“24 Viveu Naor vinte e nove anos e gerou a Tera; 25 e, depois que gerou a Tera, viveu Naor cento e dezenove anos; e gerou filhos e filhas. 26 Viveu Tera setenta anos e gerou a Abrão, a Naor e a Harã. 27 São estas as gerações de Tera. Tera gerou a Abrão, a Naor e a Harã; e Harã gerou a Ló. 28 Morreu Harã na terra de seu nascimento, em Ur dos caldeus, estando Tera, seu pai, ainda vivo. 29 Abrão e Naor tomaram para si mulheres; a de Abrão chamava-se Sarai, a de Naor, Milca, filha de Harã, que foi pai de Milca e de Iscá. 30 Sarai era estéril, não tinha filhos. 31 Tomou Tera a Abrão, seu filho, e a Ló, filho de Harã, filho de seu filho, e a Sarai, sua nora, mulher de seu filho Abrão, e saiu com eles de Ur dos caldeus, para ir à terra de Canaã; foram até Harã, onde ficaram. 32 E, havendo Tera vivido duzentos e cinco anos ao todo, morreu em Harã”.

A presença de um “elemento surpresa” nas narrativas do patriarca Abraão não acontece apenas quando Sara “enterra”, com sua esterilidade, a longa lista genealógica que ligava Sem a Abraão. Note-se o paralelismo entre os três filhos de Tera, Abraão, Naor e Harã com os três filhos de Noé, Sem, Ham e Jafé. Nos versículos anteriores, a única menção é ao filho primogênito. Esse abalo no paradigma da *toledot* de Sem, pode ser observada em seu núcleo familiar original, desde o momento da morte precoce de

seu irmão mais novo, Harã. Esse, talvez seja o primeiro elemento de desordem desta narrativa: a morte de um filho “diante de seu pai”, isto é, estando seu pai ainda vivo, desorganiza aquele quadro de realização individual e completude de um homem no grupo, ou seja, o indivíduo velho, cercado de seus filhos e netos. É de fundamental importância evocar aqui que o único filho homem de Harã, Lot, de acordo com a narrativa bíblica, não terá descendentes legítimos do sexo masculino, pois apenas gerará filhos através da relação incestuosa com suas duas filhas, relato este que iremos tratar em ocasião oportuna. Segundo Chouraqui³⁰, quando o texto diz que Harã morreu na terra de seu nascimento, deve-se entender que o termo hebraico *moledet*, refere-se ao lugar onde uma família está enraizada, em outras palavras, sua patrilocalidade, a residência paterna.

No ciclo de Tera, encontramos, portanto, vários elementos de desordem na visão patriarcal de mundo: esterilidade, morte antecipada, uma jornada incompleta e uma linhagem em risco de extinção. Mas o que mais nos chama a atenção é que falta à empreitada de Tera um elemento fundamental que será o diferencial nas jornadas e agruras dos três patriarcas de Israel: o que chamamos de *aval da divindade*. Aquela ordem, aquela chancela (o *lekh lechá*) que garante o sucesso aos heróis de Israel e que falta à empresa de Tera. No que se refere às jornadas de Tera e Abraão, não há diferenças significativas do ponto de vista material: os dois são os líderes de um grupo formado por parentes consangüíneos e servos agregados ao clã, os dois partem rumo à Canaã, mas ao passo que o primeiro está cumprindo uma jornada comum, sem qualquer propósito aparente³¹, o segundo, em obediência inexplicável ao chamado divino, segue

³⁰ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 122.

³¹ SARNA, Nahum. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 97-98, se bem que o autor levanta uma hipótese de que a cidade de Ur (não a “dos caldeus”, pois ocasiona sérios problemas de anacronismo) passava por um acelerado processo de decadência, por volta da metade do século XX a.e.c., o que pode ter forçado o grupo de Tera a migrar, o que não deixa de ser altamente conjectural.

rumo à terra que o D'us se responsabiliza em mostrar. Em Abraão, a jornada comum se re-significa para uma marcha rumo à terra da promessa.

Não podemos deixar de citar a oposição entre Abraão e Tera no que se refere ao contato de ambos com a divindade. Ao passo que Abraão é identificado como o “amigo de D'us” (Is 41:8), Tera é associado com a adoração aos deuses estranhos (Js 24:2), sendo reconhecido como proprietário e fabricante de ídolos pela tradição judaica³². Enquanto aquele parte rumo à terra da promessa e consegue levar a cabo sua jornada³³, este parte, provavelmente por conta própria, à Canaã, mas não consegue completar a jornada, estabelecendo-se a meio caminho, em Harã³⁴, sem se desligar do meio em que vivia, sendo que tanto Ur, quanto Harã, eram reconhecidamente, na antiguidade, centros de adoração e santuários ao “deus lua”³⁵. Até mesmo seu nome deve ser aproximado a *Ierah*, a “lua”. Wajnberg nos diz que, no relato dos acontecimentos bíblicos, é possível perceber uma “espécie de equação: quanto menos D'us interfere no teatro dos acontecimentos, mais ferozmente se enfrentam os homens”³⁶. Ou, de acordo com nossa leitura, mais fracassam os projetos humanos.

Não obstante essa oposição entre as figuras de Tera e Abraão, pode-se entender que o “microciclo” de Tera funciona como uma espécie de prólogo ao ciclo abraâmico, pois praticamente todas as personagens mais importantes, todos seus familiares, são apresentadas ali: é informado que ele tem um pai, Terá; dois irmãos mais novos, Naor e

³² BIN-GORION, M.I. *As Lendas do Povo Judeu*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 120 e Rashi in *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p.47.

³³ “Partiram para a terra de Canaã; e lá chegaram”, Gn 12:5.

³⁴ “Essa cidade foi, em toda a antiguidade, um centro político e religioso importante, com seu santuário dedicado ao deus lua. Seu nome aparece desde o século XIX a.e.c nas tabuletas assírias encontradas em Capadócia e, depois, no século XVIII, em Mari, às margens do Eufrates”. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 125.

³⁵ CHOURAQUI, André. Op. cit. p. 120.

³⁶ WAJNBERG, Daisy. *O Gosto da Glosa: Esaú e Jacó na tradição judaica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 84.

Harã; um sobrinho, Lot, filho de Harã; duas sobrinhas, Milca (que se casa com seu tio Naor) e Iscá (que a tradição rabínica³⁷ identificará com Sara, idéia essa que não possui qualquer base textual para tal afirmação), ambas filhas de Harã e uma mulher, Sarai, que posteriormente terá seu nome mudado para Sara.

Mas a própria menção do nome destes personagens já nos permite entrever a posição que estes ocupavam no interior do grupo patriarcal de Terá³⁸: primeiramente é citado o nome de Terá, o cabeça do clã, seguido pelo primogênito, nada se fala sobre Naor; depois temos Lot, filho do filho; e, por último, Sara, mulher de seu filho. Podemos imaginar um círculo de influência ao redor da figura principal do clã, Terá, que tem no filho mais velho o lugar mais próximo ao fundador da patrilinhagem e na parte mais periférica, as mulheres dos membros do grupo³⁹. Podemos entender, de certa forma, esse *status* pouco privilegiado da mulher no grupo de Tera se levarmos em consideração que até certo ponto, por razões práticas é que os filhos eram mais valorizados do que filhas, pois a filha depois do casamento se juntaria à família do marido, enfraquecendo assim, relativamente, a sua própria⁴⁰.

³⁷ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p.47.

³⁸ Podemos observar a importância das relações de parentesco baseadas no princípio da patrilinearidade sustentando o edifício da organização social também em Nm 1:2, quando se fala que a “comunidade dos filhos de Israel”, isto é a sociedade entendida como um todo, parece estar organizada segundo grandes agrupamentos de famílias, aqui chamadas de clãs, que por sua vez são compostos de núcleos familiares menores, as casas patriarcais ou simplesmente, as “casas de seus pais” (*bet avot*), que como o próprio nome indica estavam organizadas ao redor da figura de um patriarca ao qual todos os membros estavam relacionados de uma forma ou de outra, e por fim, a menor unidade social deste todo, o indivíduo do sexo masculino, que é ou poderá vir a ser um pai e dar continuidade ao modelo patrilinear, vigia mestra da organização social dos israelitas nos expedientes da Bíblia Hebraica: “Fazei o censo de toda a comunidade dos filhos de Israel, segundo os clãs e segundo as casas patriarcais, alistando os nomes de todos os homens, cabeça por cabeça” (*Bíblia de Jerusalém*).

³⁹ O que no caso do clã de Terá é sempre mais complexo, porque adiante, no capítulo 20:12, é-nos informado que Sara, além de tudo é irmã de Abraão, filha de Terá!

⁴⁰ Segundo Chwartz: “Os princípios que regem o matrimônio no regime patrilinear impõem à jovem esposa uma redefinição radical de sua identidade: ela sempre permanece como estrangeira na família do

De acordo com Levi-Strauss, nos sistemas de parentesco endogâmicos, isto é, aqueles que possuem como exigência matrimonial que os membros do grupo se casem apenas com os membros do próprio grupo; há uma tendência de impor um limite ao grupo e a criar discriminações no interior deste⁴¹. A endogamia patrilinear fechada é extremamente rara, exceto na tradição semítica, porque a descendência patriarcal continua apenas através da endogamia⁴². Em um sistema patrilinear de sucessão, onde as mulheres não fazem parte do grupo da mesma maneira que os homens, entende-se que os filhos, “pertencem”, de certa maneira, ao pai e este, por sua vez, ao seu grupo de origem, logo, o grupo também possui, em certa medida, direitos sobre os filhos.

-

Evidentemente que a relação entre um pai e seu filho e entre um pai e sua filha não possui o mesmo caráter legal sendo que os direitos do pai sobre sua filha (e do grupo do pai sobre ela) são transferidos, geralmente após a puberdade, para o marido (e, *ipso facto*, ao seu grupo), ao passo que os direitos do pai sobre seu filho são transferidos, tão logo ele seja reconhecido como “adulto” para o grupo ao qual seu pai e ele pertencem⁴³. Segundo Chwartz⁴⁴ a descendência patrilinear “faz da relação entre pai e filho a base da ordem social e da descendência, que se dá exclusivamente através da linha agnática, de pai para filho, organizando a continuidade intergeracional entre marido, uma vez que é oriunda de outra patrilinearidade”. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 41.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*; trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 520.

⁴² José se casa exogamicamente, mas seus filhos são adotados por Jacó, corrigindo assim, as irregularidades de sua descendência. JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988, p. 67.

⁴³ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*; trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 51.

⁴⁴ CHWARTS, Suzana. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.39.

homens”. Na patrilinearidade as mulheres dão à luz a crianças, mas não possuem descendência (em hebraico, *zera*’).

Na sucessão patrilinear, a maior parte dos direitos de um homem, sobretudo seu *status*, patrimônio particular (onde existe esta noção), seu quinhão no patrimônio grupal, são obtidos por ele através de seu pai (e a família deste) com exclusão de sua mãe (embora esta lhe transmita alguns direitos, mas nenhum, geralmente, possui caráter determinante) e, por sua vez, serão transmitidos aos seus filhos e excetuarão as filhas⁴⁵. Segundo Geertz⁴⁶ o arcabouço teórico em termos dos quais é feita tal interpretação “deve ser capaz de continuar a render interpretações defensáveis à medida que surgem novos fenômenos sociais”. Para Nancy Jay:

“a estrutura linear é particularmente eficiente para o controle e a transmissão da propriedade produtiva, a terra, gado ou conhecimentos monopolizados, incluindo conhecimentos sacerdotais”⁴⁷.

Nesses grupos a descendência biológica é re-interpretada como um fator social, que celebra a perenidade da continuidade entre as gerações. Essa celebração é uma resposta social diante da realidade biológica de que são as mulheres que dão a luz e acabam estabelecendo um laço imediato com a nova geração. Nosso arcabouço teórico, isto é, a noção de que as narrativas do grupo ancestral israelita em formação estão organizadas a partir do princípio de sucessão patrilinear têm sido de grande valia para explicar as nuances dessas próprias narrativas, não havendo motivo, portanto, para abandoná-lo.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 52.

⁴⁶ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro; LTC, 1989, p. 19.

⁴⁷ JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988, p. 54.

Capítulo 2

“Sai da tua terra”: o ciclo de Abraão e a noção de ‘filho das entranhas’

Capítulo 2

“Sai da tua terra”: o ciclo de Abraão e a noção de ‘filho das entranhas’

Do capítulo 12 em diante, o personagem central do *Bereshit* é o patriarca Abraão (aqui ainda chamado de Abrão). Todo seu relato está intrinsecamente ligado à noção de que ele é o mais importante ancestral do povo judeu. É apresentado desde o início em relação com sua família mesopotâmica e mais precisamente seu núcleo paterno, do qual ele se desvincula e segue com sua mulher, seu sobrinho Lot e também servos, que de

certa forma eram considerados membros de sua família, para seguir sua peregrinação em cega obediência à ordenança divina. (Gn 12:1-9).

“1 Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; 2 de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! 3 Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra. 4 Partiu, pois, Abrão, como lho ordenara o SENHOR, e Ló foi com ele. Tinha Abrão setenta e cinco anos quando saiu de Harã. 5 Levou Abrão consigo a Sarai, sua mulher, e a Ló, filho de seu irmão, e todos os bens que haviam adquirido, e as pessoas que lhes cresceram em Harã. Partiram para a terra de Canaã; e lá chegaram. 6 Atravessou Abrão a terra até Siquém, até ao carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam essa terra. 7 Apareceu o SENHOR a Abrão e lhe disse: Darei à tua descendência esta terra. Ali edificou Abrão um altar ao SENHOR, que lhe aparecera. 8 Passando dali para o monte ao oriente de Betel, armou a sua tenda, ficando Betel ao ocidente e Ai ao oriente; ali edificou um altar ao SENHOR e invocou o nome do SENHOR. 9 Depois, seguiu Abrão dali, indo sempre para o Neguebe”.

A “independência” de Abraão se dá quando obedece à ordem de “sair da parentela e da casa de seu pai”⁴⁸ para ir para a terra da promessa que D’us lhe indicaria. A questão da linhagem e transmissão da herança, aqui é fundamental, pois a idéia é a de que Abraão iria romper a linhagem de seu pai e fundar uma nova família, desvinculada do legado e da herança paterna. Ao sair da “parentela e da casa de seu pai” Abraão abdica de seus direitos de filho primogênito na casa de seu pai, isto é, todas as questões pertinentes à herança e posse da terra (ou melhor, de bens materiais, já que estas passagens sugerem um modo de vida onde a posse da terra, nesta altura do relato, não

⁴⁸ 12: 1.

têm condições de ocupar lugar central), para “herdar a terra prometida” a ele e à sua “semente”, isto é, seus descendentes.

De acordo com Chouraqui⁴⁹ a exegese rabínica sublinha que, em uma partida comum, deixa-se sua casa, depois sua cidade e, finalmente, seu país. Ainda de acordo com o autor, seria fácil romper com um país, menos fácil com sua cidade e menos ainda com a casa paterna. Porém de acordo com Chwartz⁵⁰ essa ordem para a ruptura de Abraão com sua família paterna deve ser lida sob um viés antropológico, segundo o qual a ruptura operada em três níveis - geográfico, genealógico e hierárquico – caracteriza a formação de uma nova linhagem. A ruptura com a linhagem de Terá é tal que, como já dissemos, esse personagem passará para a memória do grupo como o ancestral idólatra e fracassado, do qual o maior dos patriarcas teve de se afastar. Ainda segundo a autora, Abraão será o ponto de referência na linha genealógica como ancestral; a linhagem dos *filhos de Israel* remontará a Abraão e não a Terá. O grupo ancestral de origem de Israel tem início com a dissolução de outra família⁵¹, e esse núcleo, por sua vez, segue esfacelando-se e “exilando” seus membros não eleitos: Lot para o vale do Jordão; Ismael, para uma terra estrangeira, assim como os filhos de Quetura; Esaú para Seir.

Mas, no entanto, a família original e a terra de origem permanecem, na narrativa patriarcal, como referencial para questões que envolvem parentesco e consangüinidade: esposa para Isaac, refúgio avuncular para Jacó e casamento com as primas-irmãs. No caso do casamento de Isaac, o filho da promessa de Abraão, em Gn 24:6 (“guarda-te de não retornar meu filho para lá”, i.e. para a Mesopotâmia), temos que, apesar de a família

⁴⁹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: imago, 1995, p. 129.

⁵⁰ CHWARTS, Suzana. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 42.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 31.

e a terra original ter sido relegada à função de lugar de refúgio e de casamento endogâmico, Isaac não deveria voltar para lá, pois isso seria caminhar na contra-mão da promessa divina. Aquele *sai-da-tua-terra* era uma ruptura definitiva com a patrilocalidade de Abraão. No entanto, essa ruptura está, surpreendentemente, ligada à promessa de uma linhagem numerosa e abençoada, que receberá essa terra como herança inalienável. Sete vezes D’us repete a promessa a Abraão: Gn 12:1-3; 12:7; 13:14-17; 15:18-21; 17.4-8; 18, 22.16-18.

Brueggemann⁵² diz que livro de Gênesis apresenta duas histórias, ambas relacionadas com a terra. Uma, que aparece em Gn 1-11 e diz respeito a pessoas plenamente enraizadas na terra vivendo rumo à sua expulsão e perda: Adão e Eva, Caim e Abel, Noé e sua família, e, finalmente, os povos em Babel, e que acabam por perdê-la. A outra história é a dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, os desenraizados que fazem de tudo para obter a terra. E a promessa da posse da terra está, como dissemos, inerentemente veiculada à promessa de uma descendência numerosa, pois quando D’us diz que fará de Abraão uma grande nação, o termo utilizado é *goi*, que diferente de *‘am*, implica um povo com um assentamento territorial e uma organização política⁵³. Fokkelman nos diz que:

“D’us promete aos patriarcas uma descendência numerosa e a terra de Canaã como um lar permanente. É óbvio – a descendência não está segura sem um lar fixo, e as promessas de terra são inúteis se não houver procriação. As duas partes da promessa/bênção, portanto, pressupõe-se mutuamente e estão interligadas”⁵⁴.

⁵² BRUEGGEMANN, Walter. *A Terra na Bíblia: dom, promessa e desafio*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 30.

⁵³ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 130.

⁵⁴ In: ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia Literário da Bíblia*, trad. Paul Viker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997, p. 23.

“Em ti serão benditas todas as famílias da terra”. Da mesma maneira que o fracasso da humanidade acontece, como dissemos, baseados em Rashi, por conta do desrespeito à instituição familiar na ocasião que desembocou no juízo do dilúvio; através da fé e vida do patriarca Abraão, toda a humanidade, “todas as famílias da terra” serão abençoadas. A família é uma das vias de contato entre a divindade e o homem⁵⁵ (D’us se apresenta como “Eu sou o D’us de teus pais” em Ex 3:16 e como o “D’us de teu pai, o D’us de Abraão, o D’us de Isaac e o D’us de Jacó” em Ex 3:6⁵⁶): por

⁵⁵ A resolução do conflito de Jacó e Labão sobre a questão da descendência é feita através do sacrifício, nos termos da descendência patrilinear. Eis o porquê da invocação em nome do “D’us de Abraão e o D’us de Naor, o D’us do pai deles”. Nachor, o irmão de Abraão, era o avô patrilinear de Labão, assim como Abraão era o de Jacó. O pai de Abraão e Nachor era o ancestral que representava o elo patrilinear da aliança entre Jacó e Labão, é seu “ancestral épico”. Nos cultos dos ancestrais, os ancestrais considerados ritualmente importante eram aqueles que haviam estabelecido alianças e distinções entre as linhagens. JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988, p. 67.

⁵⁶ “E disse: ‘Eu sou o D’us de teu pai, o D’us de Abraão, O D’us de Isaac e o D’us de Jacó. E ocultou Moisés seu rosto; porque temeu olhar para D’us. E disse o Eterno: tenho visto a aflição de meu povo que está no Egito, e o seu clamor ouvi por causa dos seus opressores; porque eu sei as suas dores. E desci para o livrar da mão do Egito, e para o fazer subir daquela terra, para uma terra boa e espaçosa, para uma terra que mana leite e mel; para o lugar do cananeu, e do hiteu, e do amorreu, e do periseu, e do heveu, e do jebuseu”. (Êxodo 3: 6-8). Neste excerto a figura de D’us aparece fazendo valer a sua identificação e compromisso com os grandes ancestrais do povo de Israel e de Moisés, apresentando-se em primeiro lugar como o “D’us de teu pai”, isto é do pai de Moisés, da tribo de Levi, um dos doze filhos de Jacó, filho de Isaac, filho de Abraão, indicando de certa forma, o legado da religiosidade patriarcal, que havia sido preservada pelos clãs apesar da grande distância “cronológica” entre as narrativas. Depois, de forma menos específica, a divindade se identifica com os ancestrais comuns a todos os clãs “israelitas”, ou seja, os patriarcas, Abraão, Isaac e Jacob, e por fim se identifica com o povo de uma forma geral, ao chamá-lo de “meu povo”. O relacionamento da divindade com os filhos de Israel se dá de forma gradual e atravessa toda sua estrutura social, por sua vez baseada nas relações de parentesco conforme pretendia Radcliffe-Brown em *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, p. 72. Citamos acima a expressão “cronológica” entre aspas porque embora acreditemos que entre o “período patriarcal” e o “período mosaico” haja um distanciamento temporal, vale lembrar que Walter Rehfeld, citando o Talmude, levanta um questionamento sobre a validade da cronologia no texto bíblico: “Não há um antes e um depois na Torá” e explica isto alegando que o homem bíblico não estava habituado a distinguir o fato histórico de suas implicações, sendo que causa e consequência se apresentavam como pertencentes ao mesmo fenômeno, *Tempo e Religião*, pp. 66, 67.

desrespeitá-la (degeneração moral), a humanidade se perde e perde seu direito à terra; através da família de Noé, o gênero humano é preservado; essa preservação é selada com a aliança noética; com a *toledot* de Sem, que fala sobre sua família, a ordem natural da família⁵⁷, da mesma maneira que a ordem na natureza já fora novamente estabelecida com o fim do dilúvio, por sua vez é também restabelecida; e com a família de Abraão, todas as famílias da terra serão abençoadas⁵⁸. Segundo Brueggemann⁵⁹, esse anseio pela “terra” pode ser explicado pela carga simbólica que ela carrega que é a de expressar a totalidade de alegria e bem-estar caracterizados pela coerência social, pela tranqüilidade pessoal na prosperidade, segurança e liberdade. O anseio pela terra é a luta por um lugar na história, que garante a historicidade de Israel em meio a um universo cultural fervilhante, como era o Crescente Fértil, durante o período abarcado pelos patriarcas⁶⁰.

