

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS  
PROGRAMA DE LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA  
JUDAICAS

**SANTAS E SEDUTORAS**  
**AS HEROÍNAS NA BIBLIA HEBRAICA**  
A mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura Patrística

Eliézer Serra Braga

São Paulo  
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS  
PROGRAMA DE LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA  
JUDAICAS

**SANTAS E SEDUTORAS**  
**AS HEROÍNAS NA BIBLIA HEBRAICA**  
A mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura Patrística

Eliézer Serra Braga

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

Orientadora: Profa. Dra. Ruth Leftel

São Paulo  
2007

A Anna Maria, minha amada esposa, que com graciosidade apoiou-me durante os anos em que trabalhei para realizar este sonho. Considero-a a grande dádiva de Deus para minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Dirijo-me primeiramente a minha orientadora, Dra. Ruth Leftel, cujo apoio excedeu a suas responsabilidades, conduzindo-me com segurança na caminhada rumo à conclusão desta etapa importante de minha vida.

Serei para sempre grato por havê-la conhecido. Sem seu apoio, sabedoria e orientação confiantes, talvez eu não chegasse ao fim deste projeto que superou minha capacidade.

Seu conhecimento e experiência revelados na orientação e nas aulas, somados a confiança por ela depositada em mim, foram imprescindíveis no desafio de pesquisar um tema tão abrangente como a cultura do povo israelita.

Meus profundos agradecimentos aos professores Moacir Aparecido Amâncio e Suzana Chwartz, do departamento de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas da USP. Suas dicas foram sempre muito esclarecedoras. De suas aulas sorvi cada momento como uma revelação e a presente dissertação foi inspirada nelas.

As leituras por eles recomendadas e as observações que fizeram durante o processo de pesquisa foram determinantes para o trabalho.

Na qualificação, o professor Moacir Amâncio juntamente com o professor Pedro Paulo de Abreu Funari, com graça e sabedoria trouxeram importantes colaborações que mudaram o rumo das minhas pesquisas.

E aos amigos Fabrício, Rafael Daroz, Felipe Ruiz, e a professora Helen Bido meus sinceros agradecimentos pelo apoio com livros, dicas, textos, hospedagem, informática e revisões. Sou devedor a vocês!

Agradeço ao povo de Israel por nos haver legado a Bíblia, um manual onde se encontra sabedoria para viver melhor. Conhecer sua cultura tem se tornado uma grande paixão para mim.

Finalmente, reconheço não saber como agradecer a Deus pelo que me fez durante os mais de três anos que dediquei ao mestrado. De uma coisa sei: se estou melhor hoje do que quando comecei esta empreitada, foi somente porque Ele o fez. Consagro ao Criador este conhecimento.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é a análise, por meio de abordagem sócio-literária, da caracterização que a Bíblia Hebraica faz de três mulheres, ou grupos de mulheres, personagens de suas narrativas. Procurar-se-á entender seu comportamento sexual e sua moralidade em contraste com as exigências feitas sobre a mulher em partes desta mesma Bíblia, considerando-se a importância da mulher para as tradições da formação de Israel.

Procurar-se-á também estabelecer algum contraste, ainda que superficialmente, entre o julgamento que faz o narrador bíblico quanto ao comportamento pouco ortodoxo destas mulheres e os pressupostos do judaísmo rabínico e dos primeiros pensadores do cristianismo e sua interpretação quanto a este tipo de comportamento feminino.

Serão elas, as Filhas de Ló e sua relação incestuosa, Tamar, nora de Judá e sua prostituição, e a saga de Noemi e Rute no episódio da sedução de Boaz.

A Bíblia Hebraica é a principal fonte de inspiração para as três religiões mais influentes e de maior capacidade de expansão no mundo desde o século II da E.C. (Era Comum). A formação sócio-cultural de grande parte do oriente e de todo o ocidente encontrou seus fundamentos nelas, as quais são: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo.

Considerando-se a importância do comportamento social feminino para tais religiões, será importante procurar entender o que a Bíblia Hebraica tem a dizer sobre quais devam ser os valores que o fundamentam.

As atitudes sociais são profundamente influenciadas pela maneira como se concebe a divindade. Sendo assim, torna-se extremamente relevante para o ocidente cristão, entender como, especialmente o judaísmo e o cristianismo,

interpretaram os textos bíblicos no que concerne às mulheres presentes nas narrativas bíblicas, para que se possa eliminar as diferenças e injustiças motivadas por interpretações religiosas equivocadas.