⁵⁷ Segundo Fohrer, todos os estudos recentes da religião dos antigos israelitas tomam como ponto de partida a obra de Alt, que considera as expressões “D’us de Abraão”, “D’us de Isaac”, “D’us de Jacó” (*pahad yisshaq* e *‘abir ya ‘acob*) como os verdadeiros nomes de D’us, os quais incluem o nome do fundador do culto. As fontes normalmente citam “D’us dos pais”, mas, sim “D’us do meu (teu, seu) pai” (Gn 31:5, 29; 43:23; 49:25; 50:17), aproximando essa fórmula com paralelos mesopotâmicos, tanto nos antigos textos assírios (e.g., “Eu dirijo uma prece a Asshur, o deus de teu pai”; “erguendo as mãos em favor da felicidade de PN diante do deus de seu (dela) pai”; “uma taça de ouro que pertence aos deuses do pai”). Pode aparecer “D’us de Isaac” (Gn 28:13); “o D’us de meu pai/seu pai Isaac” (Gn 32:9; 36:1); o “D’us de Naor” (Gn 31:53) ou em sua fórmula mais abrangente “o D’us de Abraão, o D’us de Isaac e o D’us de Jacó” (Ex 3:6-10), em que constatamos o único lugar onde se houve falar de um “D’us de Jacó”. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006, pp. 42-45. De acordo com Geertz “o culto dos ancestrais apóia a autoridade dos mais velhos (...) e os mitos fornecem os quadros das instituições sociais e as racionalizações dos privilégios sociais”. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro; LTC, 1989, p. 65.

⁵⁸ Todavia o texto não especifica de que maneira será cumprida essa promessa. Terá um horizonte político? Escatológico? Profético?

⁵⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *A Terra na Bíblia: dom, promessa e desafio*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986, p.12.

⁶⁰ Ariel Fingerman nos diz, baseado em Mircea Eliade que “todas essas crenças exprimem um mesmo sentimento que é profundamente religioso: ‘nosso mundo’ é uma terra santa porque é o lugar mais próximo do Céu, porque daqui, dentre nós, pode-se atingir o Céu”. FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Humanitas,

No versículo 5, temos um breve quadro da composição do grupo de Abraão: a esposa, relacionada a ele por uma relação de parentesco por afinidade, seu sobrinho Lot, relacionado a ele por uma relação de consangüinidade e, por fim seus servos, agregados ao clã familiar. Chouraqui evoca a tradição judaica⁶¹ para dizer que esses servos eram todos aqueles que Abraão teria convertido à crença no D'us único, obviamente selados pela circuncisão. Discordamos de J.D. Martin quando este diz que “era improvável que os israelitas tivessem consciência de sua própria estrutura social e fizessem uso de terminologia de parentesco de maneira que fosse aceitável por antropólogos modernos”⁶². Provavelmente os grupos em formação não possuem noções muito precisas sobre sua própria estrutura social, mas isso não impedia que algumas importantes informações sociais fossem do conhecimento da maioria dos membros do grupo, em especial, dos próprios patriarcas, que são, via de regra, os principais beneficiados com esse sistema. No termo hebraico para clã, *mispahá*, encontramos o radical *sph*, que pode perfeitamente ser traduzido como “serva”, o que demonstra um conhecimento razoável do funcionamento desta estrutura: a serva, e porque não dizer também os servos, são parte essencial deste grupo familiar. Isso é evidenciado no texto pelos relatos dos casamentos das filhas de Labão (Gn 29:24,29), que ao se juntarem a Jacó, e conseqüentemente, contribuirão para a formação de um novo grupo familiar, recebem, cada uma, como presente de seu pai, uma serva. Essas servas darão à luz a quatro dos doze filhos de Jacó e contribuem diretamente para a formação da linhagem ancestral dos filhos de Israel, uma vez que os filhos dessas servas são contados como filhos das matriarcas, que, inclusive, lhes confere o nome. Esses filhos não possuem nenhuma diferença de estatuto no interior do grupo de Jacó. A mesma mentalidade pode

FFLCH – USP: Fapesp, 2003, p. 108.

⁶¹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p.132.

⁶² MARTIN, J.D. in CLEMENTS, R.E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 98.

ser aplicada para o próprio Abraão ao desposar a concubina Quetura (Gn 25:1) e a Naor, o irmão de Abraão, que também se confirma como patriarca ao gerar muitos filhos com sua esposa e serva (Gn 22:20). As relações de parentesco poderiam perfeitamente enquadrar no grupo, elementos sem nenhuma relação consangüínea, pois, de acordo com Bernardo Bernardi, pode-se distinguir três tipos de parentesco:

- Consangüinidade;
- Afinidade;
- Relação.

O parentesco do primeiro tipo é, segundo Bernardi⁶³, o eixo “natural” das associações de parentesco, pois o próprio termo “parentesco” é derivado do latim “*parens*”, isto é pai, genitor. É “consangüíneo” porque “mistura” o sangue dos genitores na formação da prole, mas embora seja este o tipo mais natural de relação de parentesco, carece, também, de ser socialmente reconhecido de acordo pelas normas vigentes na sociedade, isto é, através do reconhecimento de que esta relação se desenvolve no interior de uma família elementar, uma vez que, nem sempre, os genitores são os pais sociais. O parentesco por afinidade se dá por razões estritamente sociais, como é o caso da relação de certo homem com sua esposa e, respectivamente, com os parentes dela, indicando que a relação entre o esposo e a esposa, o matrimônio, é uma instituição artificial surgida da afinidade, embora os filhos desta união tenham relação de consangüinidade com seus pais. Já o parentesco de relação, seria aquele

⁶³ BERNARDO, Bernardi. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, trad. de A. C. Mota da Silva. Lisboa: Edições 70, 1974, pp. 259-260.

baseado na relação pessoal e particular de um determinado sujeito (que Bernardi prefere chamar de *ego*) com um círculo exclusivo de pessoas, com as quais estabeleceu um sistema de direitos e deveres recíprocos. É nesse último tipo de parentesco que encontramos os tais servos agregados à “casa de Abraão” e que, mais adiante, terão papel fundamental na realização de um dever “solidariedade tribal” em relação a Lot, sobrinho de Abraão.

“Apareceu o SENHOR a Abrão e lhe disse: Darei à tua descendência esta terra. Ali edificou Abrão um altar ao SENHOR, que lhe aparecera. 8 Passando dali para o monte ao oriente de Betel, armou a sua tenda, ficando Betel ao ocidente e Ai ao oriente; ali edificou um altar ao SENHOR e invocou o nome do SENHOR. 9 Depois, seguiu Abrão dali, indo sempre para o Neguebe”.

Após a enunciação da promessa divina⁶⁴, Abraão passa a percorrer a terra, estabelecendo um ritual de construção de altares que ao mesmo tempo que reconhece a divindade como força motriz de todo este processo, legitima-se e reivindica para si a propriedade da terra, sua posse. Esses atos atuam no plano simbólico da mesma maneira que o patriarca já faz no plano mundano, ao percorrer a terra: demarca seu território. Essa idéia fica mais explícita em Gênesis 13:17: “Levanta-te, percorre essa terra no seu comprimento e na sua largura; porque eu ta darei”. Como já dissemos, as ações do patriarca contam com o aval da divindade. Todos os atos possuem como motivo último

⁶⁴ Como explica John E. Hartley em *O Pentateuco in Introdução ao Antigo Testamento*, p. 5: “Todas essas formulações diferentes podem ser agrupadas com mais proveito e reflexão sob o título “a promessa de um relacionamento com D’us”. Essa promessa, portanto, cujo cumprimento se verifica apenas parcialmente no próprio Pentateuco, inclui a posteridade (...), um relacionamento divino-humano e a terra. Esse tema tripartido é repetido nas histórias acerca de Abraão (cf. Gn 13:14-17; 15:2-5, 18-21; 17:7, 15-19). Renova-se em cada geração patriarcal: Isaac (Gn 26:2-4), Jacó/Israel (28:13, 35:11-13) e José e seus filhos (48:1-6). Seu cumprimento é prometido no livramento iniciado no livro do *Êxodo* (Ex 6:6-8; Dt 34:1-4)”.

as orientações da divindade. Mas se a “posse mística”⁶⁵ da terra se dá pela construção de altares a D’us, isso não exclui a possibilidade de um confronto armado, onde a garantia da terra se dá pela força da espada. O episódio do capítulo 14, que relata a guerra contra os reis do Levante nos mostra esse outro lado da promessa, no qual o homem precisa se esforçar para colocar em ato aquilo que a promessa divina declarava apenas em potência. É exatamente isso que, posteriormente, as tribos dos filhos de Israel precisarão fazer para finalmente conquistar a terra prometida (Js 21:45).

Durante essa guerra dos reis do Levante, Lot é capturado (14:12) e temos todo um esforço de Abraão para libertá-lo. É-lhe informado que Lot, o filho de seu irmão, fora preso. O peso da responsabilidade clãmica cai sobre as costas de Abraão. De acordo com Strauss⁶⁶ a organização social funda-se na analogia estabelecida entre os filhos e as esposas, que são considerados como um grupo mais jovem, menos responsável do que a sociedade masculina e mais velha, e que, por conseguinte é necessário dirigir. Lot, que embora não seja filho, passa a fazer parte do clã de Abraão, já que não tem mais pai, se encaixa nessa categoria. O parente mais próximo pela linha colateral é o tio paterno (Lv 25:49)⁶⁷. E não deixa de fazer jus, pois o texto o apresenta como incapaz de resolver seus próprios problemas, sendo necessária a intervenção de seu tio.

⁶⁵ Para utilizarmos uma expressão de Chouraqui, CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 146.

⁶⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*; trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 528.

⁶⁷ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 52. Cumpre assinalar que o tio paterno, no interior do clã patrilinear dos israelitas, é o parente mais próximo, vindo logo após o irmão, de acordo com a seguinte ordem de ligação consanguínea esclarecida pela lei da herança de Nm 27: 8-11: indivíduo/filho/filha/irmão/tio paterno/parente mais próximo no clã.

Segundo Clements⁶⁸ essa intervenção de Abraão é própria dos grupos em formação, pois em um primeiro estágio de desenvolvimento, a sociedade em formação é caracterizada por uma solidariedade mecânica e a consciência coletiva é forte. Essas sociedades, de acordo com o autor são constituídas por clãs com características semelhantes. Essa afirmação pode corroborar com o texto na medida em que as riquezas e estrutura do grupo de Lot, são descritas com características semelhantes à do grupo de Abraão (Gn 14:16): “Trouxe de novo todos os bens, e também a Lot, seu sobrinho, os bens dele, e ainda as mulheres, e o povo”. Gado (bens), mulheres (provavelmente a esposa e as filhas) e o “povo”, leia-se os servos agregados ao seu grupo.

Um pouco antes do episódio do rapto, ainda no capítulo 13:5, temos que – “Lot, que ia com Abraão, também tinha rebanhos, gados e tendas”. Apesar de Abraão ser o cabeça deste recém-criado clã, outras pessoas também prosperavam no interior deste. Leia-se o clã patriarcal como um microcosmo de efervescência sociológica, onde praticamente todos os costumes e instituições comuns à sociedades maiores, funcionavam perfeitamente. Sob o signo “Abraão” podemos ver a sombra de várias movimentações sociais do universo patriarcal. A própria separação entre os dois grupos (13:9), quando Lot se afasta de Abraão e vai para Sodoma, só pode ser compreendida porque os dois grupos eram semelhantes e poderiam rivalizar entre si causando atritos, que é o que acontece quando os pastores do gado de Lot discutem com os de Abraão. Rashi faz um comentário brilhante sobre essa passagem⁶⁹. Ele imagina qual teria sido o teor da discussão entre os pastores: “Eles diziam: a terra foi dada a Abrão e ele não tem herdeiro, Lot é o seu herdeiro e isto não é roubo”. O que faz muito sentido, pois como já dito, o parente mais próximo de Lot é Abraão. No entanto, apesar deste parentesco próximo, o herdeiro provisório das enormes riquezas de Abraão é um daqueles servos

⁶⁸ CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 47.

⁶⁹ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 52.

agregados a seu grupo familiar, que é a informação que temos quando o patriarca reclama que é *'ariri*, isto é, desprovido de descendência, e seu herdeiro é seu servo Eliezer *damessec*, o damasceno (15:1-4), ao que D'us lhe promete que seu herdeiro será um filho saído de suas “próprias entranhas”⁷⁰.

Abraão, como senhor de toda a terra da promessa, dá a Lot a possibilidade de escolher onde quer se estabelecer, não antes de nos apresentar a fórmula de parentesco que unia seu grupo: Cap. 13: 8 – “somos homens irmãos”. De acordo com Chouraqui⁷¹ os termos de parentesco nas línguas semíticas são utilizados de forma bastante ampla⁷². Paralelo a este raciocínio, em Gn 37:27, Judá, bisneto de Abraão, fala a seus irmãos sobre José: “ele é nosso irmão, nosso *basar* (carne). Onde “carne” aparece no sentido daquilo que une os homens entre si, podendo tornar-se até termo jurídico para parentesco⁷³. De Vaux o que une os membros de uma clã entre si é o vínculo consanguíneo, real ou suposto: todos são considerados “irmãos”, em um sentido amplo⁷⁴. A própria humanidade, em geral, é entendida no texto bíblico como um grande ajuntamento de famílias relacionadas entre si⁷⁵.

⁷⁰ Wolff baseado em Provérbios 17:2 nos diz que até um escravo dotado de saber é contado entre os filhos de seu dono na herança, sendo incluído no círculo dos irmãos: “um escravo prudente se torna senhor sobre o filho ignominioso e no meio dos irmãos recebe a sua parte da herança”. WOLFF, H. W. *Anthropology of the Old Testament*. Mifflintown: Sigler Press Edition, 1996, p. 245.

⁷¹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 150.

⁷² Essa flexibilização das nomenclaturas de parentesco não é uma exclusividade dos grupos semitas, pois segundo Levi-Strauss, entre alguns grupos indígenas do Brasil, a comunidade podia exprimir-se ao mesmo tempo pelo termo “cunhado” e pelo termo “irmão”, o que garantiria o funcionamento das relações de parentesco e, conseqüentemente, a manutenção do próprio grupo. LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*; trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 524.

⁷³ WOLFF, H. W. *Anthropology of the Old Testament*. Mifflintown: Sigler Press Edition, 1996, p. 47.

⁷⁴ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p.23.

⁷⁵ Isso é patente aos olhos quando percebemos o esforço dos escritores bíblicos em formular uma tábua das nações baseadas no parentesco patrilinear (Gn 10). Em Lv 25:49, o âmbito dos parentes corporais (*basar*) é determinado como a parentela (*mispahá*, a família expandida). Mas este termo é utilizado

Lot se encanta com a terra de Sodoma que, de acordo com o texto (13:10) era “como o Jardim de YHWH, como a terra do Egito”. Todos esses lugares são signos de beleza e prosperidade, mas que seguem acompanhados pela rubrica da expulsão: Adão e Eva do Jardim; os filhos de Israel do Egito e Lot de Sodoma⁷⁶. O contraste entre Abraão e Lot é nítido, quando aquele sai de sua terra e inicia sua jornada, o faz movido pela ordenança e promessa divinas, enquanto este é movido pela ganância de seus sentidos, sendo guiado pela beleza aparente da planície de Sodoma. É o mesmo Lot que será enganado por suas filhas, após a destruição de Sodoma (19:32).

Não obstante, Abraão mobiliza seu clã para resgatar a Lot: trezentos e dezoito servos, “nascidos em sua casa” (14:14) e traz a todos em paz. Chouraqi levanta a hipótese de este ser um número simbólico, pois também ocorre comumente em textos egípcios e até mesmo gregos⁷⁷.

Segundo nossa leitura, se Terá é apresentado como o signo da fracassada empresa humana, que se lança a seus próprios desígnios, Lot, seu neto atua no texto quase como uma espécie de anti-herói, ou melhor, “anti-patriarca”, ou pelo menos como uma caricatura do mesmo, pois em todas as ações que se esperam de um patriarca, Lot apresenta dificuldades⁷⁸: contende com seu tio e protetor; afasta-se dele, mas é também para os outros homens em geral, como parentes do gênero humano, *kol-basar*. Wolf, op. cit. p. 48. Vale relacionar também este relato com a resposta de Caim a D’us para a pergunta “onde está teu irmão?”, ao que ele responde negativamente com outra pergunta: “acaso sou eu o guardador de meu irmão? No silêncio eloqüente da personagem divina, podemos subentender o brado de resposta: “Sim! Todos são responsáveis por todos” (4:9).

⁷⁶ Nos três relatos, mensageiros divinos têm papel fundamental. Um querubim no Éden (3:24), o Exterminador no Egito por ocasião da *Pessach* (Páscoa) (Ex 12:299 e os mensageiros hospedados na casa de Lot (19:1).

⁷⁷ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 151.

⁷⁸ Há um paralelismo evidente entre as ações de Abraão e Lot, ainda que as deste último normalmente não costumam ter muito sucesso. Observa-se no quadro abaixo esse paralelismo:

Capítulo 18Capítulo 19“ele estava sentado à entrada da tenda” v.1“Sodoma, a cuja entrada estava Lot assentado” v.1“vendo-os, correu (...) ao seu encontro” v. 2“quando os viu levantou-se e, indo ao seu encontro...” v. 1“prostrou-se em terra” v. 2“prostrou-se, rosto em terra” v. 1“E disse: Senhor meu...”

totalmente incapaz de agir independentemente, uma vez que seu tio precisa salvá-lo; atrapalha-se nas regras de hospitalidade⁷⁹, pois diferentemente de Abraão que corre ao encontro dos mensageiros de D'us (18:2), Lot apenas “vai” ao seu encontro, sem muito entusiasmo; confunde-se em relação à suas filhas, pois ao mesmo tempo que ele diz que são virgens, em 19:12, menciona-se seus genros; ao contrário de Abraão que parte imediatamente à ordem divina, ele se demora, obrigando os mensageiros de Adonai a lhe forçarem a saída 19:16; sua mulher, “anti-matriarca”, não lhe acompanha imediatamente, nem forma com ele uma unidade, a ponto de nem sequer seu nome ser mencionado, (diferentemente de Abraão e Sara que, frequentemente são citadas como se fossem uma só pessoa⁸⁰), não consegue escapar ao ambiente pecaminoso de Sodoma; e

v.3“E disse-lhes: (...) meus senhores” v. 2“rogo-te que não passes do teu servo” v.3“vinde passa a casa do vosso servo” v. 2“lavai os pés e repousai” v. 4“pernoitai e lavai os pés” v. 2“depois, seguireis avante” v. 5“e seguireis vosso caminho” v. 2“visto que chegastes até vosso servo” v. 5

“farás como disseste” v. 5 (Chouraqui)“eles vieram à sombra do meu teto” v. 8 (Chouraqui)

“fazei-lhes como vos parecer melhor” v. 8 (Chouraqui).“(Abraão) tomou também coalhada e leite (...) que mandara preparar (...) e eles comeram” v. 8“ele lhes prepara um festim, panifica ázimos e eles comem” v. 3 (Chouraqui). “tua mulher, onde está?” v. 9“onde estão os homens (...) ?” v. 5“Riu-se, pois, Sara...” v. 12“(os genros de Lot) acharam, porém, que ele gracejava com eles” v. 14“o clamor de Sodoma e Gomorra tem-se multiplicado” v. 20“o seu clamor tem aumentado” v. 13(Abraão intercede por Sodoma, vv. 23-32).(Lot intercede por Zoar, vv. 18-22).“matares...” v. 25“e eu morra” v. 19“pouparei a cidade...” v. 26“não transtornarei a cidade” v. 21 (Chouraqui)

⁷⁹ De acordo com as regras de hospitalidade fica o hospedeiro com obrigação implícita de proteger aquele que está sendo hospedado, considerando-o, para isso, temporariamente, como um membro do clã, inclusive com usufruto dos direitos dessa membresia. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006, p. 38.

⁸⁰ CHWARTS, S. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 63. Podemos observar essa unidade entre o casal patriarcal até mesmo no paralelismo do oráculo divino aos dois:

Abraão

Sara

Gn 17: 5 “Abrão já não será o teu nome, e sim Abraão; porque por pai de numerosas nações te constitui”.Gn 17:15 “Disse também D'us a Abraão: A Sarai, tua mulher, já não lhe chamarás Sarai, porém Sara”.Gn 17: 6 “Far-te-ei fecundo extraordinariamente, de ti farei nações, e reis procederão de ti”.Gn 17: 16 “Abençoa-la-ei e dela te darei um filho; sim, eu a abençoarei, e ela se tornará nações; reis de povos procederão dela”.

O mesmo padrão de bênçãos se repete: inicialmente temos a divindade, tal como um soberano nomeia seus susseranos, mudando o nome dos personagens para enquadrá-los dentro do projeto de sua promessa. Os nomes perdem sua ligação personalista e identificada com seu grupo originário (de Terá, onde os

por fim, Lot, contrariando todas as regras de parentesco patriarcal, engravida suas duas filhas.

Gn 19:30-38

“30 Subiu Ló de Zoar e habitou no monte, ele e suas duas filhas, porque recebiam permanecer em Zoar; e habitou numa caverna, e com ele as duas filhas. 31 Então, a primogênita disse à mais moça: Nosso pai está velho, e não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda terra. 32 Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai. 33 Naquela noite, pois, deram a beber vinho a seu pai, e, entrando a primogênita, se deitou com ele, sem que ele o notasse, nem quando ela se deitou, nem quando se levantou. 34 No dia seguinte, disse a primogênita à mais nova: Deitei-me, ontem, à noite, com o meu pai. Demos-lhe a beber vinho também esta noite; entra e deita-te com ele, para que preservemos a descendência de nosso pai. 35 De novo, pois, deram, aquela noite, a beber vinho a seu pai, e, entrando a mais nova, se deitou com ele, sem que ele o notasse, nem quando ela se deitou, nem quando se levantou. 36 E assim as duas filhas de Ló conceberam do próprio pai. 37 A primogênita deu à luz um filho e lhe chamou Moabe: é o pai dos moabitas, até ao dia de hoje. 38 A mais nova também deu à luz um filho e lhe chamou Ben-Ami: é o pai dos filhos de Amom, até ao dia de hoje”.

receberam) para assumir uma significação mais ampla. Sara não é mais a “princesa” (Sarai quer dizer “minha princesa” e Sara pode significar “princesa”) de Abraão, mas a princesa que dará origem a nações e a reis de povos. A noção de que tanto Abraão quanto Sara vão originar nações, está necessariamente ligado à idéia de que é D’us quem os abençoará e tornará possível todo o processo. Nas duas bênçãos primeiramente ocorre a menção às nações que sairão do casal patriarcal (e que realizam a essência do nome Abraão, “pai de nações”, “pai de povos”, ou ainda “pai de multidões”), seguidos à idéia de que reis também descenderão deles.

Nesse caso do incesto das filhas de Lot⁸¹ (Gn 19: 30-38) com seu pai, o suposto motivo para tal ato é a perpetuação da linhagem de Lot, e o texto não traz nenhum juízo condenatório contra elas, quase que sugerindo que, mediante aquela situação desesperadora, a preservação da linhagem, da semente (*zera'*) ocupava preeminência em relação ao tabu do incesto. Mas se o texto não as condena, nem por isso faz apologia à

⁸¹ O versículo 6 do capítulo 18 do Livro de *Levítico* pode ser considerado como uma espécie de definição geral do tabu do incesto, ou melhor, do “pecado” do incesto. Nele pode se observar que o incesto é a relação sexual, indicada no texto pela idéia de proximidade, com uma mulher que possua um grau de parentesco primário com o sujeito da sentença, e a proibição é baseada no pressuposto dos laços de consangüinidade: esta mulher possui uma identidade de sangue, carne e osso com o sujeito: “Nenhum de vós se aproximará de sua parenta próxima para descobrir a sua nudez” (*Bíblia de Jerusalém*). Pela tradução do mesmo versículo por Chouraqui, fica ainda mais clara esta noção: “O homem, o homem de qualquer carne de sua carne não se aproximará para dela descobrir o sexo”. Evidentemente que “descobrir a nudez” é usado como eufemismo para intercurso sexual. Cf. *Bíblia de Jerusalém*, p. 186. E Arieh Kaplan diz “descobrir a nudez” deve ser tomado em sentido literal e é condenado porque constitui a primeira parte da relação sexual. Cf. *A Tora Viva*, p. 594. Também Maimônides lida com esta questão tratando *uncover her nakedness* como *sexual intercourse*, de acordo com a tradução para o inglês do *Sefer Ha-Mitzvot*, p. 301. Mas se a consangüinidade é definidora do incesto, não o faz sozinha, pois como veremos a seguir, as relações de parentesco por afinidade também estarão incluídas entre as leis do tabu, ainda que sempre apareçam extraindo da consangüinidade sua interdição. Os versículos seguintes têm como finalidade especificar a extensão e abrangência da lei do incesto no interior do clã e, aparentemente estão dispostos em uma rede circular de parentesco, que vai da proibição da relação sexual com os progenitores no centro, até a proibição da relação sexual com as tias, da linhagem paterna ou materna na parte mais periférica. O pressuposto que coordena as proibições, como já foi falado, é o da consangüinidade, mas as relações por afinidade também ocupam seu lugar neste capítulo, e fazendo passá-las pelo prisma formado pela junção das duas fontes de relacionamento de parentesco, temos três categorias de proibições na Bíblia Hebraica: a primeira, proveniente do parentesco direto (consangüíneo), engloba o incesto com a mãe (v. 7); pai; irmã por linhagem paterna ou materna, “legítima” ou não (v. 9); neta, filha do filho ou da filha (v. 10); tia paterna ou materna (vv. 12, 13). A segunda deriva da consangüinidade com um homem, mas diz respeito a mulheres que estão relacionadas com ele por afinidade. Essa categoria interdita, por sua vez, a mulher do pai (v. 8); a nora (v. 15); a mulher do tio paterno (v. 14) e a cunhada (v. 16), salvo se for para obrigação de levirato, de acordo com Gn 38 e Dt 25:5. A terceira não deriva da consangüinidade do indivíduo com uma mulher, mas sim do grau de parentesco entre as mulheres, como por exemplo, a proibição de relação sexual com uma mulher e sua filha (v. 17); com uma mulher e sua neta, quer seja filha de seu filho ou de sua filha (v. 17); ou com duas irmãs (v. 18). Poderia ser incluída nesta categoria também a filha da madrasta, Lv 18:11.

atitude das duas irmãs⁸², pois se compararmos a origem miraculosa dos patriarcas⁸³ da linhagem de Abraão, Isaac e Jacó, na qual a divindade interfere diretamente removendo a esterilidade inicial das matriarcas e concedendo a benção da fertilidade, com a origem incestuosa dos filhos de Amon e Moabe, pode ficar patente aos nossos olhos a visão que os israelitas possuíam do *status* dos povos seus vizinhos-irmãos⁸⁴. Repare-se também que a própria fórmula de filiação patrilinear é rompida, pois as filhas dão à luz, mas não *para* Lot, porque, possivelmente, este tipo de relação impedia a continuidade do sistema

⁸² Ryrie diz que as filhas de Lot tomaram esta atitude “desavergonhada” (*sic*) porque estavam contaminadas pela atmosfera pecaminosa de Sodoma, *A Bíblia Anotada*, p. 31. Chouraqui apresenta a visão dos rabis sobre este caso: Lot não pode ser condenado porque estava bêbado, nem as filhas porque acreditavam, juntamente com seu pai, serem as únicas sobreviventes do castigo divino infligido a Sodoma e Gomorra. *No Princípio*, p. 199.

⁸³ Como aponta Chwartz em *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel*, Tese de Doutorado, p. 33.

⁸⁴ Moabe, *me-ab*, significa “do pai”, o nome do grupo relembra sua origem incestuosa e *ben-‘ami*, “filho de meu povo”, sublinha os laços de parentesco tribal entre os filhos de Israel e os filhos de Amon. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 199.

patrilinear⁸⁵. Levi-Strauss afirma⁸⁶ que os indivíduos incestuosos agem na contra-mão da cultura, uma vez que as normas matrimoniais representam a predominância da cultura sobre a natureza, sendo que essas pessoas isolam-se automaticamente do jogo que consiste em dar e receber (candidatos ao matrimônio), do qual se deduz toda a vida da tribo, tornando-se um membro morto ou paralisado⁸⁷.

⁸⁵ Outra situação paradigmática da importância da estrutura patrilinear nos expedientes bíblicos é o relato de Judá, bisneto de Abraão, e sua nora Tamar, já no final do chamado “período patriarcal”; relatado no capítulo 38 do *Gênesis*: Judá toma como esposa para seu filho primogênito a jovem Tamar, mas antes de gerar descendentes, ele desagrada a D’us (?) e é fulminado. Judá então, que corre o risco de ter “seu nome apagado em Israel” uma vez que seu primogênito morrera, entrega a esposa deste ao irmão Onã, em acordo com o costume do levirato, a fim de que este “suscitasse descendência ao falecido”, o que em outras palavras significava que os filhos que tivesse com Tamar seriam contados como *zera’*, descendência, de seu irmão e continuariam sua linhagem. Segundo o texto, estava claro para Onã que a descendência não seria sua, e foi a esta a razão pela qual derramava seu sêmen (*zera’*) por terra, motivo pelo qual também foi morto por D’us. Parece que na temática do escritor bíblico, D’us age com elevadíssima gravidade quando o assunto é *zera’*, uma vez que uma das bênçãos contidas no pacto da promessa seria, como já apontamos, uma posteridade numerosa. Sem marido, sem filhos, a posição de Tamar no interior da estrutura de parentesco do clã de Judá não é das mais privilegiadas, e isso a faz retornar à casa de seu pai. Temos neste relato a presença de um ciclo de transferência de autoridade dos homens sobre Tamar, definido pela posição de cada um dos personagens dentro do cenário patrilinear: da casa de seu pai à de seu marido; morto este, uma vez que não tem filhos para olhar por ela, passa à tutela de seu cunhado, que também morre, ficando Tamar à mercê do “cabeça” do clã, Judá, que a manda retornar à casa de seu pai, mas temporariamente, até que cresça o filho mais novo do patriarca e possa desposá-la. Passados “muitos dias”, vendo Tamar que o levirato não se cumprira, apesar de o filho mais novo do patriarca já ter crescido, resolve tomar uma atitude enérgica: se faz passar por prostituta, seduz Judá e dele, finalmente, concebe um filho.

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*; trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 529.

⁸⁷ Esse conflito entre natureza e cultura será uma constante na narrativa patriarcal, sendo que a maior parte das atitudes da linhagem escolhida dos patriarcas será legitimada sob a bandeira da cultura, ao passo que a linhagem preterida está intimamente relacionada com a natureza. Podemos observar isso no conflito Isaac/Ismael, pois enquanto Ismael é circuncidado aos treze anos de idade (17:25), na época de sua puberdade, Isaac recebe a *brit milá*, o sinal do pacto, ao oitavo dia de vida, em obediência à ordenança divina (21:4); H. Eilberg-Schwartz in *The savage in judaism: an anthropology of Israelite religion and ancient judaism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1990, não obstante, acredita que mesmo a *brit milá* está associada à fertilidade, mas pensamos que essa idéia não se sustenta porque é ritual praticado

Em Lv 18:6 temos a proibição geral do incesto, segundo a qual “nenhum deverá se aproximar de qualquer parente de sua carne, para lhe descobrir a nudez”, cuja punição, dentre outras penas como a morte por apedrejamento, é a pena da infecundidade – “morrerão sem filhos”, mas que segundo a opinião de Chwartz⁸⁸, não deve ser lido como a esterilidade em si, mas sim, que por conta da ilegitimidade do ato, não procriarão *zera*’, isto é, descendência legítima. Ou seja, não perpetuarão a linhagem patrilinear, sendo assim cortados da linhagem de Israel; não “terão um nome em Israel”, nem “construirão a Casa de Israel”.

“Nenhum bastardo entrará na assembléia de IHHW; e seus descendentes também não poderão entrar (...) até a décima geração”. (Dt 23:2, *Bíblia de Jerusalém*)

O termo “bastardo” é a tradução para o português do hebraico *mamzer*, cuja significação e etimologia exatas são desconhecidas⁸⁹, de qualquer forma, os estudiosos se esforçam para determinar um significado coerente. A *Bíblia de Jerusalém*, evocando a exegese judaica, procura enxergar o *mamzer* na figura do indivíduo nascido da união entre um israelita e um estrangeiro⁹⁰, ao passo que a *Torá Viva*, comentada por Arie Kaplan, confere ao filho de uma das uniões sexuais ilícitas, adúlteras ou incestuosas descritas no cap. 18 de Levítico, o nome de *mamzer*⁹¹. Independentemente da definição exata deste termo, está claro que o bastardo, não faz parte da descendência legal de seu pai, e por sua vez, não poderá perpetuar sua linhagem, o que coloca também este indivíduo à margem desta sociedade baseada nas relações de parentesco, onde o indivíduo enquanto ser social, só existe em função de sua ascendência e só se perpetua em uma criança recém-nascida; também na oposição Jacó/Esau, pois enquanto Esau nasce coberto de pelos (demonstrando excesso de natureza em sua essência) e crescendo associado ao campo, pois é caçador, Jacó nos é apresentado como homem pacífico, que habitava em tendas (25:27).

⁸⁸ CHWARTS, Suzana. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 77.

⁸⁹ *Bíblia de Jerusalém*, p. 286.

⁹⁰ *Idem*, p. 286.

⁹¹ *A Torá Viva*, p. 976.

pela geração de descendentes legítimos⁹², desta última opção, ele também está vetado pois, como indica o texto, um bastardo sempre gerará outro bastardo⁹³.

“O amonita e o moabita não poderão entrar na assembléia de IHHW; e mesmo seus descendentes também não poderão entrar (...) até a décima geração, para sempre. Isso porque não foram ao vosso encontro com pão e água quando caminháveis após a saída do Egito e porque assalariaram Balaão, filho de Beor (...) para que te amaldiçoasse”. (Dt 23: 4,5).

Se compararmos este trecho com as proibições divinas de ataque à Moabe no cap. 2, v. 9 e à Amon no v. 19, ambos do *Deuteronômio*, veremos um contraste gritante. Nestes relatos, D’us proíbe a Israel de manter uma atitude belicosa em relação a estes dois povos, pelo fato de ter dado a eles os territórios que ocupavam, por *herança*. Mas o interessante é a maneira pela qual a figura da divindade designa estes povos: eles são descendentes de Lot. Ora como se sabe pelo relato de Gn 19, estes dois povos são apresentados como fruto da união incestuosa de Lot com suas filhas, o que dificilmente poderia caracterizá-los como “descendência” no sentido com o qual geralmente esta palavra aparece, isto é, o de linhagem legítima proveniente de união cognática. Mas como o texto não traz nenhuma condenação a esta atitude, parece que o problema maior com os amonitas e moabitas, não consiste em suas diferenças de parentesco em relação a Israel, mas a uma omissão da parte deles na ocasião do Êxodo. De qualquer forma, a descendência dos amonitas e moabitas jamais poderá fazer parte da assembléia de Israel, nem mesmo após a décima geração, como no caso do *mamzer*.

Relaciona-se com esse tema do incesto o grau de afinidade entre Abraão e Sara. Se retrocedermos ao(s) episódio(s) do(s) em que Sara é levada para o harém de um rei estrangeiro, em Gn 12:10-20, 20:1-18, temos que por conta de uma seca e fome

⁹² Chwartz, *Os Sentidos da Esterilidade...*, p. 20.

⁹³ Pelo menos até a décima geração, embora não haja nenhum motivo para esta determinação.

subseqüente, Abraão, e seu recém criado grupo nuclear, vai (ou “desce”) ao Egito.⁹⁴ Por ser Sara extremamente formosa, Abraão temeu por sua vida, alegando que os egípcios, a fim de desposá-la iriam matá-lo. Isso indica a presença da mentalidade sobre a inviolabilidade dos direitos do marido de monopólio sobre a atividade sexual da esposa (como pretendia Leach⁹⁵). Algum homem só teria direito a possuir uma mulher casada no caso de óbito do marido, ainda que, se for preciso, o interessado venha a consumir o assassinato⁹⁶.

É interessante notar o temor de Abraão em relação à população sedentária, representada por faraó e seus servos e, posteriormente, por Abimelech e seus servos, como se estivesse em um constante estado de sobreaviso. Seu temor não é sem razão. Eles são, no Egito, em Gerar ou por onde quer que passem, o povo da residência temporária, os estrangeiros residentes *ger v'toshav* em hebraico. Não são nômades, simplesmente, e nem são população sedentária, mas são aqueles que estão ao redor das cidades, não tão perto, a ponto de se estabelecerem dentro dos muros, nem tão distante, a ponto de não mais estar sob sua área de influência. Brueggemann⁹⁷ utiliza para o grupo de Abraão o termo *sojourner*, que é um termo técnico usualmente descrito como “estrangeiro residente”. Significa estar num lugar, talvez por um tempo prolongado, habitar lá e criar algumas raízes, mas sempre ser um estranho, jamais pertencendo, sempre sem direitos, título ou voz nas decisões que importam. O *sojourner* está na terra, mas sem direito a ela, não tendo coisa alguma certa, mas confiando em palavras

⁹⁴ 12: 10-20.

⁹⁵ In Bernardi, op. cit. p. 265.

⁹⁶ É o que David precisa fazer em relação a Urias, marido de Beteseba, a mulher que ele cobiçou, enviando-lhe para a morte, após várias tentativas de enganá-lo. 2 Samuel 11:15: (David) “Escreveu na carta, dizendo: Ponde Urias na frente da maior força da pelega; e deixai-o sozinho, para que seja ferido e morra”.

⁹⁷ BRUEGGEMANN, Walter. *A Terra na Bíblia: dom, promessa e desafio*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 19.

pronunciadas que levarão a algum lugar. Mesmo Lot, que dentre os personagens do ciclo patriarcal parece ter sido aquele que alcançou a melhor posição “intra-muros”, é sempre lembrado como um estranho⁹⁸. Dizem os homens de Sodoma (19:9): “Só ele (Lot) é estrangeiro, veio morar entre nós (os nativos da cidade) e pretende ser juiz em tudo? A ti, pois, faremos pior do que a eles”.

Abraão procurou escusar-se do perigo, afirmando ser irmão de Sara, portanto, a conclusão que se obtém, é a de que na ausência do pai, a moça solteira fica sob a responsabilidade e tutela de seu irmão⁹⁹, e, de fato, na posição de irmão, segundo o relato bíblico, Abraão começa a se estabelecer e prosperar no Egito, pois o Faraó, a fim de cortejá-la (a Sara), procurava granjear a simpatia do irmão lhe concedendo riquezas. Descoberta a farsa, Abraão é expulso do Egito.

Um relato semelhante a este, sobre a relação entre Abraão e Sara acontece quando o patriarca se dirige a Gerar¹⁰⁰ e daí se extrai outra informação sobre a relação de parentesco no grupo patriarcal e que até agora não havia aparecido: a de que Abraão e Sara eram meio-irmãos e, surpreendentemente, isto não consistia uma violação do tabu do incesto. Abraão segue o mesmo raciocínio de antes e afirma ser irmão de Sara. Descoberta a farsa, o patriarca argumenta não saber se haveria ou não “temor de D’us” naquele lugar (no nosso caso, esta expressão deve ser entendida como o respeito às normas reguladoras do casamento) e se vale de um *mea culpa* dizendo ser meio-irmão de Sara por parte de pai, mas não de mãe. Isto revela que o tabu do incesto, na

⁹⁸ O mesmo raciocínio é válido para a narrativa de Jacó no episódio do rapto de Diná, pois quando seus filhos se vingam dos siquemitas, o velho Jacó, teme que as populações nativas se voltem contra ele: “Então, disse Jacó a Simeão e a Levi: Vós me afligistes e me fizestes odioso entre os moradores desta terra, entre os cananeus e os ferezeus; sendo nós pouca gente, reunir-se-ão contra mim, e serei destruído, eu e minha casa”. Gn 34.30.

⁹⁹ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

¹⁰⁰ 20: 1-18.

sociedade patriarcal, se referia a união sexual entre irmãos de mesma mãe, mas não de mesmo pai. Seria este um primitivo resquício de matrilinearidade? Provavelmente não, pois o argumento possui pouco poder de fogo frente à imensa quantidade de passagens em contrário, mas, todavia, o relato termina com o pagamento de uma espécie de “indenização por danos morais”¹⁰¹ a Sara, quer tenha sido pelo fato de quase se consumou uma relação sexual ilícita com uma mulher casada¹⁰² ou com uma mulher solteira sem autorização do irmão.

A questão que se levanta é a seguinte: por que os escritores bíblicos fizeram questão de frisar o parentesco pela linha paterna de Abraão e Sara? Terá sido para assinalar a diferença de costumes entre o clã mesopotâmico do patriarca e os do escritor do Gênesis? Rashi, como é de praxe, em sua tentativa de resolver qualquer suposta incongruência aparente do texto nos diz que:

“a filha do [mesmo] pai é permitida aos descendentes de Noé, porque o relacionamento paternal não é relevante para os idólatras. E para justificar suas palavras respondeu isto. E pode-se dizer: acaso não era filha de seu irmão? [A resposta é:] os netos são considerados como filhos, e conseqüentemente, ela era ‘filha’ de Tera. E por isso disse a Lot: ‘somos homens irmãos’. ‘Mas não filha de minha mãe’: porque Harã era de outra mãe”¹⁰³.

Embora, não concordemos com essa explicação de Rashi, ela nos premia com uma informação importante: a de que o relacionamento paternal não era relevante para

¹⁰¹ Nos dois relatos há uma diferença interessante: faraó enriquece Abraão a partir do momento em que Sara passa a integrar seu harém (12:6), ao passo que Abimelech, concede riquezas a Abraão, quando lhe devolve a mulher (20:14-16).

¹⁰² Segundo Wenham בעל בעלת a esposa é vista como muito mais que uma propriedade de seu marido: ela é seu *alter ego*. WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 70.

¹⁰³ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 85.

os idólatras, o que corrobora com nossa idéia de que o próprio sistema patrilinear de sucessão, que organiza o parentesco no ciclo patriarcal está relacionado com a noção da divindade, pois mesmo quando Abraão se mostra conivente ou pelo menos apático em relação à situação de sua esposa, o próprio D'us atua em defesa de Sara¹⁰⁴, tomando as dores da futura matriarca de Israel, castigando a faraó e à sua casa, isto é, sua família, (12:17) e, posteriormente, ao rei Abimelech e à sua casa, impedindo todas as mulheres de terem filhos (20:18)¹⁰⁵.

Uma outra possibilidade interpretativa é a que tem lançado luz sobre o relato bíblico baseado nas recentes descobertas da arqueologia. Costumes mesopotâmicos, principalmente entre os hurritas de Nuzi¹⁰⁶ e da Síria do Norte, onde se situava Harã, de acordo com Nahum Sarna¹⁰⁷, nos relatam casos em que o marido poderia legalmente adotar sua esposa como sua irmã, mesmo que não houvesse parentesco consanguíneo entre eles. Essa esposa-irmã desfrutaria de um *status* legal ligeiramente melhor do que as outras mulheres, esposas somente, mas que também estaria passível de mais severa

¹⁰⁴ A imoralidade da mulher casada é duramente castigada: é a “grande falta” de que falam alguns textos do Egito e Ugarit, e que ia cometer o rei de Gerar com Sara, Gn 20:29. VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 60.

¹⁰⁵ O narrador encerra o episódio com uma explicação de que todo o ventre das mulheres de Abimelech havia sido fechado, por causa de Sara, mulher de Abraão. É interessante notar que apesar no momento em que Abimelech devolve Sara a Abraão, ele afirma ter dado prata ao irmão, mas na fala no narrador, a relação marital entre Abraão e Sara é enfatizada. Interessante também é o paralelo estabelecido entre a infertilidade de Sara e a das mulheres de Abimelech e a oração de Abraão que é seguida pela cura do harém do rei de Gerar e é seguida pelo relato miraculoso do nascimento de Isaac. Na frase *אבימלך לבית כל־רחם בער יהוה עצר כִּי־עצר* temos o elemento *עצר* que designa o fechamento do útero, i.e. o impedimento da concepção, que é a mesma expressão encontrada em 16:3, que se refere à esterilidade de Sara, cf. WENHAM, p. 74).

¹⁰⁶ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p.138

¹⁰⁷ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 102-103.

punição no caso de alguma falta¹⁰⁸. Segundo Chouraqui¹⁰⁹ ainda podem ser observados resquícios desse costume no Cântico dos Cânticos (Ct 4:9), onde, de acordo com o autor a expressão “minha esposa, minha irmã”, deve ser lida mais como uma definição jurídica do que uma exclamação lírica.

A questão fundamental que se levanta depois que o texto já coloca Abraão como sua personagem central é a da sucessão do patriarca. Quem será seu herdeiro? O legatário de sua bênção, riqueza e a promessa divinas? Quando se inicia a narrativa de Abraão no capítulo 12, Abraão abandona tudo o que tem na Mesopotâmia, rumo à promessa que D’us lhe faz. “De ti farei uma grande nação”. A promessa aparece sem que seja especificada a maneira como se concretizará, fazendo tanto leitor quanto o patriarca imaginarem sucessivas atitudes para colocar em ato aquilo que a promessa apresentava apenas em potência. Primeiramente temos Lot, o sobrinho de Abraão, como possível herdeiro, uma vez que é seu único parente do sexo masculino que segue com o patriarca nessa jornada, mas no cap. 13 os dois se separam. Depois, no capítulo 15, Abraão reclama com D’us por ainda continuar ‘*ariri*, isto é, desprovido de descendência, alegando que seu herdeiro é um servo nascido em sua casa¹¹⁰, ao que D’us lhe promete que um “filho nascido de suas entranhas” (v. 4) é que seria seu herdeiro. Porém a problemática só aumenta na medida em que, posteriormente (Gn 16),

¹⁰⁸ A adoção pode observada na seguinte tabulate: “Tablet of sistership of Akkuleni son of Akiya, whereby he sold his sister Beltakkadummi as sister to Hurazzi son of Ennaya” e Table of marriage-contract of Akkulenni son of Akiya, contract with Hurazzi son of Ennaya... Akkulenni shall give his sister Beltakkadummi as wife to Hurazzi”. Idem, ibidem.

¹⁰⁹ CHOURAQUI, idem, ibidem, p. 138.

¹¹⁰ Segundo Thompson, (Gn 15:2-4) “Eliezer é visto como um usurpador da posição e do nome de Abraão, um sucessor indesejado, baseado na associação de seu nome דמשק com a raiz שקק, relacionada a “assalto”, “ataque”. Isso explica a tensão da fala de Abraão e a expressão דמשק הוא “de Damasco” é uma remarcação parentética, uma glosa”. THOMPSON, T.L. *The Historicity of the Patriarcal Narratives: the quest for the historical Abraham*. Harrisburg: Trynit Press International, 2002, pp. 203-204.

Abraão tem um filho, Ismael, com a serva de Sara, Hagar. Poderia ser este o filho das entranhas de Abraão? Na mentalidade dos escritores da Bíblia Hebraica, não. Um filho de serva não se encaixa no perfil dos ancestrais de Israel. Posteriormente Abraão ainda tomará outra esposa (Gn 25), Quetura, mas ainda assim, seus filhos não serão os herdeiros. Apenas o filho que Sara, sua mulher, lhe der, será seu herdeiro:

“De fato, Sara, tua mulher, te dará um filho e lhe chamarás Isaac; estabelecerei com ele minha aliança, aliança perpetua para a sua descendência”. (Gn 17:19).

Segundo Brenner podemos entender os expedientes ao redor do nascimento de Isaac se observarmos o relato sobre o prisma do paradigma do nascimento do herói, de acordo com o qual:

“(…): a mulher, de origem nobre, preferencialmente, permanece estéril até uma idade avançada. (...) a mulher (ou, algumas vezes, o futuro pai) tem uma divina revelação onde o futuro filho é anunciado. Algumas vezes o destino do filho, sobre o início ou fim de sua vida é aludido”¹¹¹.

Fohrer, por sua vez, dirá que na mentalidade religiosa patriarcal a divindade era considerada como verdadeira chefe do clã¹¹² e tratada como “pai” ou “irmão” por seus membros terrenos, enquanto eles se consideravam como “filhos”, “irmãos” e “parentes” da divindade. Seguindo esse raciocínio, talvez seja por isso que a figura divina aparece interferindo diretamente no processo gerativo dos patriarcas, removendo o impedimento inicial e abençoando a linhagem escolhida com a benesse da fertilidade.

¹¹¹ BRENNER, Athalya. *Female Social Behavior: Two Descriptive Patterns within the “Birth of Hero” Paradigm*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 36, pp. 257-273. Cambridge: Brill, 1986, p. 258.

¹¹² FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006, p. 46.

Capítulo 3

O “filho das entranhas”: Isaac e o desfecho da promessa

Capítulo 3

O “filho das entranhas”: Isaac e o desfecho da promessa

A narrativa de Isaac tem como objetivo principal a construção de sua imagem como herdeiro e sucessor do legado de Abraão. Há todo um esforço por parte dos escritores para enquadrar suas andanças e intempéries nos mesmos passos do grande patriarca. Pode-se dizer que a figura de Isaac é esculpida à sombra do poderoso vulto formado pela narrativa abraâmica¹¹³. Isaac jamais superará ou mesmo igualará a importância de seu pai. Mesmo as bênçãos divinas, que constituem boa parte de seu legado, lhes são outorgadas por causa dos méritos do patriarca. Conforme temos percorrido até aqui, a narrativa patriarcal é construída de modo a enfatizar que Abraão não é apenas um patriarca, mas sim que ele é *o* patriarca, a personagem mais importante de todo o livro de *Gênesis*. Não é sem razão que dentre as matriarcas, a que aparece de forma mais atuante, inclusive para salvaguardar as promessas divinas de posteridade e terra, é Rebeca, a esposa de Isaac, que também recebe a repetição das bênçãos ditas a Abraão.

¹¹³ Segundo Rashi, o Eterno “esculpou a face de Isaac idêntica à de Abraão”. *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 114.

Creemos que essa suposta “passividade” de Isaac não é uma construção acidental, mas está embasada na idéia de que em Isaac todas as grandes promessas que serviram de pano-de-fundo para a narrativa patriarcal (e que também permanecerão apoiando boa parte das principais narrativas da Torá) se cumprem, sendo sua principal função a de zelar por estas promessas na condição de seu fiel depositário e beneficiário. Não obstante, essa passagem do “cajado patriarcal” de Abraão para Isaac se dá forma gradual e progressiva através de um processo de investidura constante em que tanto Abraão, enquanto patriarca vai assegurando sua sucessão através de Isaac, como também a personagem divina através de revelações e oráculos (e, sobretudo, promessas...) corrobora com o processo legitimando-o. Dessa forma Isaac, como patriarca, vai tomando vulto na narrativa e na história bíblica de uma forma geral, guardadas as devidas ressalvas enunciadas mais acima. Acompanhando os “atos” de Isaac mais pormenorizadamente poderemos vislumbrar as nuances dessas sucessivas investiduras da sucessão patriarcal.

A estrutura do relato de nascimento de Isaac é semelhante à do relato de Ismael, mas temos a presença dos elementos promessa/milagre como um diferencial e como um dos primeiros sinais da intervenção divina no relato deste patriarca. Segundo Nahum Sarna¹¹⁴ a ênfase sobre a relação entre o nascimento miraculoso de Isaac e a promessa divina ocorre como uma “tentativa de mostrar a emergência do povo de Israel como um fenômeno extraordinário, com um futuro e destino únicos”. Isaac é introduzido na narrativa na promessa de Gn 15:4 quando a personagem divina diz “aquele que será gerado de ti (lit. ‘aquele que sair das tuas entranhas’) será o teu herdeiro”. Relacionando assim a noção de herança com a idéia do “filho das entranhas”. Poder-se-ia argumentar que existem algumas verossimilhanças entre o anúncio do nascimento de Isaac e o de

¹¹⁴ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, p. 154.

Ismael, relatado em Gn 16, pois ali também a divindade anuncia o nome de Ismael, antes mesmo de seu nascimento; todavia, há um diferencial significativo entre as duas narrativas: enquanto o primeiro relato conta com uma promessa dirigida a Abraão, o patriarca, muito antes de tal fato se concretizar, já no segundo relato temos a divindade se dirigindo a Hagar, a serva de Sara, após todos os envolvidos na trama terem ciência de sua gravidez, sendo este, inclusive e estranhamente, o motivo de sua expulsão do clã patriarcal¹¹⁵. O nome de Ismael (16:11) está associado à aflição de sua mãe¹¹⁶, enquanto que o nome de Isaac¹¹⁷ estava associado a um motivo de regozijo de seus pais anciãos, principalmente à experiência de maternidade por Sara. Inicialmente seu nome estava associado a um riso de incredulidade, por conta da improbabilidade da concepção, dada pela idade avançada do casal patriarcal (17:17-19; 18:12-15), mas posteriormente esse riso será visto como um riso de alegria¹¹⁸ (21:6-7). Quando D'us revela o nome de Isaac (17:19) acrescenta a isso a garantia de que será com ele que sua aliança perpétua será estabelecida (17:21). Temos, portanto, aqui, a introdução do pilar teológico na narrativa de Isaac, ausente na narrativa de Ismael, apesar de D'us ter dito que também o abençoaria com uma descendência numerosa, porém sem nenhuma perspectiva de

¹¹⁵ A promessa da benção da posteridade aparece junto com a noção de pacto entre D'us e a linhagem de Abraão. Diferentemente de Hagar que teria sua descendência garantida à medida que se submetesse ao sistema vigente, já que D'us ordena que Hagar retorne e se submeta à vontade de Sara. Abraão trata diretamente com a divindade e apenas a ela se submete. Aqui, mais uma vez, parece que a divindade não apenas aprova como sanciona a prática legal conhecida entre eles. É a sanção divina para o *establishment* patriarcal.

¹¹⁶ Seu nome significa “Que El (D'us) ouça”, *Bíblia de Jerusalém*, p. 54.

¹¹⁷ O nome Isaac é típico nome amorita do início do segundo milênio, consistindo de um verbo no imperfeito e um nome divino (como Ismael e Israel). A forma completa do nome de Isaac seria *Issac-el* (יצחק אל), assim como a de Jacó era provavelmente *Jacob-el*. do início do segundo milênio. Significa “riso”. WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 26.

¹¹⁸ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, pp. 80-81.

aliança (17:20). Na promessa a Ismael D'us anuncia que um povo e doze príncipes sairão de sua numerosa descendência, enquanto de Isaac sairão muitos reis de povos (17:16). Apesar de existir uma promessa grandiosa a Ismael, a maior das promessas que é a perenidade do pacto entre D'us e os descendentes de Abraão, permanece notadamente como a herança de Isaac, o filho da união legítima, cognática com Sara¹¹⁹.

O próximo grande movimento da narrativa de Isaac é o momento da *brit milá*, da circuncisão, relatada no mesmo capítulo que narra seu nascimento, Gn 21, apesar de a circuncisão aparecer primeiramente na narrativa de Abraão já no capítulo 17¹²⁰, o mesmo que relata a promessa do pacto com Isaac, antes mesmo de seu nascimento. Por motivos óbvios, Ismael é circuncidado antes de Isaac, mas aos treze anos, portanto fora da especificação divina que estabelecia o oitavo dia após o nascimento como o dia da circuncisão (17:12). Segundo Chouraqui¹²¹ a circuncisão era praticada por muitos povos de origem abraâmica, os amonitas, os moabitas e tribos do deserto, e também pelos egípcios (Jr 9:25). Os mesopotâmicos não eram circuncidados, como também não o eram os siquemitas, heveus de Canaã (Gn 34:15), nem muito menos os filisteus, que

¹¹⁹ De acordo com Emerton: “Há duas promessas que são aceitas como originalmente integrantes da narrativa: (...) a promessa de um filho a Abraão e Sara; e a promessa a Hagar em Gn 16:11”. EMERTON, J.A. *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 32, pp. 14-32. Cambridge: Brill, 1982, p. 17.

¹²⁰ Todo o *beit 'av* de Abraão, sua família estendida é circuncidada. O sinal “diacrítico” de pertença a esse grupo passa a ser a *brit milá*. Segundo Chouraqui “é em sua própria carne que Abraão e sua descendência carregarão o sinal de seu pacto com YHWH (Gn 34:14-25; Ex 4:24-26; 12:43-49; Lv 12:3; Dt 30:6; Js 5:2-9; Jr 4.4)”. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: imago, 1995, p. 173.

¹²¹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: imago, 1995, p. 173.

constituirão o paradigma do incircunciso. A circuncisão estava associada à iniciação dos meninos à vida sexual¹²².

Na Bíblia Hebraica, inicialmente a prática da circuncisão acontecia com uma lâmina de sílex, apontando assim a antiguidade desta tradição (Ex 4:25; Js 5:2-3)¹²³. Isaac é o primeiro a ser circuncidado no tempo determinado pela divindade, ocasionando com isso, segundo Wenham¹²⁴ “uma radical *re-interpretacão* de um costume social para um símbolo pactual”. Segundo nossa leitura, mais uma vez temos a substituição de uma prática ligada inerentemente à natureza por uma re-significação histórico-social, própria da mentalidade dos escritores bíblicos¹²⁵.

De acordo com Wenham¹²⁶, uma das razões para a prática da circuncisão é a crença de que ela aumenta a fertilidade, ou que ela possuía significados mágicos, afastando a doença e a má sorte. Mas sobre a prática israelita, a circuncisão era a marca de um membro no pacto da comunidade. Aquele que não tivesse sido circuncidado seria “cortado da aliança” Gn 17:14, isto é, esse indivíduo “cortado” deve ser entendido como excluído da comunidade.

¹²² Atualmente os muçulmanos circuncidam-se aos treze anos, tradicionalmente inspirados pela circuncisão de Ismael (17:25). CHOURAQUI, idem, *ibidem*. Segundo De Vaux “Em hebraico os termos para jovem esposo, genro e sogro vem da raiz *hatan*, que em árabe significa “circuncidar””. VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 73.

¹²³ CHOURAQUI, idem, *ibidem*.

¹²⁴ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 24.

¹²⁵ Sobre a re-significação histórico-social de eventos ligados à natureza, cf. Salo Baron in BEN-SASSON, H.H (org.). *Historia del Pueblo Judío*. Vols. I. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

¹²⁶ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 23.

A expressão hebraica *karet*, tem sido traduzida mormente por “cortar”, “eliminar” ou “extirpar”, mas a significação exata do uso deste termo na Torá tem sido alvo de acirrada controvérsia entre os estudiosos bíblicos, mas de forma geral, praticamente todos concordam que a “pena” do *karet*, se refere a uma espécie de sanção que não compete às autoridades humanas, mas à própria divindade.

Chouraqui sugere¹²⁷, citando o Rabi Akiba e a tradição cabalista, que o *karet* significa o “corte do ser” e no que diz respeito ao povo de Israel, é o determinante do cancelamento da aliança, isto é, o indivíduo que é “cortado do meio de seu povo” está alienado de todas as bênçãos contidas na promessa feita pela divindade aos patriarcas e das quais o povo é o fiel depositário.

Mas a interpretação do *karet* que é mais pertinente ao nosso tema é a de Jacob Milgrom¹²⁸. Segundo ele, a atitude passível de *karet*, seria considerada uma infração contra D’us, isto é, que possuem uma natureza mais espiritual do que social e dentro da didática teológica bíblica (principalmente a legislação sacerdotal posterior), os pecados contra a divindade são puníveis pela própria divindade e não pelos homens. Diferentemente dos tribunais humanos, as penas que a própria divindade se encarrega de executar, não necessariamente precisam ser imediatas, e muito menos a responsabilidade precisa recair somente sobre o pecador, mas uma vez que a doutrina sacerdotal geralmente coloca ênfase na responsabilidade coletiva em detrimento da individual, as conseqüências poderão atingir a família do pecador e a comunidade da qual faz parte.

Sendo assim, baseado nestes dois pressupostos, isto é, de que a punição divina não precisa ser imediata e nem precisa atingir apenas o infrator, Milgrom conclui que o *karet* possui uma dupla significação, que atuam conjuntamente, mas não concomitantes:

¹²⁷ Op. cit. p. 231.

¹²⁸ *Leviticus 1-16*, in *Anchor Bible*, pp. 457-460.

de um lado, o *karet* designa a extirpação dos descendentes, isto é da linhagem legítima do indivíduo, que tem como função garantir a perpetuação de seu nome (através do princípio patrilíneo); e, por outro, *karet* significa que o ofensor não terá direito a se “reunir com seus ancestrais” no *post-mortem*.

Para a primeira parte da significação do *karet*, Milgrom se baseia no texto do Salmo 109: 13, o qual transcrevemos abaixo¹²⁹:

“Que a sua posteridade seja cortada (*lehakrit*) e que seu nome seja apagado na próxima geração”.

E para a segunda parte, o autor se apóia no texto de Lv 20: 2,3¹³⁰:

“...whoever gives any of his offspring to Molech shall be put to death; the people of the land shall pelt him with stones. And I will set my face against that man and will cut him off (*wehikratti*) from among his people”.

De qualquer forma, parece fazer sentido que o *karet* possua como uma de suas principais significações a extirpação da linhagem do indivíduo, o que em termos sociológicos pode ser expresso através da idéia de que haverá uma interrupção da linhagem legítima deste indivíduo, de que esta linhagem não fará parte da comunidade a qual pertence o ofensor, no nosso caso, da comunidade dos filhos de Israel, uma vez que a *zera'* de um indivíduo, que tem a faculdade de perpetuar seu nome, só é originada cognaticamente, isto é, com sua esposa legítima¹³¹.

¹²⁹ Tradução própria do texto e das citações de Milgrom.

¹³⁰ Transcrito direto do texto de Milgrom.

¹³¹ Também aos filhos oriundos de uniões sexuais ilícitas, o *karet* é atribuído, “O homem que toma sua irmã, filha de seu pai ou filha de sua mãe, ele vê seu sexo e ela vê seu sexo: é um incesto. Eles são cortados (*nikretu*) sob os olhos de seu povo...”. (Lv 20: 17). “O homem que se deita com uma mulher dolente e descobre seu sexo desnudou seu fluxo; ele descobriu o fluxo de seus sangues. Os dois são cortados (*nikretu*) do seio de seu povo”. (Lv 20:18). (versão Ariele Kaplan). Mais do que uma suposta infertilidade que sobrevêm ao casal incestuoso, é provável que texto se refira, mais uma vez, à mesma temática de que falamos anteriormente, isto é a do impedimento de continuidade da linhagem legítima,

Na narrativa patriarcal, os “preteridos” se postam como representantes da natureza e os preferidos a “cultura” entendendo-se cultura como a ideologia da aliança/promessa divina por trás do ciclo patriarcal. Assim será na oposição de Ismael, circuncidado aos treze anos, em relação a Isaac, que adentra ao pacto aos oito dias de nascido, conforme a prescrição divina. Também com Esaú, o vermelho-terroso, ligado à natureza e o pacato/astuto Jacó, habitante de tendas (Gn 27). Os expedientes da promessa divina não apenas re-significam a natureza como também a sobrepujam, como é o caso da concepção milagrosa de Sara, que já havia “cessado com o costume das mulheres” 18:11.

Seguindo a escala ascendente na construção da figura de Isaac como sucessor de Abraão, temos o episódio do banquete pelo desmame de Isaac, relatado no intervalo dos versículos 8-21 do capítulo 21. Neste relato, a despeito do ambiente alegre e festivo próprio da ocasião, a tensão das querelas de parentesco do universo patriarcal também se faz presente. Segundo o texto, Sara presenciou que “o filho de Hagar, a egípcia” caçoava de Isaac (v. 9), ao que ela reagiu imediatamente exigindo junto a Abraão, enquanto líder do clã, a expulsão da “escrava e seu filho” (v.10). A justificativa de Sara para tal posicionamento é que ela não queria que Ismael tivesse direito à herança junto com Isaac, seu filho. É importante notarmos o cenário em que se dá o conflito: logo após os dois primeiros principais eventos ao redor de Isaac, ou seja, seu nascimento miraculoso, em cumprimento à promessa divina; sua circuncisão, de acordo com a

que ocorre sob a ordenança da própria divindade, de modo que ainda que nasça um rebento desta aventura intra-clâmica, não será contado como filho, da mesma forma que a figura de D’us, mesmo sabendo que o patriarca Abraão possuía um filho, Ismael, com a serva Hagar, na ocasião da *akedá* abre o diálogo dizendo: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás sobre uma montanha que eu te mostrarei”. Gn 22:2 da tradução de Chouraqui.

prescrição divina, sendo o desmame mais uma etapa para a constituição do sucessor do patriarca, mais um estágio vencido rumo a seu propósito de vida e divino. É por isso que Sara coloca em pauta a discussão sobre os riscos quanto à herança de Abraão. Segundo Hamilton¹³² “o narrador se refere a Ismael como o “filho de Hagar”, não muito melhor do que a fala de Sara “o filho desta mulher escrava”, (v. 10). Ismael nunca é chamado por seu nome. O narrador utiliza o nome de sua mãe. Sara se refere apenas à posição subserviente que ela ocupa”. De acordo com Rashi¹³³: “... ele (Ismael) estava discutindo com Isaac sobre a herança e disse: ‘eu sou o primogênito e tomarei duas partes’...”.

De qualquer forma, os comentadores se dividem quanto à posição de Abraão, que hesita em expulsar¹³⁴ Ismael e Hagar (pela segunda vez....) do clã. Hamilton diz que o código de Hammurabi indicava que o filho de uma mulher escrava possuía uma reivindicação legal à propriedade do pai. Sendo assim, Sara estava requerendo do patriarca uma atitude ilícita¹³⁵. O que temos aqui é um pedido para que Ismael fosse deserdado. A problemática se agrava quando percebemos que Ismael não é apenas o filho da mulher escrava, mas o filho de Abraão com uma mulher que era escrava de Sara e não sua, e que lhe fora dada a fim de gerar um filho adotivo para Sara (Gn 16).

¹³² HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 78.

¹³³ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 88.

¹³⁴ “O mesmo imperativo se encontra em Gn 3:24 e 4:14 que descrevem o banimento de Adão e de Caim. O verbo carrega a idéia de uma (ordem de) expulsão a partir de uma posição de autoridade, HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995. p. 79.

¹³⁵ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 80.

Já segundo a leitura de Sarna¹³⁶, o código de Hammurabi dizia que a prole de um homem com uma esposa-escrava deveria ter parte na herança juntamente com os filhos da mulher livre, desde que o homem os reconheça como seus filhos, sendo que tanto a escrava como seus filhos deveriam receber a liberdade. Sarna cita ainda as leis de Lipit-Ishtar¹³⁷, ainda mais antigas que o código de Hammurabi, que estipulam que a descendência de uma escrava-esposa poderia receber a liberdade, se e somente se abrisse mão ao direito de herança. Desta forma, Sara estaria em total acordo com os costumes sociais e procedimentos legais conhecidos e vigentes no universo patriarcal. A posição duvidosa de Abraão se explicaria pelo sentimento nutrido pelo jovem Ismael e não pela ilicitude do ato.

Não obstante, a petição de Sara recebe um endosso poderoso: D'us concede seu aval para a reivindicação de Sara (21:12)¹³⁸, afirmando que a expulsão¹³⁹ de Agar e seu filho se justificam pelo fato de que a herança de Isaac, inclusive o legado da promessa divina, não poderia ser colocada em risco pela presença do filho da serva, mesmo assim, parte da promessa feita a Abraão se cumpre em Ismael: este também será o pai de uma grande nação, por conta da promessa feita ao patriarca. Ismael também, assim como Esaú, posteriormente, acaba atuando de acordo com o papel que lhe foi outorgado, isto

¹³⁶ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 156-157.

¹³⁷ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 156-157.

¹³⁸ Rashi interessante­mente dirá que “aprendemos que Abraão era inferior a Sarah em (matéria) de profecia”. *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 89.

¹³⁹ Wenham aponta uma sutileza notável na narrativa: interessante­mente o texto diz que Abraão “mandou-a embora”, v. 14, que é um termo menos violento do que os das palavras de Sara: “expulsa esta serva...”, v. 10, WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 84.

é, ligado à natureza, “habitou no deserto e se tornou flecheiro” (21:20). Mais uma vez a personagem divina interfere no desenvolvimento da narrativa com o afã de salvaguardar seu propósito, como já havia ocorrido nos episódios em que Sara fora levada para o harém dos soberanos estrangeiros, conforme comentamos anteriormente.

O propósito da descendência abençoada e numerosa aparece como um elemento norteador das relações interpessoais no interior do grupo de Abraão. Sobre 21:13 “também do filho da serva farei uma grande nação”: é interessante notar que a dimensão da narrativa de Abraão em relação a Isaac se coloca no futuro, afinal a descendência numerosa de Abraão será contada a partir de Isaac, o filho da promessa incondicional feita pela divindade ao casal patriarcal, ao passo que quando se trata da dimensão da promessa em relação a Ismael, temos o próprio Abraão como elemento de referência: “farei uma grande nação, por ser ele teu descendente”.

Outrossim, temos dois movimentos inerentes à narrativa: ao mesmo tempo em que as personagens da história dos eleitos esforçam-se por reforçar a linhagem escolhida dos patriarcas, o caminho dos preteridos se afasta diametralmente dos primeiros. Exemplo nítido disso é a narrativa do casamento de Ismael (21:21) onde ao mesmo tempo em que se reforça sua natureza rústica como flecheiro que habita o deserto também relata-se seu casamento com uma mulher da terra do Egito, anotando-se ainda que “sua mãe o casou”, demonstrando assim triplamente seu afastamento do ideal patriarcal que se projetará sobre seu irmão Isaac: Ismael é ligado à natureza como

flecheiro; casa-se com uma mulher estrangeira e ainda por cima todo o processo é efetuado por sua mãe¹⁴⁰ e não por seu pai¹⁴¹ como acontecerá com Isaac.

O clímax da narrativa¹⁴² de Isaac se dá na ocasião de seu casamento com sua prima Rebeca que é justamente o momento em que o “cajado” patriarcal será transmitido a ele. Segundo Einsenstadt¹⁴³ um dos pontos centrais da vida de um indivíduo é o momento em que ele adquire o *status* como adulto ou como membro

¹⁴⁰ Segundo Chouraqui essa narrativa demonstra a natureza etiológica do relato. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: imago, 1995, p. 210.

¹⁴¹ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 86.

¹⁴² Mas antecedem a este relato, dois episódios dignos de menção: a história da *akedá*, isto é, do quase-sacrifício de Isaac, narrado no capítulo 22 e morte de sua mãe, relatada no capítulo 23. De acordo com Chouraqui, Abraão está de fato se valendo de seu status de patriarca, onde julga ter direito de vida e morte sobre sua prole. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 214. Nesse relato D’us se refere à Isaac como “único filho” de Abraão, e deve ser entendido que a exclusividade de Isaac estava baseada no fato de que ele constitui a verdadeira e legítima *zera’* de Abraão, aquele que lhe garantirá a posteridade, de acordo com as regras do sistema de sucessão patrilinear. Até mesmo porque é evidente o apreço que o patriarca nutria pelo jovem Ismael. O relato se encerra positivamente com uma solene repetição as bênçãos/promessas divinas, cf. (12:2-16; 15:5-18; 18:18; 24:60; 26:4-24; 28:3-14; 32.13; 35:11; 48:4). Ainda que os escritores se esforcem para montar a imagem de Isaac, mantém-se a idéia de que a perenidade da promessa feita a Abraão não dependia sequer de Isaac, o único filho de Abraão, por quem essa mesma descendência seria contada.

A autoridade do patriarca sobre seu grupo é se manifesta na vida e na morte e se faz ouvir quando o texto apresenta a sentença de Judá, o bisneto de Abraão, ao ser informado sobre a gravidez de Tamar, sua nora (Gn 38): como ela teria adulterado, seria queimada viva. O poder do patriarca se estende sobre a viúva de seu filho mesmo se ela estiver sob a tutela de seu pai, indicando assim, a durabilidade das relações de afinidade, mesmo depois da morte do indivíduo que introduziu um “afim” no seio do clã. Aguilar, *A Noção de Valor no Período Patriarcal*, p. 114. No que se refere à morte de Sara (23:6) os filhos de Hete hesitam em conceder uma sepultura própria ao corpo de Sara, oferecendo a Abraão uma das sepulturas hititas, talvez para acentuar o caráter precário da situação de Abraão em seu território, a despeito de sua grande riqueza e respeito. O próprio Efrom, proprietário do campo de interesse de Abraão, insiste com ele publicamente para que receba o terreno como uma dádiva (v. 11), isto é, para reforçar a idéia de que se Abraão conseguisse alguma propriedade entre eles seria apenas por um gesto obsequioso e não por direito. Não é à toa que quando o pedido de Abraão é aceito a quantia requerida por Efrom atingia a vultuosa soma de quatrocentos siclos de prata, possivelmente como uma última tentativa de fazer Abraão

pleno do sistema social em que está inserido. De acordo com o autor¹⁴⁴ essa passagem se dá no momento em que o indivíduo transita de sua família de orientação, isto é, aquela que lhe inseriu no sistema social, para sua família de procriação, que é quando seu papel social é-lhe conferido plenamente. O indivíduo passa de receptor a transmissor da tradição cultural, de filho para pai, mudança proporcionada através de um dos principais critérios de definição da idade adulta, que é a maturidade sexual legítima, mais precisamente, o direito de constituir família e não simplesmente o direito à relação sexual¹⁴⁵. Segundo De Vaux é importante observar que no universo conceitual da Bíblia Hebraica (e também na Mesopotâmia), o casamento possui uma natureza estritamente secular, não sendo necessário nenhuma fórmula religiosa que vise sancioná-lo¹⁴⁶, porém, como dificilmente poderia ser de outra forma, temos uma re-significação simbólica para o ato, aparecendo assim como um fruto direto da providência divina. É assim com a união de Adão e Eva nos capítulos iniciais do *Gênesis*; e o casamento-modelo da narrativa patriarcal: o matrimônio de Isaac e Rebeca.

De acordo com Waltke¹⁴⁷, no relato do casamento de Isaac o narrador claramente pretende mostrar o movimento do patriarcado de Abraão para Isaac. O servo é o “agente desistir da idéia. Essa idéia fica clara quando a transação finalmente se efetiva e no v. 20 temos a afirmação de que “pelos filhos de Hete se confirmou a Abraão o direito do campo e da caverna que nele estava, em posse de sepultura”. Talvez esse detalhe “posse de sepultura” seja uma espécie de “letra miúda” na negociação entre o patriarca e os filhos de Hete, indicando que, apesar de Abraão ter adquirido o campo, a categoria de sua aquisição se enquadrava como posse de sepultura, de onde podemos inferir que esta não seria a única espécie de propriedade pelo costume dos hititas.

¹⁴³ EINSENSTADT, S.N. *De Geração a Geração*. Trad. Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 10.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 10.

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 10.

¹⁴⁶ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 46.

¹⁴⁷ WALTKE, B.K. *Genesis: a commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001, p. 324.

de transição”. Esse movimento de transferência do poder patriarcal se dá em três momentos que se passam em três casas: a casa de Abraão (24:1-9), a casa de Betuel (24:28-60) e a nova casa de Isaac e Rebeca (24:66-67), p. 324). Em um primeiro momento temos como personagens principais Abraão e o servo (Isaac ausente); no segundo momento, o servo, Labão e Rebeca (Betuel, o pai e Isaac também ausente); e no terceiro e último momento, temos Rebeca, o servo e Isaac (Abraão ausente).

A missão para buscar uma mulher para Isaac é outorgada ao *Damessec* que, ao que tudo indica, de fato ainda é o administrador dos bens de Abraão. Talvez a missão de buscar a esposa de Isaac faça mais sentido quando pensamos que ele só vai galgar um *status* mais elevado no interior do clã após seu casamento, por conta da geração de filhos. De qualquer forma o servo de Abraão afirma em 24:36 que Abraão havia dado a Isaac tudo o que lhe pertencia. Em outras palavras, Isaac é de direito o herdeiro, faltando apenas poucos aspectos para que ele seja investido de fato nessa posição. De acordo com N. Sarna¹⁴⁸, o leitor moderno da Bíblia pode achar estranho os procedimentos adotados para se encontrar uma esposa para Isaac, mas deve ser lembrado, entretanto, que a narrativa reflete o costume contemporâneo segundo o qual o pai é quem inicia a transação matrimonial. Nesse momento temos mais um aspecto importante para a construção da figura de Isaac como único herdeiro de Abraão: a exclusividade monogâmica. O patriarca enuncia dois requisitos importantes para o casamento de Isaac: primeiramente temos uma condição negativa: a proibição de se tomar uma esposa canaanita “não tomarás esposa para meu filho das filhas dos cananeus, entre os quais habito” (24:3); e em segundo lugar, temos uma condição positiva: a esposa deveria ser da parentela de Abraão “mas irás à minha parentela e daí

¹⁴⁸ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, p. 172.

tomarás esposa para Isaac” (24:4). Em outras palavras, fazia parte da condição patriarcal de Isaac que ele se casasse dentro do clã, com uma mulher que lhe fosse aparentada através de sua linhagem patrilinear. É o início da formação da auto-imagem do grupo abraâmico: pela recusa em se unir aos cananeus, o grupo reafirma sua identidade¹⁴⁹.

Outra negativa importante presente na narrativa é a proibição de Isaac retornar ao lar original mesopotâmico de seu pai. Pergunta o servo: “talvez não queira a mulher seguir-me para esta terra; nesse caso levarei teu filho à terra donde saíste?” (24:5), ao que Abraão responde negativamente (24:6) “guarda-te de não retornar meu filho para lá”. Isso seria caminhar na contra-mão da promessa divina. Aquele *sai-da-tua-terra* era uma ruptura definitiva com a patrilocalidade de Abraão, sendo esta relegada à função de lugar de refugio avuncular e de casamento endogâmico. O raciocínio de Hamilton sobre esta negativa é interessante¹⁵⁰: se Isaac é o herdeiro da terra, ele não poderia deixá-la. Estaria abrindo mão de sua herança se fosse repatriado para a Mesopotâmia¹⁵¹. Nancy Jay¹⁵² esclarece que é possível compreender a recusa de Abraão para mandar Isaac para a Mesopotâmia na medida em que se vislumbra o cenário do clã original: já que Betuel estava ausente da ação e a sucessão por lá não parece ter acontecido de forma muito concreta, como veremos mais adiante, as relações de parentesco se encontravam em

¹⁴⁹ O que posteriormente serviria como um importante distintivo étnico para Israel: a despeito de suas relações amistosas e dos pactos entre Israel e seus vizinhos, não havia pacto de casamento com nenhum dos povos vizinhos. UNESCO. *Vida e Valores do Povo Judeu*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 4.

¹⁵⁰ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 140.

¹⁵¹ De qualquer maneira, segundo Wenham a ausência de Isaac é notável e sugere sua passividade, se comparado com o envolvimento de Rebeca durante as negociações do casamento, WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994. p. 140 e p. 154.

¹⁵² JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988. p. 63.

transição também, como se pode observar no relato de Jacó que passa por muitas intempéries quando se estabelece sob a proteção de seu tio Labão, permanecendo preso a seu clã por praticamente vinte anos (Gn 29-32).

Em um relato posterior, do capítulo 26 temos a fome como motivação para a peregrinação de Isaac. Há aqui um enquadramento das narrativas de Isaac e Abraão¹⁵³. Inclusive Isaac vai se encontrar com Abimelech, “rei dos filisteus” para reafirmar a aliança feita por Abraão com o soberano “filisteu” (Gn 21). Até os mesmos erros de Abraão, Isaac comete. No entanto, neste relato é a primeira vez que a promessa de uma descendência numerosa e abençoada é feita diretamente a Isaac (26:2-4), sob a precaução de Isaac não “descer” ao Egito. Ou seja, paralelo ao “sai da tua terra” temos aqui um “fica nesta terra”, o que faz todo sentido se lembrarmos que a promessa que motivou Abraão a sair da terra era justamente a descendência e a posse da terra. Isaac estava na terra da promessa e era o filho da promessa, o que por si só, constituía uma parte da promessa já realizada. Isaac, também semelhante a Abraão, de pronto atende à ordem divina: permanece na terra, enquanto Abraão saiu da terra, v. 6.

A fim de assegurar o cumprimento destas instruções negativas e positivas, Abraão faz seu servo jurar que levará a cabo sua missão: “Disse Abraão ao seu mais antigo servo da casa, que governava tudo o que possuía: Põe a mão por baixo da minha *coxa*, para que eu te faça jurar pelo Senhor...” (24:2-3)¹⁵⁴. O juramento sob a “coxa” acontecia na Bíblia Hebraica em momentos críticos da vida dos patriarcas, quando estão em meio a um estado de velhice avançada e quando o que estava em jogo era alguma problemática relacionada às relações de parentesco¹⁵⁵, quer seja na vida, como ocorre

¹⁵³ Aliás, como Abraão é o paradigma do texto patriarcal, a maioria dos relatos dos outros patriarcas terá as andanças e a vida de Abraão como referência para seus atos, como já o demonstramos em relação a Lot na comparação entre os capítulos 18 e 19.

¹⁵⁴ Grifo nosso.

¹⁵⁵ No capítulo 23 do *Deuteronômio*, temos uma enumeração das pessoas que não teriam acesso às assembleias culturais da comunidade de Israel e se obtém um resultado interessante quando espelhamos

neste episódio que está tratando da continuidade da linhagem do patriarca através do casamento de Isaac, o herdeiro “filho das entranhas”; quer seja na morte, como ocorre com o patriarca Jacó fazendo seu filho José jurar que seus restos mortais não permanecerão enterrados em solo egípcio, mas seja enterrado na terra da promessa, Canaã, em Gn 47:29-31. Podemos afirmar que as duas histórias envolvem um *not-here-but-there* geográfico, (de acordo com a expressão de Hamilton¹⁵⁶): a esposa não poderia ser de Canaã, mas de Aram-Naharaim; Jacó não poderia ser enterrado no Egito, mas em Canaã.

Os comentaristas bíblicos se desdobram para explicar o contexto de significados para o improvável gesto. Para N. Sarna “a ‘coxa’ é usada bíblicamente como um símbolo para os órgãos reprodutivos, por conta de seus poderes reprodutivos. (...) o juramento sob a coxa envolve a noção da posteridade e concede solenidade e inviolabilidade da obrigação outorgada”¹⁵⁷. Seguindo a mesma linha, mas acrescentando uma noção imprecatória, Speiser dirá que “Uma vez que os filhos são entendidos como originários da ‘coxa’ de seus pais, um juramento que envolve o toque nesta parte vital os motivos das exclusões com os problemas das relações de parentesco presentes na Torá. A primeira categoria de excluídos da assembleia de IHWH está registrada no versículo 2: “O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembleia de IHWH”. Possivelmente, esta exclusão está associada com a incapacidade deste indivíduo de gerar filhos, privação esta que por si só, era capaz de colocá-lo à margem desta sociedade, que possuía como um dos principais fatores definidores do *status* a geração de descendentes. Para demonstrar isto, basta retornarmos aos juramentos solenes feitos pelo servo de Abraão a este e o de José ao velho Jacó no leito de morte (Gn 47:29) que veremos a importância da paternidade e a posição que ela conferia ao patriarca. Um indivíduo com tal deficiência, constitui a antítese do ideal patriarcal. Ryrie diz que esta proibição está associada a motivos culturais, uma vez que nas religiões das culturas pagãs cananéias, era bastante difundida a prática da emasculação e castração rituais. *A Bíblia Anotada*, p. 268.

¹⁵⁶ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 139.

¹⁵⁷ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 170-171.

pode implicar na ameaça de esterilidade para o ofensor ou a extinção de sua descendência”¹⁵⁸. Rashi, evocando a tradição rabínica explica que “quem jura deve segurar em sua mão um objeto sagrado, como por exemplo, um livro da Torá ou filactérios (tefilim) (...) E a circuncisão foi o seu primeiro preceito, e veio a ele através de sofrimento, e era-lhe querida, então a utilizou (para jurar sobre ela)”¹⁵⁹. Segundo Wenham¹⁶⁰ essa prática era comum no Antigo Oriente, onde os pactos solenes, tal como Rashi havia dito, eram concretizados tendo-se em uma das mãos algum objeto sagrado. O que está sendo evocado nesse gesto é a garantia da perpetuidade da família. O que se encaixa convenientemente à nossa leitura, já que um pacto que envolve o lugar da procriação é particularmente conveniente nesta instância, uma vez que o assunto em questão é encontrar uma esposa para Isaac. Tanto Hamilton¹⁶¹ quanto Meir Malul¹⁶² (baseado em um paralelo encontrado numa carta acádica) dirão que embora esse procedimento se cercasse de incertezas, provavelmente ele implicava numa auto-imprecação por parte daquele que realizava o juramento, clamando sobre si mesmo a maldição da esterilidade ou a extirpação dos filhos (nos moldes do *karet*, que já comentamos antes) ou ainda a fúria dos espíritos ancestrais¹⁶³.

¹⁵⁸ SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis*. Introduction, Translation and Notes. Nova York: The Anchor Bible, s.d., p. 178.

¹⁵⁹ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 100.

¹⁶⁰ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 141.

¹⁶¹ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 139.

¹⁶² MALUL, Meir. *Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 37, Cambridge: Brill, 1987. pp. 196 e 491.

¹⁶³ Mais adiante, em excuro, analisaremos mais atentamente essa questão.

Dadas as orientações e feito o juramento “sob a coxa” do patriarca, o servo parte rumo à Mesopotâmia, levando consigo “dez camelos do seu senhor (...) de todos os bens dele” (24:10). Esse relato guarda um notável paralelo, feitas as devidas ressalvas, com o conto ugarítico de *Keret*, onde se relata uma expedição militar a uma terra estrangeira a fim de se obter uma esposa para o personagem principal¹⁶⁴. Pode-se dizer que esses “presentes” que o servo leva não apenas demonstravam a situação privilegiada em que se encontrava Abraão, como também faziam parte, como de costume na narrativa bíblica, do *mohar*¹⁶⁵, isto é, do *bride price*, que funcionava como uma espécie de compensação financeira dada à família da noiva por conta da transferência dos direitos de sua família de orientação para sua família de procriação¹⁶⁶. O *mohar* poderia ser baseado em uma quantia acertada entre as partes envolvidas, como também poderia consistir em trabalhos (Gn 29:15-30) ou favores prestados à família da noiva (I Sm 18:25)¹⁶⁷.

O relato segue com a introdução de mais um elemento teológico: a oração do servo de Abraão, onde ele pede que D’us ponha a futura esposa de Isaac em seu caminho (24:12-14). A prova de fogo seria que além de se encontrar com a moça, essa

¹⁶⁴ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 139.

¹⁶⁵ Em 24:53 – Labão e sua mãe é que recebem o מוהר *mohar* por Rebeca.

¹⁶⁶ SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis*. Introduction, Translation and Notes. Nova York: The Anchor Bible, s.d., p. 179.

¹⁶⁷ Segundo De Vaux, provavelmente o pai possuía somente o “usufruto do *mohar*, e este voltava à filha em caso de viuvez ou como herança”: o que talvez explique a queixa das filhas de Labão, alegando que seu pai lhes havia roubado a herança, Gn 31:15. VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 49.

teria também que, voluntariamente, oferecer-lhe água¹⁶⁸ e dar de beber também aos camelos, tarefa reconhecidamente onerosa. No versículo 15 eis que surge Rebeca, radiante e age exatamente como o servo havia pedido em sua oração. Já nesse versículo temos uma pequena ata genealógica de Rebeca¹⁶⁹, colocada para antecipar seu parentesco com Abraão e reforçar sua origem cognática, de modo a encaixá-la adequadamente no padrão de excelência da sucessão patriarcal, enquanto esposa do futuro patriarca sucessor de Abraão:

“Considerava ele ainda quando saiu Rebeca, filha de Betuel, filho de Milcá, mulher de Naor, irmão de Abraão...”

Os termos pelos quais Rebeca é descrita a caracterizam como a esposa-protótipo do mundo patriarcal (v.16):

“A moça era mui formosa de aparência, virgem, a quem nenhum homem havia possuído; ela desceu à fonte, encheu seu cântaro e subiu”.

¹⁶⁸ Hamilton aponta que essa “é a primeira as três narrativas do Pentateuco onde uma mulher conhece um homem e o casamento é posteriormente consumado. Os outros dois relatos são Gn 29:1-14 (Jacó e Raquel) e Ex 2:15-21 (Moisés e Tzipora). Os paralelos nas três narrativas é que o homem está visitando uma terra estrangeira (...) O homem conhece a garota quando esta vem pegar água. Ela corre para casa para anunciar o conhecido e em breve o casamento ocorre.(...) Mas nos dois outros relatos são Jacó e Moisés que dão de beber aos animais. A ausência de Isaac neste evento (*versus* a presença atual de Jacó e Moisés nos outros dois relatos) e o fato de que é Rebeca quem pega água (*versus* a ação de Jacó e Moisés nas narrativas paralelas), realça ainda mais a passividade de Isaac e a determinação de Rebeca”. HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 148.

¹⁶⁹ Em 24:47 – “filha de Betuel, filho de Naor e Milca” – construção incomum colocar o pai e a mãe no mesmo grau genealógica, a intenção é reforçar o cognatismo nas origens da mulher de Isaac que a caracteriza como a esposa protótipo perfeita para a construção da imagem do futuro patriarca que se estabelece na deslegitimação dos demais filhos do patriarca Abraão.

Para surpresa do servo, não apenas a moça lhe dá água como também se oferece para dar de beber aos camelos:

“Acabando ela de dar a beber, disse: tirarei água também para os teus camelos até que todos bebam” (v.19).

Neste quadro, portanto, temos a pintura das qualidades de Rebeca pintadas com cores vivas. A maior parte dos comentadores não deixa passar em branco esses detalhes. De acordo com Sarna, entre as virtudes de Rebeca destacam-se: beleza, virgindade (castidade), generosidade e hospitalidade¹⁷⁰. Segundo Speiser “a garota é amigável, útil, generosa (...)”¹⁷¹. Na leitura de Waltke o narrador além de descrever a beleza e citar a virgindade da moça, “suas ações a revelam como um modelo de hospitalidade e fé: tem compaixão pelas pessoas e os animais, 24:18-20, é forte, enérgica e industriosa, 24:19-20, e bem-quista, 24:25”¹⁷². Wenham diz que Rebeca possuía “todas as características requeridas para a esposa de um patriarca: ela era enérgica e hospitaleira”¹⁷³. Hamilton, além de destacar a genealogia de Rebeca, ressalta “sobre sua aparência física, sua castidade, sua atitude, sua bondade com os animais e sua generosa hospitalidade”¹⁷⁴. A

¹⁷⁰ SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, pp. 173-174.

¹⁷¹ SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis*. Introduction, Translation and Notes. Nova York: The Anchor Bible, s.d., p. 184.

¹⁷² WALTKE, B.K. *Genesis: a commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001, p. 325.

¹⁷³ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 153.

¹⁷⁴ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 146.

aparente redundância do narrador quando diz que Rebeca “era virgem, a quem nenhum homem havia possuído” não passou despercebida pelos estudiosos da Bíblia Hebraica: Rashi alega que a o texto está atestando a pureza de Rebeca, já que, segundo ele “as filhas dos gentios cuidavam do local de sua virgindade, mas entregavam-se por outro lugar (que não está ligado à virgindade)¹⁷⁵”. Mas, para nossa leitura, a definição de Hamilton possui uma visão mais sociológica “eu sugiro que “virgem” designa que Rebeca era uma mulher apta para se casar e a sentença seguinte “nenhum homem a havia tocado”, especifica sua virgindade pré-marital¹⁷⁶.

Ao ser informada sobre o propósito do viajante, Rebeca corre para casa a fim de anunciar à sua família o que havia ocorrido e nessa hora temos um detalhe digno de menção: a ausência de Betuel, o pai da família, extremamente incomum numa narrativa patriarcal. “Correu e contou aos da casa de sua mãe todas essas coisas” (v.28). Essa frase pode sugerir que Betuel não estava mais vivo¹⁷⁷, o que é reforçado pela constante presença de Labão, o irmão de Rebeca, em todo o relato¹⁷⁸. Tanto Wolf¹⁷⁹, quanto Sarna

¹⁷⁵ *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993, p. 103.

¹⁷⁶ HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 147.

¹⁷⁷ Waltke sugere que Betuel estava incapacitado, WALTKE, B.K. *Genesis: a commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001, p. 331.

¹⁷⁸ Sendo a referência a Betuel no v. 50 uma inclusão posterior. SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis*. Introduction, Translation and Notes. Nova York: The Anchor Bible, s.d., p. 181. Essa é também a posição de Hamilton, HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 152.

¹⁷⁹ WOLFF, H. W. *Anthropology of the Old Testament*. Mifflintown: Sigler Press Edition, 1996, p. 244. SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, p. 174.

levantarão a hipótese de lidarmos aqui com indícios de um “fratriarcado” ao invés de um patriarcado, mas a nosso ver esse raciocínio possui pouca sustentação frente à construção da estrutura da narrativa baseada nos princípios patriarcais e patrilineares. Segundo nossa leitura, esses supostos vestígios de fratriarcado que os comentaristas modernos enxergam não seriam mais do que pontos de fraqueza na própria estrutura do patriarcado. Esses relatos costumam estar relacionados à ausência (por estar morto ou distante do foco da narrativa) ou a dubiedade na postura do patriarca em relação à uma atitude premente, como podemos observar em Gn 34 quando o patriarca Jacó/Israel teme tomar alguma atitude em defesa da honra de Diná, sua filha, que fora deflorada pelo príncipe siquemita, ao que seus filhos passam à posição de destaque da narrativa tramando a vingança contra os ofensores estrangeiros.

Em 24:57 “chamemos a moça e perguntemos a sua opinião” temos outra construção incomum na narrativa: uma vez que a estrutura social do texto é essencialmente patriarcal e patrilinear¹⁸⁰, as mulheres possuíam uma posição muito pouco privilegiada neste universo. Não temos outra passagem como esta em todo o ciclo patriarcal. Segundo De Vaux¹⁸¹, provavelmente isso se explique pelo fato de que a moça se encontrava sob a autoridade de seu irmão e não de seu pai. Nahum Sarna cita um paralelo com um documento de Nuzi que registra o fato de um homem que deu sua irmã em casamento a um certo Hurazzi. Na presença de uma testemunha a noiva declarou: “Com meu consentimento, meu irmão, Akkulenni, deu-me como esposa a

¹⁸⁰ JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988, p. 62.

¹⁸¹ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 52.

Hurazzi”¹⁸². Speiser, também baseado em documentos de Nuzi dirá “é significativo que Rebeca tenha de ser consultada (...) os textos de Nuzi nos mostram num caso similar *ramaniya u ahuya* “eu mesma e meu irmão” (concordamos com este casamento) ou *iramniya* ‘em liberdade própria irei’”¹⁸³.

Rebeca, como epíteto da noiva voluntariosa e na mesma presteza de resposta à semelhança do perfil das respostas aos chamamentos dos patriarcas, anuncia: “Eu irei” (v. 58). A disposição de Rebeca para deixar a Mesopotâmia e seguir rumo a uma terra desconhecida para se casar com o filho da promessa só pode ser comparada à saída do próprio Abraão no episódio do *lech lechá* (Gn 12). Inclusive a benção de sua família para que ela tenha uma descendência abençoada e numerosa é dita após seu pronunciamento (v. 60)¹⁸⁴:

“És nossa irmã; sê tu a mãe de milhares de milhares, e que a tua descendência possua a porta dos seus inimigos”

É no retorno do servo com Rebeca que a narrativa alcança seu ponto alto (v.62):

“Isaac... habitava no Negueve”

¹⁸² SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970, p. 175.

¹⁸³ SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis*. Introduction, Translation and Notes. Nova York: The Anchor Bible, s.d., p. 185.

¹⁸⁴ Há aqui a repetição da benção e da promessa patriarcal, mas o que subentende-se, também, através de Rashi, é que esta benção só é proferida a Rebeca por antecipação da sua participação na linhagem escolhida. Ela só será uma matriarca pprquanto há de ser esposa do descendente (semente) do patriarca. *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

Onde está a figura do grande patriarca Abraão? Sua ausência aqui não deve passar despercebida ao leitor. Segundo nossa leitura, ela se explica pela tentativa por parte dos narradores de colocar Isaac no centro da cena. Como a figura de Abraão é a mais importante da narrativa e mesmo do livro, então apenas sua ausência poderia dar lugar, de fato, a seu sucessor, Isaac, o “filho das entranhas”, sob o risco de ofuscar essa transição caso permanecesse em cena. Mas diferentemente do que ocorre na casa de Betuel em que a transição parece não ter ocorrido de forma satisfatória, onde não se sabe ao certo a posição de Labão no clã, aqui temos Isaac, finalmente, sob a luz dos holofotes do narrador. É a ele que o servo mais fiel de Abraão, aquele que “governava toda sua casa”, agora irá se reportar, e mais, referindo-se a ele como “meu senhor” v. 65, (*adoni*)¹⁸⁵. Portanto, podemos concluir que Abraão havia morrido¹⁸⁶.

O capítulo se encerra com Isaac conduzindo Rebeca até a tenda de Sara, onde o casamento é consumado.

“Ele a amou; assim foi Isaac consolado depois da morte de sua mãe” (v. 67).

Completa-se o quadro: Abraão morto, Isaac passa a patriarca; Sara morta, Rebeca passa a matriarca, perfazendo o novo casal patriarcal.

De qualquer modo apenas um flanco que poderia desabonar Isaac como o sucessor do patriarca ainda permanecia aberto: e se Abraão tivesse tomado outra esposa além de Sara? Quem seria o herdeiro? Na tentativa de fechar esse flanco, o narrador introduz, logo após o relato do casamento de Isaac que, de fato, havia encerrado essa parte do ciclo, a história do casamento de Abraão com uma tal Quetura (25:1-4), do qual surgiram mais seis filhos para Abraão. Embora esses, realmente, também sejam filhos

¹⁸⁵ cf. 24:65; 24:36, 39, 42, 44, 48 onde esse termo era utilizado apenas em referência a Abraão.

¹⁸⁶ WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994, p. 152; HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995, p. 162.

legítimos do patriarca com uma outra esposa (e não com uma serva, tal como ocorrera no relato de Ismael), nenhum desses poderá ser o herdeiro, uma vez que apenas Isaac, o filho da união cognática, o “filho das entranhas” é o legatário universal da sucessão paterna. Segundo Einsenstadt, um dos fatores mais importantes da organização social é a concessão de “grandes direitos e poderes preferenciais aos membros sênior de uma família e da unidade de linhagem”¹⁸⁷. Wajnberg apresenta a correlação entre os termos *bechorá* (primogenitura) e *brachá* (benção), na qual a benção é:

“Ato ímpar pelo qual se confirmará o lugar privilegiado de primogênito. Mais precisamente, a confirmação diz respeito ao lugar primeiro e não à primogenitura mesma. (...) É possível alterar a ordem dada pela primogenitura, designando-se expressamente o sucessor, que obtém assim os direitos de *bechor*”¹⁸⁸.

Os filhos de Quetura são enviados para o Oriente, com alguns “presentes” dados por Abraão, separando-os de Isaac (25:6); Ismael, que já havia sido retirado da narrativa desde o capítulo 21, quando passa a morar no deserto e se casa com uma egípcia, agora é citado (25:18) como pai de muitos filhos, habitando “fronteiro a todos os seus irmãos”¹⁸⁹; Eliézer, o servo mais antigo da casa, aparece, no relato do casamento de Isaac, se submetendo totalmente à sua autoridade de patriarca (Gn 24). Sem nos esquecermos de Lot, que foi o primeiro a sair do páreo da herança (Gn 13).

Assim, temos todo um percurso para a construção da figura de Isaac como o sucessor de Abraão, que se apóia principalmente em dois movimentos: um que

¹⁸⁷ EISENSTADT, S.N. *De Geração a Geração*. Trad. Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 236.

¹⁸⁸ WAJNBERG, Daisy. *O Gosto da Glosa: Esaú e Jacó na tradição judaica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 161.

¹⁸⁹ “ele se estabeleceu fronteiro a todos os seus irmãos...” artifício brilhantemente introduzido pelo editor para levar a crer que Ismael aceitava e se encaixava perfeitamente no sistema e visão de mundo patriarcais, não invadindo a terra que fazia parte da herança de Isaac.

deslegítima e exclui os demais filhos de Abraão como possíveis herdeiros de seu legado; e outro que prepara Isaac para assumir tal função através de um processo contínuo de investiduras, iniciado com a promessa de seu nascimento miraculoso, sua circuncisão, sua quase-morte na *akedá* e, por fim, seu casamento monogâmico com Rebeca, sua prima patrilateral. Isaac é o único a permanecer na residência paterna, a patrilocalidade, sendo inclusive orientado a não abandoná-la. “E deu Abraão tudo o que tinha à Isaac...” (25:5) e “foi depois da morte de Abraão, que abençoou D’us a Isaac” (25:11). É a confirmação da benção divina. O *status* patriarcal fora outorgado em definitivo ao filho das entranhas, isto é, o filho da promessa.

CONCLUSÃO

Segundo nossa leitura e o que foi apresentado até aqui podemos dizer que o Livro de Gênesis, possui como personagem central o patriarca Abraão e encontra na

narrativa patriarcal seu ponto mais alto. Boa parte do conteúdo narrativo e temático do Gênesis gira ao redor da figura deste personagem: os capítulos que antecedem o aparecimento de Abraão na narrativa bíblica (que se dá nos versículos finais do capítulo 11 e, magistralmente, a partir do capítulo 12, quando se torna o personagem principal, estendendo-se até o capítulo 25, precisamente a metade do livro, composto por cinquenta capítulos), preparam o leitor para o advento do principal ancestral de Israel. Em nossa pesquisa, procuramos compreender as características do sistema de parentesco no ciclo patriarcal, em especial, a sucessão pela linhagem paterna, isto é, a patrilinearidade¹⁹⁰ ou, ainda, sistema patrilinear, que possui, a nosso ver, no relato patriarcal, seu principal paradigma no interior do *corpus* do texto bíblico, servindo de apoio para o cenário no qual se desenrolam as narrativas.

O desenvolvimento da narrativa do *Bereshit* segue do geral para o particular¹⁹¹, de uma grandiosa narrativa cosmogônica, de criação e ordenamento do universo para penetrar na esfera da família e do indivíduo. E é precisamente neste ajustamento de foco que a história bíblica, de acordo com André Chouraqui¹⁹², se liberta dos mitos e lendas originais, para inserir-se em um contexto étnico, religioso, cultural e socioeconômico que situa e alicerça a narrativa para o alcance das pesquisas arqueológicas e antroposociológicas. Segundo Eissenstadt¹⁹³ os indivíduos procuram delinear os amplos contornos da vida humana, de suas próprias expectativas e possibilidades, atribuindo a si mesmo e aos outros atores sociais posições específicas dentro desses espaços delineados. Como se não bastasse aos indivíduos ocuparem estes *locii* específicos, cabe

¹⁹⁰ Mais adiante especificaremos detalhadamente o princípio patrilinear, considerado um dos elementos mais importantes para a definição e organização das relações de parentesco.

¹⁹¹ CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 125.

¹⁹² Idem, *ibidem*.

¹⁹³ EISENSTADT, S.N. *De Geração a Geração*. Trad. Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976, pp. 3-5.

a cada um e ao conjunto dos indivíduos estabelecerem as normas e condições para a manutenção e perpetuação da estrutura desse próprio sistema. Essa manutenção se dá pela celebração de determinadas normas, costumes e valores compartilhados por todos e que, apesar de serem compartilhados, são diferentes para cada papel no todo social. Sendo assim, a família se estabelecerá como promotora e espaço principal para o funcionamento dessa estrutura. De acordo com Einsenstadt é “a combinação destas várias atividades (sociais) que permite à família desempenhar sua função socializante e ser a viga mestra da solidariedade e continuidade social”¹⁹⁴.

Clements dirá¹⁹⁵ que o conceito de aliança é o princípio coordenador da narrativa do Gênesis, sendo que o foco do Antigo Testamento são os grandes homens, onde a ênfase tende a ser posta nas famílias extensas mais do que nas famílias nucleares. Daqui deduzimos que a presença de um certo “realismo” bíblico auxilia na coordenação das narrativas patriarcais: se a ênfase da Bíblia Hebraica são os grandes heróis que ajudam na construção etiológica do passado ancestral de Israel, o contexto no quais esses personagens são inscritos, isto é, a família, segue a mesma lógica temperada com um gosto de realidade. O produto final da montagem dos patriarcas nos mostra homens (e, paralelamente, as mulheres) tais como são, com todas suas virtudes e mazelas agindo separadamente ou em conjunto, chegando mesmo a levar o leitor a se questionar quanto à ação e presença dessas duas afecções. Se o foco individual da narrativa revela esse tipo de indivíduo, o contexto da família, também apresenta a mesma idiosincrasia: conflitos, intrigas, mentiras, trapaças e tensões fazem parte das grandes famílias patriarcais e ocupam boa parte da narrativa.

¹⁹⁴ EINSENSTADT, S.N. *De Geração a Geração*. Trad. Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 17.

¹⁹⁵ CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 116.

Nas narrativas patriarcais as esferas de relações são ordenadas segundo princípios das relações de parentesco determinadas pelo princípio patrilinear onde instituições como o casamento, herança, sucessão, dentre outras, permanecem como esteio para a maior parte dos relatos. Alguns conceitos fundamentais da temática bíblica, como por exemplo, o princípio da aliança/promessa divina, perspassa todo o texto e estabelece um código social que pode ser apreendido se for fragmentado e analisado em seus componentes mais elementares, que constituem princípios universais de formação de grupo e que atuam para sua sobrevivência e progresso. Quando consegue-se fazer essa identificação, temos a possibilidade de uma leitura mais próxima da estrutura do texto, o que favorece o argumento de que a narrativa reflete graus de autenticidade humana e social, facilmente observáveis pelos paralelos arqueológicos do Antigo Oriente Próximo que lançam luz à narrativa.

A nosso ver a promessa se apresenta no texto em um ritual gradativo, muitas vezes incompreendido pelas personagens envolvidas na trama, onde a figura divina revela, através de sucessivos oráculos e teofanias, aspectos diferentes e complementares da mesma. O texto prepara o advento de Abraão desde o início e quando o faz coloca como questão fundamental a herança e sucessão do patriarca, o que vai se resolver apenas quando Sara, sua esposa legítima, a matriarca, dá à luz a Isaac, seu filho, o denominado “filho das entranhas”, que herda sozinho todo o *status* patriarcal. Todavia, essa transmissão não se dá de forma direta e simples, tendo os escritores bíblicos o esforço de deslegitimar qualquer outra pretensão de herança por parte dos outros membros do clã de Abraão, afastando-os da residência patrilocal herdada por Isaac, incluindo entre esses excluídos da herança, seu sobrinho Lot; Eliezer, seu principal servidor; Ismael, seu filho com a serva Hagar; como também seus filhos com Quetura, uma segunda esposa.

EXCURSO I

A “Coxa” de Jacob: Uma Análise das Relações de Parentesco no Livro de Êxodo

De acordo com nossa leitura, o sistema patrilinear de parentesco, ou simplesmente, patrilinearidade, não apenas determinava as relações de parentesco dos personagens bíblicos, como também servia de viga mestra na qual se apoiava todo o edifício social do Israel antigo. Como poderá ser facilmente observado nos relatos

escolhidos para análise, toda a ação e a apresentação dos conceitos irá se desenrolar ao redor da figura do patriarca. Desde a definição sobre quem é membro do grupo e o status que cada indivíduo ocupava em seu interior, até o resgate miraculoso do menino Moisés e a punição divina aos egípcios, se baseará, direta ou indiretamente, nas relações de parentesco determinadas pela patrilinearidade.

O relato a seguir, aparece imediatamente relacionado com os do ciclo patriarcal no Gênesis. Sobretudo no que diz respeito ao desenraizamento dos patriarcas e os períodos de seca e fome subsequente que, segundo o Pentateuco, forçavam as migrações periódicas dos clãs patriarcais¹⁹⁶. Em decorrência de uma fome na terra de Canaan, Jacob, o neto de Abraão e herdeiro de seu legado (que incluía, dentre outras coisas, a promessa de uma posteridade numerosa e abençoada por D’us e a posse definitiva da terra de Canaan) se transfere (ou “desce”) ao Egito juntamente com seus filhos, netos e posses, que consistiam basicamente em rebanhos de gado miúdo¹⁹⁷. Como é a praxe no ciclo patriarcal, a própria figura da divindade aparece concedendo o “aval” para o empreendimento de Jacob:

“E falou D’us a Israel, nas visões da noite, e disse: ‘Jacob, Jacob!’ . E disse: ‘Eis-me’ . E disse: ‘Eu sou D’us, o D’us de teu pai; não temas descer ao Egito, porque uma grande nação farei de ti, ali”.

(Gênesis 46:2,3).

“E levantou-se Jacob de Beer-Sheba; e levaram os filhos de Israel a Jacob, seu pai, e às suas crianças e às suas esposas nos carros que enviou o Faraó para leva-los. E tomaram o gado e seus bens, que obtiveram na terra de Canaan; e vieram ao Egito, Jacob e toda sua semente com ele. Seus filhos, e os filhos de seus filhos com ele, suas filhas, e as filhas de seus filhos, e toda sua semente, trouxe com ele ao Egito”.

(Gênesis 46:5-7).

Neste relato podemos observar a posição central que ocupa o conceito de “semente”, utilizado como significado para “linhagem, descendência”, no universo

¹⁹⁶ Como observa Chwartz em *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel* in *Vértices* 4. São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2003. p. 159.

¹⁹⁷ É o que se infere pela tradução de Chouraqui em Gn 46:32: “Os homens? *Pastores de Ovinos*: sim são homens de rebanho. Seus ovinos, seus bovinos, tudo o que lhes pertence, eles trouxeram!” (Grifo nosso). A ênfase da sentença está no gado miúdo. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

conceitual dos escritores da Bíblia. Repare-se que imediatamente após a referência à semente de Jacob, o escritor se preocupa em especificar e catalogar quem poderia ser considerado como “filho de Israel”: em primeiro lugar, os filhos homens, seguidos pelos netos (i.e. filhos dos filhos), depois filhas (não se sabe o porquê do uso plural, uma vez que o texto bíblico, só faz referência a uma filha, Diná, que teve com uma de suas esposas, Lea¹⁹⁸) e por último suas netas (filhas dos filhos).

Cumpra salientar que o termo hebraico para “semente” nesta acepção que nos interessa, ou seja, linhagem, descendência é *zera'*, que geralmente é utilizado para designar toda a linhagem, todos os descendentes de um indivíduo, como uma unidade. É essa a apresentação do clã dos “filhos de Israel” que se estabeleceu no Egito, em número de setenta pessoas:

“Todas as almas que vieram com Jacob para o Egito, que saíram de sua coxa, afóra as esposas dos filhos de Jacob, todas as almas: sessenta e seis. E os filhos de José, que lhe nasceram no Egito, duas almas. Todas as almas da casa de Jacob que vieram ao Egito, setenta”. (Gênesis 46:26,27).

A “unidade” aqui evocada se baseia no fato de que este grupo possui algo em comum que contribui para a formação de uma identidade coletiva, a saber, seus laços de consangüinidade com o patriarca Jacob¹⁹⁹. Todos os membros do grupo são filhos, filhas, netos ou netas do personagem em voga. Isso fica patente quando o texto delinea a posição das mulheres dos filhos do patriarca, suas noras: não pertencem ao grupo da

¹⁹⁸ Pode ser também que o termo “filhas” seja uma referência pouco usual às esposas dos filhos de Jacob, uma vez que a flexibilização da nomenclatura de parentesco é uma constante no texto bíblico conforme apontamos em nosso relatório de IC quando comentamos Gn 10:21-24, baseados em Bernardi. De qualquer forma, mais adiante será dada maior atenção à essa questão. PAIVA, A. G. *Relações de Parentesco: As Evidências da Patrilinearidade como Sistema de Sucessão de Parentesco na Torá*. São Paulo, 2004. Monografia. (Relatório Final de Pesquisa de Iniciação Científica). Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH, Universidade de São Paulo, p. 14).

¹⁹⁹ É o que afirma De Vaux em VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 23, quando diz que o que une os membros de uma tribo é o vínculo de sangue, quer seja real ou suposto, de modo que todos venham se considerar “irmãos” em sentido amplo. Muito embora ainda não se possa falar em “tribo” aqui, acredito que o princípio é o mesmo.

mesma forma e com o mesmo *status* que seus maridos²⁰⁰, uma vez que só fazem parte do grupo por parentesco de afinidade e não por consangüinidade (apesar do relato não mencionar o clã de origem destas mulheres):

“Todas as almas que vieram ao Egito com Jacob, que **saíram de sua coxa, afora as mulheres de seus filhos...**” (grifo nosso).

São justamente estes laços de consangüinidade que irão servir ponto de ligação entre a última secção do livro de Gênesis com os primeiros capítulos de Êxodo. Em Gênesis 47:29, o patriarca, às portas da morte, convoca seu filho José e como último desejo pede que não seja enterrado no Egito. O acordo é selado com um juramento solene:

“Se achei graça aos teus olhos, põe, rogo-te, tua mão debaixo da **minha coxa** e farás comigo caridade e verdade...”.

Evidentemente que “coxa” aqui está sendo utilizado como eufemismo para o órgão sexual masculino e o motivo desta exigência de Jacob é dar maior solenidade e garantia de cumprimento ao juramento. Isto ocorre também no juramento do servo de Abraão para com este em Gênesis 24:2. Chouraqui diz²⁰¹ que a razão de ser deste ritual é originária do “sinal do pacto” entre Deus e a linhagem escolhida de Abraão, isto é, a circuncisão. Também seguindo a mesma linha, Rashi²⁰² explica que a pessoa que faz um juramento deve segurar um objeto sagrado em suas mãos, tais como um livro da Torá ou filactérios (*tephilin*). Uma vez que a circuncisão teria sido o primeiro preceito divino cumprido pelo patriarca, acabou fazendo as vezes da Torá. Embora esta noção seja de

²⁰⁰ Como é a praxe nos grupos que adotam a patrilinearidade como sistema de sucessão de parentesco, de acordo com Radcliffe-Brown em RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 50.

²⁰¹ Chouraqui, op. cit. p. 495.

²⁰² “Porque quem jura deve segurar em sua mão um objeto sagrado, como por exemplo um livro da Torá ou Filactérios (Shavuót, 38). E a circuncisão foi o seu primeiro preceito, e veio a ele através de sofrimento, e era-lhe querida, e a utilizou [para jurar sobre ela]”. *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. p. 101.

grande valia, é possível que esta prática de juramento esteja mais ligada ao fato de que a paternidade em si era considerada uma benção divina e determinava boa parte das relações sociais, do que simplesmente à circuncisão.

Finalmente entrando no livro do Êxodo, o relato que abre o livro é o que mostra a situação dos “filhos de Israel” após a morte de Jacob:

“E estes são os nomes dos filhos de Israel, que vieram ao Egito; com Jacob, cada homem com sua casa (...) E foram todas as almas que **saíram da coxa de Jacob**, setenta almas”.

(Êxodo 1:1,5).

Mais uma vez a intenção de criar uma noção de unidade de identidade, oriunda de parentesco comum é patente aqui. Em todo este capítulo a ação irá girar em torno deste conceito.

A situação dos filhos de Israel começa a se modificar no Egito quando a geração que havia migrado de Canaan com Jacob morreu, inclusive José que, de acordo com nossa dedução, servia como elo de ligação entre o clã dos *b'nei yisra'el* e as autoridades locais egípcias. Sem esse mediador e sem um Faraó que fosse “simpático²⁰³” em relação aos estrangeiros descendentes de Jacob, que já agora, passam a ser enxergados como um “povo”, a tensão começa a aumentar, sobretudo porque estes começam a se multiplicar de forma espantosa²⁰⁴, chegando a constituir provável ameaça aos poderes recém-conquistados do novo “Rei do Egito”, um fator de instabilidade constante, sobretudo em tempos de guerra:

“E os filhos de Israel frutificaram-se e se reproduziram; e aumentaram; e fortaleceram-se muito e muito, e preencheram a terra. E se levantou um novo rei sobre o Egito que não conheceu a José. E disse ao seu povo: ‘Eis que o povo dos filhos de Israel é mais numeroso e forte do que nós. Vinde e atuemos sabiamente para com ele, pois que se ele

²⁰³ Mais além do que a noção de “não-simpatizante”, o verbo hebraico *iada'* traduzido geralmente como “conhecer”, denota precisamente “conhecer por experiência concreta”, ou seja, o Faraó não possuía nenhuma relação concreta de “amizade” com os filhos de Israel.

²⁰⁴ O relato é “quase” redundante no que se refere à multiplicação dos *b'nei yisra'el*. Isto constrange o grande Rashi a dizer que as mulheres hebréias estavam trazendo à luz, seis crianças ao mesmo tempo! *Chumash com Comentários de Rashi*. Shemot. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. p. 2.

se multiplicar, e for declarada uma guerra, e se unir também ele aos nossos inimigos, e lutar contra nós e suba da terra”.

(Êxodo 1:7-10).

“Portanto impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhe dura a vida com os trabalhos que lhe exigiam”.

(Êxodo 1:11)²⁰⁵.

O fato de se frutificar/reproduzir/aumentar desemboca, *ipso facto*, em fortalecimento e poder. Talvez seguindo este raciocínio, não seja difícil entender a preocupação do faraó, no entanto a medida drástica que ele toma para tentar frear o crescimento desordenado dos “hebreus”, ou seja, reduzi-los à escravidão, acaba sendo paliativa, beirando à tragicomédia, pois quanto mais eles eram afligidos com os rigores da servidão, mais “cresciam e se multiplicavam”²⁰⁶.

A nuance que se esconde por trás deste episódio sugere e/ou pressupõe a atuação de uma espécie de força motora invisível que transcende a esfera de poder das autoridades egípcias, agindo em favor dos descendentes de Israel. Não importa as vicissitudes e intempéries que sofra a linhagem eleita, tudo está no controle de D’us. O processo de engendramento de descendência não depende diretamente da intervenção humana, mas sim da divina:

“Não temas descer ao Egito, porque **farei de ti uma grande nação**, ali”.

(Gênesis 46:3, grifo nosso).

Portanto, uma vez que a primeira medida do faraó se mostrou ineficaz, foi levado a procurar outros meios para impedir o crescimento dos *b’nei ysra’el*. E não poderia ser pior o artifício por ele utilizado: o extermínio dos meninos “hebreus”²⁰⁷:

“O Rei do Egito disse às parteiras dos hebreus, das quais uma se chamava Sefra e a outra Fuá: ‘Quando ajudares as hebréias a darem à luz, observai as duas pedras. Se for menino, matai-o. Se for menina, deixai-a viver’”.

²⁰⁵ Da versão *Bíblia de Jerusalém*, que julguei estar mais fiel à idéia de sofrimento e servidão do que a versão de Rashi.

²⁰⁶ Êxodo 1:12.

²⁰⁷ Sempre aparece o termo “hebreu” entre aspas, para deixar bem clara a idéia de que este nome é dado aos descendentes de Jacob pela visão do *outro* e não por eles mesmos.

(Êxodo 1:15,16).

Por que esta decisão de mandar exterminar os meninos e deixar com vida as meninas? Provavelmente por dois motivos principais: o primeiro dizia respeito à inquietação inicial das autoridades egípcias quanto à possibilidade de fortalecimento da capacidade bélica dos filhos de Israel e possível aliamento destes com potências estrangeiras invasoras. Isso poderia ser “resolvido” com a diminuição do contingente masculino, já que eram estes que poderiam ir à guerra. O segundo, mais hipotético, se referia à própria noção da sucessão de parentesco entre os descendentes de Jacob, que era, de acordo com o que foi visto até aqui, a patrilinear: em se exterminando os membros masculinos dos clãs patriarcais dos filhos de Israel, conseqüentemente não haveria possibilidade de sucessão e continuidade da linhagem, fadando-os à completa aniquilação assim que os homens daquela geração morressem.

A linha de raciocínio é a mesma, *mutatis mutandi*, em relação às meninas descendentes de Jacob: são poupadas; primeiro porque a possibilidade de constituírem uma ameaça militar era pequena e segundo porque poderiam ser desposadas por homens egípcios, assimilar sua cultura, perder sua identidade e gerar descendência para eles.

Mas, ainda essa vez, os “fios invisíveis” da intervenção divina atuam em favor dos descendentes de Abraão, Isaac e Jacob, pois as parteiras desobedecem aberta e perigosamente à ordem do soberano egípcio:

“E temeram as parteiras a D’us, e não fizeram como lhes tinha falado o Rei do Egito. E elas deixaram os meninos viverem”.

(Êxodo 1:17).

Nos versículos seguintes a figura de faraó aparece enfurecida pela deslealdade e desobediência das parteiras, e questionando sobre os motivos pelos quais deixaram vivos os meninos. E a resposta é digna de Jacob, o embusteiro patriarcal por excelência:

“(…) Por que as mulheres hebréias não são como as egípcias, por que elas são espertas, mesmo antes de chegarem a elas as parteiras, elas dão a luz. E D’us fez bem às parteiras. E o povo aumentou e fortaleceu-se muito”. (Êxodo 1:18).

A ironia do escritor bíblico salta aos olhos de maneira evidente, pois além de assinalar a “superioridade” das mulheres “hebréias” em relação às egípcias no fator

“esperteza”, ainda por cima são favorecidas por D’us! Em outras palavras, é como se todas as relações e estruturas de poder humanos fossem relativas e o que realmente importasse é a noção de que o povo é o beneficiário principal da promessa feita pela divindade aos seus ancestrais comuns, segundo a qual, D’us havia se comprometido, dentre outras coisas, garantir a sua posteridade²⁰⁸. É visível, neste relato, a oposição entre as figuras de D’us e de faraó. De um lado tem-se o pano de fundo da promessa divina e do outro o da esfera humana, representado pelas sucessivas tentativas de faraó para exterminar a linhagem eleita: D’us é sinônimo de vida e continuidade, confrontando-se com faraó, signo de morte e extinção.

Interessantemente, a recompensa da parte de D’us para as parteiras se manifesta de acordo com a promessa feita aos patriarcas e que, inicialmente atingia as mulheres de forma indireta: a descendência. Isto é, por salvaguardarem a linhagem dos descendentes de Jacob, D’us também perpetua a linhagem delas.

“E foi porque temeram as parteiras a D’us, lhes fez casas”. (Êxodo 1:21).

O relato termina com o faraó tomando sua terceira medida²⁰⁹ para controlar o número dos filhos de Israel, que também se mostrará ineficaz: após afligi-los com a escravidão, depois ordenar a morte dos meninos pela mão das parteiras, agora ele transfere a responsabilidade para o povo, determinando que os meninos (mais uma vez os meninos...) deveriam ser afogados no rio, o que serve de “gancho” para a história de Moisés e o relato da libertação e do êxodo, o qual analisaremos a seguir, centrando nosso foco na questão das relações de parentesco, e para ser mais exato, na primogenitura.

O panorama no qual se insere o relato a seguir é o que se forma imediatamente após as inúmeras tentativas do soberano egípcio para refrear o crescimento dos filhos de Israel. Como já foi dito, sua última medida foi transferir a responsabilidade do extermínio dos meninos hebreus para o povo egípcio. Isto levava as mulheres hebréias a

²⁰⁸ FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2003. p. 27.

²⁰⁹ Êxodo 1:22.

tentativas desesperadas para ocultar a gravidez, o parto e os recém-nascidos. Sendo assim, o capítulo 2 do livro do Êxodo, nos diz:

“E foi um homem da casa de Levi, e tomou a filha de Levi (por esposa). E engravidou a mulher e deu à luz um filho. E viu que ele era bom e escondeu-o por três meses. E não podia mais escondê-lo, tomou para ele uma arca de junco e revestiu-a com argila e com piche. E colocou nela o menino e pôs no *suf* (rio), sobre a beira do rio”.

Como se vê, neste ponto da narrativa os descendentes de Jacó, já não são mais designados apenas pelo nome de seu principal ancestral comum, isto é, o próprio Jacob, mas também por suas ramificações internas, as “casas”, dos filhos de Israel, nesse caso a de Levi (*beit levi*) a ponto de o narrador precisar especificar qual o clã de origem do personagem em questão e ainda apontar que o casamento deste se dá com uma mulher do mesmo clã²¹⁰. Talvez essa menção tenha por intenção reforçar a idéia de consangüinidade que unia os membros dos clãs dos filhos de Israel.

Rashi se desdobra para explicar o parentesco da mãe de Moisés com o patriarca Levi²¹¹ dizendo que para concebê-lo, seu corpo foi rejuvenescido, tal como havia acontecido com Sara ao conceber Isaac²¹², pois contava nesta ocasião, pelo menos cento e trinta anos e Rashi entende que o termo “filha” se aplica de forma literal. Todavia como explica a maioria dos estudos antropológicos sobre os povos antigos e “primitivos”, as nomenclaturas de parentesco, sobretudo as de primeiro grau, possuíam uma larga margem de utilização e flexibilização, não carecendo, de forma alguma, de uma interpretação literal²¹³.

Também nesta passagem se observa a oposição entre os desígnios de faraó e os de D’us, sempre prevalecendo os divinos, inclusive se valendo das decisões humanas. O faraó ordena que os meninos sejam lançados no rio, visando com isto, exterminar, ou pelo menos controlar, a linhagem dos filhos de Israel, dando continuidade à opressão e

²¹⁰ Um pouco mais adiante, ambos os personagens são identificados pelo nome e relacionados não mais à “casa de Levi”, mas sim à tribo de Levi. O homem se chamava Amram e na genealogia aparece na terceira geração após o patriarca, e sua mulher (que também era sua tia), Iocheved, cf. Ex 6:18, 20; Nm 3:18, 26:58,59.

²¹¹ Rashi, *Shemot* 2:1.

²¹² *Bereshit* 21:1-6.

²¹³ Por isso tanto a *Bíblia de Jerusalém* como *A Torá Viva* do Rabi Ariele Kaplan, preferem traduzir “descendente” ao invés de “filha”.

subserviência em que viviam, mas o que acontece é justamente o contrário, pois um dos meninos que deveria ser também jogado ao rio, de fato o é, mas não com a intenção de morte e nem pela mão dos egípcios, e sim pelas de sua própria mãe, com o intuito de salva-lo, e logo após, o menino, que por ser hebreu já estava destinado à morte pelo decreto do soberano egípcio, agora é salvo das águas que deveriam afogá-lo, por intermédio da própria filha do faraó. E por fim, este menino, chamado Moisés, é quem irá liderar a marcha dos filhos de Israel, rumo à liberdade e à terra prometida aos seus ancestrais.

“E desceu a filha do Faraó para se lavar no rio; e as suas mocas andavam junto do rio; e ela viu a arca dentro do *suf*, e enviou sua criada e a pegou. E abriu e viu o menino; e eis que era um moço que estava chorando. E apiedou-se dele, e disse: dos meninos dos hebreus é este (...) E cresceu o menino, e ela trouxe para a filha do Faraó, e foi para ela por filho, e chamou seu nome de Moisés, e disse: ‘porque das águas o tirei’”.

(Êxodo 2:5,6,10).

A maneira como estes conceitos se interligam e se entrecruzam é de um brilhantismo e de uma perícia singular. O poder egípcio, personificado na figura do Faraó, somado à condenação por afogamento nas águas, que eram então, os signos da morte e do extermínio, agora significam salvação e libertação neste binômio formado pelo livramento das águas com a filha do faraó e, mais uma vez, está garantida a posteridade dos filhos de Israel²¹⁴.

Saltando grandes peculiaridades e eventos da vida de Moisés, uma vez que não nos cabe acompanhar de perto esta personagem, mas sim nosso tema, chegamos ao famoso episódio da comissão de Moisés, isto é, ao momento onde ele recebe, através de uma teofania, o encargo de libertar o povo de Israel, pois neste relato, passa muitas vezes despercebida a “antecipação” divina do “golpe de misericórdia” que faria com

²¹⁴ Vale lembrar que, apesar de as mulheres não fazerem parte do grupo da mesma forma que os homens, praticamente toda a ação “salvadora” se dá por meio delas. Exemplo: as parteiras, a mãe de Moisés, sua irmã e a filha do faraó.

que o faraó mudasse de idéia²¹⁵ e libertasse o povo, a saber, o extermínio de sua linhagem, através de uma praga divina:

“E disse: ‘Eu sou o D’us de teu pai, o D’us de Abraão, O D’us de Isaac e o D’us de Jacob. E ocultou Moisés seu rosto; porque temeu olhar para D’us. E disse o Eterno: tenho visto a aflição de meu povo que está no Egito, e o seu clamor ouvi por causa dos seus opressores; porque eu sei as suas dores. E desci para o livrar da mão do Egito, e para o fazer subir daquela terra, para uma terra boa e espaçosa, para uma terra que mana leite e mel; para o lugar do cananeu, e do hiteu, e do amorreu, e do periseu, e do heveu, e do jebuseu”.

(Êxodo 3: 6-8).

“E IHWH disse a Moisés: ‘Quando voltares ao Egito, saibas que todos os prodígios que coloquei em tua mão, hás de realizá-los na presença de Faraó. Mas eu lhe endurecerei o coração para que não deixe o povo partir. Dirás a Faraó: Assim falou IHWH: o meu filho, o meu primogênito é Israel. E eu te disse: Deixa partir o meu filho, para que me sirva! Mas uma vez que recusas deixa-lo partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito”.

(Êxodo 4:21-23)²¹⁶.

No primeiro excerto a figura de D’us aparece fazendo valer a sua identificação e compromisso com os grandes ancestrais do povo de Israel e de Moisés, apresentando-se em primeiro lugar como o “D’us de teu pai”, isto é do pai de Moisés, Amram, do clã de Levi, indicando de certa forma, o legado do monoteísmo patriarcal, que havia sido preservado pelos clãs mesmo debaixo da opressão egípcia. Depois de forma menos específica a divindade se identifica com os ancestrais comuns a todos os clãs “israelitas”, ou seja, os patriarcas, Abraão, Isaac e Jacob, e por fim se identifica com o povo de uma forma geral, ao chamá-lo de “meu povo”. O relacionamento da divindade com os filhos de Israel se dá de forma gradual e atravessa toda sua estrutura social, por

²¹⁵ A obstinação divina para salvar o povo das mãos do Faraó contrasta com a volubilidade com que este muda de idéia: em todo o relato do êxodo, o Faraó muda de idéia, ou melhor “endurece o coração” em relação à saída dos filhos de Israel, vinte vezes, sendo que dez acontecem por iniciativa própria (Ex 7:13, 14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 34, 35; 13:15) e dez por intervenção divina (Ex 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17). Cf. Charles Ryrie in *A Bíblia Anotada*, p. 85.

²¹⁶ Da *Bíblia de Jerusalém*.

sua vez baseada nas relações de parentesco²¹⁷: da família nuclear para o clã, deste estende-se para todos os clãs, que formarão uma unidade bem maior, que aqui é designada como “meu povo”.

É importante notar também que o pano de fundo no qual se ambienta o cenário do Êxodo dos filhos de Israel e que também confere uma certa unidade entre os livros do Pentateuco, é o da promessa da posteridade garantida e numerosa e da posse da terra, feita aos patriarcas²¹⁸.

O “golpe de misericórdia“ divino seria dirigido contra o filho mais velho, o primogênito do Faraó, que dentre outras regalias e direitos, era o herdeiro do trono de faraó, identificado mais adiante como “aquele que se assenta em seu trono”.²¹⁹ E o motivo de tal represália de D’us era claro: o primogênito do próprio D’us, Israel, estava sendo oprimido, mas para que esta demonstração da justiça divina, que será executada dentro do espírito da *lex talionis*, primogênito por primogênito, faça mais sentido, é importante frisar o *status* de que gozava o filho primogênito na literatura bíblica, e assim atingir a posição que Israel desfrutava aos olhos da personagem divina.

Para Rashi a expressão “meu primogênito é Israel” deve ser entendida como uma denotação de grandeza e está diretamente relacionada com o episódio da venda da primogenitura de Esaú para Jacob, o pai dos filhos de Israel²²⁰. De fato o primogênito, o *bekôr*, se encontrava em uma posição de honra e favor especial em relação aos demais filhos de um homem²²¹, sobretudo ele é o responsável a dar continuidade à linhagem de seu pai, geralmente referida na Bíblia como “nome”, “semente” e “casa” de seu pai,

²¹⁷ Como pretende Radcliffe-Brown em *Estruturas e Função na Sociedade Primitiva*, p. 72.

²¹⁸ Como explica John E. Hartley em *O Pentateuco* in LaSOR, W. S. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 5: “Todas essas formulações diferentes podem ser agrupadas com mais proveito e reflexão sob o título “a promessa de um relacionamento com Deus”. Essa promessa, portanto, cujo cumprimento se verifica apenas parcialmente no próprio Pentateuco, inclui a posteridade (...), um relacionamento divino-humano e a terra. Esse tema tripartido é repetido nas histórias acerca de Abraão (cf. Gn 13:14-17; 15:2-5, 18-21; 17:7, 15-19). Renova-se em cada geração patriarcal: Isaque (Gn 26:2-4), Jacó/Israel (28:13, 35:11-13) e José e seus filhos (48:1-6). Seu cumprimento é prometido no livramento iniciado no Êxodo (Ex 6:6-8; Dt 34:1-4)”.

²¹⁹ Ex 12:29.

²²⁰ Rashi, *Shemot*, p.18.

²²¹ De acordo com De Vaux, os direitos do primogênito, incluíam: a preferência entre seus irmãos, dupla parte na herança, ser o “cabeça da família”, op. cit. p. 64-65.

tornando-se, como aponta De Vaux²²², o “cabeça da família”. O primogênito de Jacob, Ruben é chamado “meu primogênito, meu vigor, as primícias de minha virilidade, cúmulo de altivez e cumulo de força” (Gn 49:3)²²³.

Portanto quando D’us se refere a Israel, como “meu povo”, “meu filho” e “meu primogênito”, a intenção é mostrar a posição singular que Israel ocupa dentre as demais nações na preferência divina: o povo é identificado como posse da divindade, como descendência da divindade e, principalmente, o detentor da responsabilidade de preservar o “nome” da divindade, tal como o primogênito em relação ao seu pai.

Temos aqui, também, uma inversão dos papéis, pois até agora a noção de morte, extermínio, e aniquilação da linhagem eram representados pela figura do faraó, mas desde então é D’us quem passa a representar o extermínio e a aniquilação da linhagem, e tanto o faraó, quanto sua semente, agora estão ameaçados. Pelos relatos a seguir, vemos a divindade estendendo sua ameaça de ação exterminadora a todos os primogênitos egípcios, inclusive as primeiras crias dos animais:

“E morrerá todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó, que está assentado sobre seu trono, até o primogênito da serva que está por trás do moinho e todo o primogênito do animal”.

(Ex 11:5).

“E eu passarei na terra do Egito esta noite, e ferirei a todo primogênito na terra do Egito, desde o homem até o animal...”

(Ex 12:12).

E, de fato, a ameaça se concretiza quando do estabelecimento do sacrifício pascal, na última noite em que Israel permaneceu no Egito na condição de escravo, a praga divina “passa por todo o Egito”, mas “salta as casas dos filhos de Israel”:

“E passará o Eterno para ferir os egípcios; e quando olhar o sangue sobre a verga e sobre as duas ombreiras, saltará o Eterno sobre aquela porta, e não dará ao destruidor vir a vossas casas, para ferir (...) E direis é o sacrifício pascal para o Eterno, que saltou sobre as casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu aos egípcios, e as nossas casas salvou. (...) E foi na metade da noite, e o Eterno feriu a todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó que se sentava sobre o seu trono, até o primogênito

²²² De Vaux, p. 64.

²²³ Da *Bíblia de Jerusalém*.

do cativo que estava no calabouço, e todo primogênito do animal. (...) E houve um grande clamor no Egito, porque não havia casa que não tivera ali um morto”.

(Ex 12:23, 26, 27, 29, 30).

Como se vê, a praga divina “exterminadora de linhagem” não faz acepção entre os egípcios, pois passa por todos os níveis sociais²²⁴: da realeza ao povo simples, do liberto ao cativo e, inclusive, o primogênito dos animais, que possivelmente tenham sido mortos pelo fato de serem parte da herança dos primogênitos, ou seja, a punição divina não atinge somente os herdeiros, mas também a própria herança.

John N. Oswalt explica²²⁵ que o sentido principal da morte dos primogênitos egípcios está vinculado ao conceito existente em todo o Oriente Próximo antigo, segundo o qual, a divindade é o verdadeiro proprietário das terras, dos animais e dos próprios homens. Sendo assim ao exterminar o primogênito (e com ele a linhagem principal de seus antepassados) do Faraó, a divindade está reclamando para si um direito legítimo de “verdadeiro senhor” do Egito. O primogênito do Faraó, não está em suas mãos, nem nas dos deuses egípcios (sobre os quais D’us estava “executando juízo”), mas, sim, nas mãos do Eterno, D’us de Israel.

É importante notar que a salvação do povo de Israel da praga se dá no interior da família, somente aquele que estivesse sob a proteção da mesma e abrigado em sua casa,

²²⁴ Rashi: “E o primogênito da serva estava incluído, porque enumerou a Escritura desde o mais importante de todos até o inferior (de todos), e o primogênito da serva era mais importante que o primogênito cativo”. *Shemot*, p. 59.

²²⁵ OSWALT, John N. *Bekôr*. In: *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. HARRIS, R.L.; ARCHER JR, G.L; WALTKE, B.K. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 181.

seria poupado pelo D'us exterminador, ao passo que todas as famílias egípcias tinham sido atingidas.

Fechando o ciclo da primogenitura ao redor do episódio do êxodo, e reforçando a idéia de John Oswalt, percebe-se que este acontecimento contribui substancialmente para a construção da noção da primogenitura na Torá: o primogênito é propriedade divina e sabendo que ele é o responsável por continuar a linhagem paterna de sua família, então a própria noção de descendência, perpetuação e continuidade, está atrelada à figura da personagem divina:

“IHWY falou a Moisés, dizendo: Consagra-me todo primogênito, todo o que abre o útero materno, entre os israelitas. Homem ou animal, será meu”.

(Ex 13:1,2).

Este excerto encerra o relato, mas não a discussão, pois como se pode observar, há um fator que eleva a complexidade das relações de parentesco no Pentateuco, pois o primogênito não é simplesmente a “primícia da virilidade” e do vigor do patriarca, mas, também, aquele que “abre o útero de sua mãe”, sendo logo após, consagrado a D'us.

EXCURSO II

As Filhas de Salfaad: Um Caso Omisso nas Relações de Parentesco do Sistema Patrilinear no Livro de *Números*

Embora o título hebraico deste livro, *Bemidbar*, isto é, “No deserto”, queira lembrar a penosa estadia e peregrinação dos filhos de Israel neste local, desde sua saída do Egito até a entrada na terra da promessa, Canaã, as traduções ocidentais²²⁶ optaram por intitulá-lo simplesmente de *Números*, uma vez que a seção que inicia o livro remete a um grande censo que teria ocorrido por ordenança divina e que tinha como objetivo, uma melhor organização militar do povo.

Porém muito mais pertinente ao nosso tema do que o recenseamento propriamente dito, é a maneira pela qual foi efetuado o censo. No relato bíblico, é o próprio D’us quem dá as instruções para o recenseamento:

²²⁶ Quase todas baseadas na Septuaginta, que preferiu denominar o livro de *Arithmoi*, i.e, Números, pelo motivo já citado acima. Além deste trecho de recenseamento que vai do cap. 1 até o cap. 3, também o capítulo 26 se dedica ao censo. Cf. Ryrie, *Introdução ao Livro de Números* in *A Bíblia Anotada*, p. 180.

“Fazei o censo de toda a comunidade dos filhos de Israel, segundo os clãs e segundo as casas patriarcais, alistando os nomes de todos os homens, cabeça por cabeça”. (Nm 1:2)²²⁷.

Como se pode observar, temos neste relato certos indícios da estruturação social dos israelitas no período que este livro pretende abarcar, e também aqui, o texto nos mostra as relações de parentesco, baseadas no princípio patrilinear de descendência, sustentando o edifício da organização social. A “comunidade dos filhos de Israel”, isto é a sociedade entendida como um todo, parece estar organizada segundo grandes agrupamentos de famílias, aqui chamadas de clãs, que por sua vez são compostos de núcleos familiares menores, as casas patriarcais ou simplesmente, as “casas de seus pais” (*batei avot*), que como o próprio nome indica, estavam organizadas ao redor da figura de um patriarca, ao qual todos os membros estavam relacionados de uma forma ou de outra, e por fim, a menor unidade social deste todo, o indivíduo do sexo masculino, por sua vez, será pai e dará continuidade ao modelo patrilinear.

Isso pode ser observado igualmente no que se refere à organização militar do povo, que também é determinada pelo mesmo princípio, indicando assim que as mesmas pessoas que possuíam a autoridade nos assuntos que diziam respeito às famílias patriarcais, eram também as que possuíam o comando nas atividades militares:

“Estará convosco um homem de cada tribo, os chefes das casas patriarcais. Esses foram os homens escolhidos na comunidade; eram chefes da tribo de seu antepassado e esses eram os cabeças dos milhares de Israel”. (Nm 1: 4,16).

E mais que isso, todo o intervalo dos capítulos 1 e 2 de *Números*, que se esforça para explicar a organização militar dos israelitas, seus acampamentos, e mesmo a ordem

²²⁷ *Bíblia de Jerusalém.*

dos exércitos em marcha, nos deixa patente que o esquema que os determina é o mesmo que organiza as tribos socialmente:

“Os israelitas acamparão cada um junto à sua insígnia, sob os emblemas de suas casas patriarcais”. (Nm 2: 2).

Mas apesar desta ênfase, presente em todo o texto, na questão do princípio patrilinear de descendência, nem sempre ele consegue resolver toda a problemática da organização do sistema social dos primeiros israelitas, carecendo de adições e emendas para resolver os casos omissos. E o caso mais patente dos limites deste sistema é o episódio das filhas de Salfaad, relatado em Nm 27: 1-11, retomado em Nm 36: 1-11, encerrando o livro.

Como é a praxe no texto bíblico, Salfaad é apresentado juntamente com uma pequena indicação genealógica que o vincula à tribo de Manassés (Nm 27: 1), já que o indivíduo só possui uma identidade, enquanto ser social, por causa de sua ascendência²²⁸. Mas o cerne da questão não se encontra em Salfaad, pois já havia morrido no deserto, mas em suas cinco filhas. Elas se apresentam a Moisés trazendo uma queixa que, ao que tudo indica, o grande líder não estava apto a responder:

“Nosso pai morreu no deserto. Não era do grupo que se formou contra IHWI, do grupo de Coré; morreu pelo seu próprio pecado e sem ter filhos. Por que haveria de desaparecer o nome de nosso pai do seu clã? Visto que ele não teve filhos, dai-nos uma propriedade no meio dos irmãos de nosso pai”. (Nm 27: 3,4).

A primeira atitude das filhas de Salfaad foi destacar as qualidades e a fidelidade com que seu pai se apresentara em vida, em relação a D’us e a Moisés, pois o “grupo de

²²⁸ CHWARTS, Suzana. *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel* in *Vértices*, 4, São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2003, p. 20.

Coré” quase engendra um golpe político²²⁹ ao questionar a autoridade de Moisés e Aarão sobre a tribo de Levi e sobre todo o Israel. O relato de Números 16, nos indica que Coré era mais novo que Moisés e Aarão²³⁰, o que o colocava numa posição menos privilegiada dentro da tribo de Levi e ao levantar dúvidas quanto ao sistema que coordenava as estruturas sociais das tribos, isto é a posição dos indivíduos determinada pelo nascimento no interior das linhagens patrilineares, Coré estava trazendo grande perigo à comunidade, daí o fato de a punição por esta tentativa de subversão dos valores ter sido tão severa²³¹ (a terra de abre e “engole” os rebeldes e também uma praga assola os rebeliados). Coré, não se levantava simplesmente contra Moisés, mas contra um princípio que a própria divindade parece apoiar, por isso as filhas de Salfaad, com o intuito de salvaguardar a imagem de seu falecido pai, fazem questão de frisar: “Não era do grupo que se formou contra IHWH”.

Mas ironicamente, apesar de Salfaad não ter tido nada contra a autoridade mosaica e nem contra o princípio patrilinear de descendência, esse mesmo princípio se mostra prejudicial a ele após sua morte. Isso porque a maneira pela qual um indivíduo garante a continuidade e perpetuação de sua linhagem (em hebraico, *zera*’) é através da concepção de descendentes homens, porém, “infelizmente”, Salfaad não foi abençoado com um filho varão, mas, sim, com cinco filhas. De acordo com a temática bíblica, acabou-se a linhagem deste indivíduo, seu nome será “apagado entre os filhos de Israel”.

²²⁹ Nm 16.

²³⁰ RYRIE in *A Bíblia Anotada*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1991, p. 206.

²³¹ A terra se abriu, tragando os rebeliados, um fogo consumidor matou os fugitivos e uma praga (?) aniquilou mais quatorze mil pessoas. O castigo só cessou quando Aarão fez expiação pelo povo. Cf. Nm 16: 31-35, 46-50.

Mas o “fator surpresa” que modifica as decisões do *establishment* masculino/patriarcal, está com as filhas de Salfaad, que apresentam uma nova estratégia para que o indivíduo não tenha seu nome “apagado entre os filhos de Israel”, e que não depende da existência de descendentes homens: a perpetuação através da herança.

“Por que haveria de desaparecer o nome de nosso pai de seu clã? Visto que não teve filhos, dai-nos uma propriedade no meio dos irmãos de nosso pai”. (Nm 27:4).

Moisés leva o caso “diante de IHHW”, que não apenas aprova a sugestão das filhas de Salfaad, como se utiliza desta “deixa” para outorgar a Moisés a lei geral sobre a herança de um indivíduo:

“As filhas de Salfaad falaram corretamente... Falarás então aos israelitas: Se um homem morrer sem deixar filhos, transmitireis a sua herança à sua filha. Se não tiver filha dareis a sua herança aos seus irmãos, se não tiver irmãos... aos irmãos de seu pai. Se não... ao parente mais próximo, este tomará posse”. (Nm 27: 7-11).

Neste sistema de parentesco, as filhas não fazem parte do clã patrilinear da mesma forma que os membros masculinos do grupo, portanto, elas não possuem o direito de gerar descendentes em nome de seu pai, mas assim que se casarem, contribuirão para a linhagem de seus maridos. Entretanto, por esta nova lei da herança, pelo menos a propriedade de sua família permanecerá ligada a elas, ao menos até se casarem, pois como indica a finalização deste relato no capítulo 36, a herança das filhas fica sob a responsabilidade do marido e é transferida ao clã deste, o que explica a preocupação dos chefes das casas patriarcais da tribo de Manassés com o possível casamento das filhas de Salfaad com homens de outro clã:

“Ora, se elas se casarem com um membro de outra tribo dos israelitas, a parte que lhes pertence será subtraída da parte de nossos pais. A parte da tribo à qual vão pertencer será acrescida, e a parte que nos foi dada por sorte será reduzida”. (Nm 36: 2,3).

Eis um bom exemplo da situação das herdeiras no interior do clã patriarcal: sequer a posse da herança, isto é, da terra, é definitiva já que transferida automaticamente ao marido e ao clã deste por ocasião do casamento. Inclusive o *status* feminino é definido pela capacidade de ser mãe e de gerar descendência ao seu marido²³². Portanto não restavam muitas opções à uma jovem mulher nesta época²³³, a não ser desligar-se de seu clã patrilateral e casar-se, passando a integrar o clã de seu marido e torcer para que o infortúnio da esterilidade não venha lhe acometer, de onde Chwartz dizer²³⁴ que, apesar de tudo, a esposa permanece sempre como um elemento estranho na casa de seu marido, e só verá uma melhoria em seu *status*, quando finalmente cumprir a função principal que a integrou a este clã: gerar filhos para a patrilinearidade de seu marido.

A resposta de Moisés à petição dos chefes patriarcais acontece de imediato: não há, como na petição das filhas de Salfaad, uma consulta a D'us, muito embora o texto apresente a idéia de que o posicionamento de Moisés possui o aval da divindade:

“Moisés, segundo a ordem de IHWH, ordenou aos israelitas. Disse-lhes: ‘A tribo dos filhos de José falou o que justo’”. (Nm 36: 5).

²³² CHWARTS, op. cit., p. 21.

²³³ VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 51.

²³⁴ Op. cit., p. 22-23.

Se compararmos com a resposta de Moisés para as filhas de Salfaad, veremos que nela é o próprio D'us quem decide e considera pertinente a questão em debate, e o nome de Moisés aparece em segundo plano:

“E IHWH falou a Moisés. Disse: As filhas de Salfaad falaram corretamente”. (Nm 27: 6,7).

Mas neste segundo caso, é o nome do grande líder que aparece em primeiro lugar, seguido por uma misteriosa ordem da divindade, dada em circunstâncias que o texto infelizmente omitiu. É quase como se as entrelinhas dissessem que a idéia de permanência do nome de um indivíduo em Israel, que era a preocupação inicial das filhas de Salfaad, contasse com a aprovação divina, ao passo que a noção de transferência da herança, “apagando o nome” de um indivíduo fosse próprio dos expedientes humanos.

De qualquer forma, é a divindade quem apresenta a solução para este problema: as mulheres herdeiras deverão se casar com homens do mesmo clã que seu pai. O interessante é que neste relato é que normalmente não se consulta os noivos, mas no caso das filhas de Salfaad, e por extensão, a todas as filhas, que não possuem como tutor nem o pai, nem irmãos, ficam livres para se casar com quem quiserem, sob a condição de que seus futuros esposos sejam do mesmo clã que seus pais e elas, de modo que, apesar de a herança (e portanto o nome do indivíduo associado a ela) passar da esposa para o marido, isso não constituirá maiores problemas, já que o marido integra o mesmo clã do qual nasceu seu pai.

O relato se encerra e encerra o próprio livro de Números, com uma espécie de *happy end*, pois tudo acontece de acordo com a ordem divina e tanto as filhas de Salfaad preocupadas com a perpetuação do nome de seu pai e sua herança, quanto os chefes dos clãs patriarcais da tribo de Manasses, como também os primos cruzados das herdeiras que acabam se casando com elas e todas as partes se dão por satisfeitas:

“As filhas de Salfaad procederam conforme IHHW ordenara a Moisés. Maala, Tersa, Hegla, Melca e Noa, filhas de Salfaad, casaram-se com os filhos de seus tios paternos. Visto que elas se casaram dentro dos clãs dos filhos de Manassés, filho de José, a herança delas permaneceu na tribo do clã de seu pai”. (Nm 36: 10-12).

Concluimos que embora o relato das filhas de Salfaad ou o “problema das herdeiras” não possui poder suficiente para abalar a estrutura de parentesco do Israel Antigo, ao menos na posição de caso omissis, abriu um importante precedente para que o próprio sistema patrilinear pudesse se aperfeiçoar.

BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Anotada*. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1991. Notas de Charles Ryrle.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA. Português e Hebraico. *A Torá Viva*. São Paulo: Editora Maayanot, 2001. Comentários de Arieh Kaplan.

BÍBLIA. Português, Espanhol e Inglês. *Bíblia OnLine – Módulo Básico Expandido*. Manaus: S.B.B, 1997.

AGUILAR, Ruben. *A Noção de Valor no Período Patriarcal*. Tese de Doutorado. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnografia da USP, 2001.

ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia Literário da Bíblia*, trad. Paul Viker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

BACON, Betty. *Estudos na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BEN-SASSON, H.H (org.). *Historia del Pueblo Judío*. Vols. I, II. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

BERNARDO, Bernardi. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, trad. de A. C. Mota da Silva. Lisboa: Edições 70, 1974.

BIN-GORION, M.I. *As Lendas do Povo Judeu*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1980.

BRENNER, Athalya. *Female Social Behavior: Two Descriptive Patterns within the "Birth of Hero" Paradigm*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 36, pp. 257-273. Cambridge: Brill, 1986.

BRIGHT, John. *La Historia de Israel*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970.

BRISMAN, Leslie. *The Voice of Jacob: on the composition of Genesis*. Bloomington: Indiana Press, 1990.

BRUEGGEMANN, Walter. *A Terra na Bíblia: dom, promessa e desafio*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986.

CAROLL, M.P. *Leach, Genesis and Structural Analysis: a critical evaluation*. In: *American Ethnologist*, v. 4, n. 4, pp. 663-677. S/L: American Anthropological Association, 1977.

CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Nomes*; trad. Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Ele Clama....*. Trad. Wanda C. Brant e André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *No Deserto*. Trad. Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Palavras*. Trad. Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Chumash com Comentários de Rashi. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

Chumash com Comentários de Rashi. Shemot. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

Chumash com Comentários de Rashi. Waycrá. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

Chumash com Comentários de Rashi. Bemidbar. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

Chumash com Comentários de Rashi. Devarim. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.

CHWARTZ, Suzana. *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel*. Tese de Doutorado, Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH, Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel* in *Vértices*, 4, São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2003.

_____. *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004.

CLEMENTS, R.E. (org.) *O Mundo do Antigo Israel*. Trad. J.R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

EINSENSTADT, S.N. *De Geração a Geração*. Trad. Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976.

EINSENSTADT, S.N. *Sociedade Israelense*. Trad. Dora Ruhman *et al.* São Paulo: Perspectiva, 1977.

EMERTON, J.A. *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 32, pp. 14-32. Cambridge: Brill, 1982.

EILBERG-SCHWARTZ, H. *The Savage in Judaism: an anthropology of israelite religion and ancient judaism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

FEYERICK, Ada. *Genesis: a world of myths and patriarchs*. Nova York/Londres: New York University Press, 1996.

FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do "povo eleito"*. São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP: Fapesp, 2003.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006.

FOX, Robin. *Kinship and Marriage: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FRIEDMAN, R. E. *The Bible with Sources Revealed*. Nova Iorque: Harper Collins, 2003.

GABEL, J. B. e WHEELER, C. B. *A Bíblia como Literatura: uma introdução*. Tradução de Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro; LTC, 1989.

GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

GOTTWALD, N. K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250 – 1050 a.C.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

_____. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

HAMILTON, V.P. *The Book of Genesis: chapters 18-50*. Michigan/Cambridge: W.B.E. Publishing Company, 1995.

HARRIS, R.L; ARCHER JR, G.L; WALTKE, B.K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JAY, Nancy. *Sacrifice, Descent and Patriarchs*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 38, pp. 52-70. Cambridge: Brill, 1988.

JOHNSON, P. *A História dos Judeus*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JUNIOR, Robert A. Oden. *Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives* in *Journal of Biblical Literature*, vol 102, no. 2, California: Society of Biblical Literature, Junho de 1983.

KELLEY, P.H. *Hebraico Bíblico*. Trad. Marie A.W. Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

KIRST, Nelson, et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002.

LaSOR, W. S. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LEACH, E.R. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*; trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MAIMONIDES. *The Commandments. Sefer Ha-Mitzvoth*. MAIMONIDES. *Volume One: The Affirmative Commandments*. Trad. Charles B. Chavel. London/Jerusalem/New York: The Soncino Press, 1990.

MAIMONIDES. *The Commandments. Sefer Ha-Mitzvoth. Volume Two: The Negative Commandments*. Trad. Charles B. Chavel. London/Jerusalem/New York: The Soncino Press, 1990.

MALUL, Meir. *More on Pahad Yshaq and the Oath by the Thigh*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 35, pp. 192-200, Cambridge: Brill, 1985.

MALUL, Meir. *Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 37, Cambridge: Brill, 1987.

MILGROM, Jacob. *The Anchor Bible: Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: The Anchor Bible, s.d.

- PAIVA, A. G. *A “Coxa” de Jacob: uma análise das relações de parentesco no Livro de Êxodo*. In: *Primeiros Escritos VI*, Vol. II. São Paulo: Humanitas, 2003.
- PEARLMAN, Myer. *Através da Bíblia: Livro por Livro*. Trad. N. Lawrence Olson. São Paulo: Vida, 2001.
- OLIVEIRA, Leopoldo O. C. *Questão de Identidade: quem é judeu? O que é ser judeu?* in *Vértices*, 2, São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2001.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*; trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973.
- REHFELD, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo: Editora Perspectiva e Edusp, 1988.
- SARNA, N.M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. Nova Iorque: Schocken Books, 1970.
- SCHULTZ, S. J. *A História de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- SOREK, Susan. *Mothers of Israel: Why the Rabbis Adopted the a Matrilineal Principle*. Lampeter: St. David’s College, Universit of Whales, 2002.
- THOMPSON, T.L. *The Historicity of the Patriarcal Narratives: the quest for the historical Abraham*. Harrisburg: Trynit Press International, 2002.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel – do início ao exílio babilônico*. São Paulo: editora Perspectiva e editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- UNESCO. *Vida e Valores do Povo Judeu*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- VV.AA. *Iniciação à Análise Estrutural. Cadernos Bíblicos*. Trad. Carlos C. Vido. São Paulo: Paulinas. 1983.
- WAJNBERG, Daisy. *O Gosto da Glosa: Esaú e Jacó na tradição judaica*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- WALTKE, B.K. *Genesis: a commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- WENHAM, Gordon. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-20*. Gloucester: Word Incorporated, 1994.
- WOLFF, H. W. *Anthropology of the Old Testament*. Mifflintown: Sigler Press Edition, 1996.