Ao levar-se em consideração o notável “androcentrismo” dos autores, revisores e editores bíblicos, que segundo alguns críticos foi uma das marcas que caracterizaram sua religiosidade, determinando a forma como escreveram seus textos, e considerando-se ainda a misoginia na forma como ela se apresenta na arte da interpretação dos textos bíblicos até recentemente, é importante descobrir se a religiosidade cristã ocidental não está equivocadamente apoiada sobre fundamentos preconceituosos disfarçados de conceitos religiosos atribuídos à revelação divina, graças a interpretações até mesmo interessadas das intenções dos autores bíblicos com respeito à mulher.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Mulher – Bíblia – Judaísmo – Sexualidade – Religião

## ABSTRACT

The objective of this study is the analysis, by the socio-literary boarding approach, of the characterization that the Hebrew Bible mentions about three women, or women groups, characters of its narratives. Look foreword to figure out her sexual behavior and her morality in contrast with the requirements made on the woman in other parts of this same Bible, considering the woman importance for the traditions of the Israel's formation.

It will be also looked foreword to find out some contrasts even superficially, between the judgment that makes the Biblical narrator as the apparent unorthodox behavior of these women and the rabbinical judaism arguments and the first thinkers of the Christianity and their interpretation such as, this kind of feminine behavior.

Will they be Lot's daughters and their incestuous relation, Tamar, Juda's daughter-in-law and her prostitution and Noemi and Rute's saga in the episode of the seduction of Boaz.

The Hebrew Bible is the main source of inspiration for the three most influential and growing religions in the world since second-century A. D. Part of the east and all through the west have found its socio-cultural basis in them, which are: the Judaism, the Christianity and the Islamism.

Considering the feminine social behavior importance for such religions, it will be important to figure out what the Hebrew Bible has to say on which must be the values that bases it.

The social attitudes are deeply influenced by the manner in how to conceive the divinity. Therefore, it becomes extremely relevant to the West christianity, to figure out, how especially the judaism and the Christianity

interpreted the Biblical texts with regard to the current women into the Biblical narratives, in order to eliminate the differences and injustices motivated by religious mistaken Interpretations.

Taking in consideration the notable “androcentrism” of the authors, reviewers and Bible editors, which according to some critics was one of the signs of their devotion, determining the way they wrote their texts, and considering still the misogyny that predominated the Biblical texts interpretation art up to now, it’s important to find out if the West Christian devotion is not totally supported on a concealed prejudicial basis of religious concepts attributed to the divine revelation, thanks to the interested interpretations even though to the Biblical authors intentions regarding woman.

## **KEY WORDS**

Woman – Bible – Judaism – Sexuality – Religion



## SUMÁRIO

<b>Observações diversas</b>	11
<b>Introdução</b>	12
<b>Capítulo 1 – A mulher na literatura cristã dos primeiros séculos – Fatos que determinaram a construção de sua imagem</b>	25
1.1 – Como os elementos gregos quanto ao feminino entram para o cristianismo	38
1.2 – A luta pela manutenção do poder nos meios eclesiásticos e a mulher	48
<b>Capítulo 2 – As filhas de Ló: Heroínas ou incestuosas</b>	53
2.1 – As filhas de Ló e os textos legislativos da Bíblia Hebraica	65
<b>Capítulo 3 – Tamar: Heroína ou prostituta cultural</b>	70
3.1 – Mães de heróis na cultura bíblica	75
3.2 – Tamar e a escolha divina	77
3.3 – Justificando Tamar	78
3.4 – Tamar, os deuses da fertilidade e a autoridade feminina	79
3.5 – Sedução e redenção na narrativa de Tamar	81
3.6 – Judá e a legislação religiosa em Israel	83
3.7 – Tamar e o levirato	86
3.8 – Sexualidade feminina e o exemplo de Tamar	88
3.9 – A disputa entre os gêneros na narrativa de Tamar	90
3.10 – As filhas de Ló e Tamar – As semelhanças	91
3.11 – A casa do descalçado	92

3.12 – O homem e o dever de gerar	94
<b>Capítulo 4 – Rute: Heroína ou sedutora</b>	97
4.1 – A modéstia de Rute segundo os midrashistas	104
4.2 – A composição do livro e seus propósitos	104
4.3 – Trama e sedução	108
4.4 – O significado da embriaguez no processo de sedução	110
4.5 – A moralidade sexual e os eufemismos na Bíblia Hebraica	112
4.6 – Rute e a legalidade de seu procedimento	115
4.7 – O elemento estrangeiro na dinastia de Davi	116
<b>Capítulo 5 – A mulher nos textos legislativos, no judaísmo rabínico e no Novo Testamento</b>	118
5.1 – A Mulher e os textos legislativos da Bíblia Hebraica	119
5.2 – O <i>status</i> da mulher nas leis bíblicas	132
5.3 – A prática sexual e os textos legislativos	136
5.4 – A mulher no Talmude e a interpretação rabínica quanto a ela	138
5.5 - A mulher e a interpretação apostólica no Novo Testamento e suas semelhanças ao Talmude	146
<b>Considerações Finais</b>	151
<b>Bibliografia Geral</b>	165
<b>Bibliografia Específica</b>	170

## **OBSERVAÇÕES DIVERSAS**

### **DAS TRANSLITERAÇÕES**

As transliterações de palavras do hebraico são copiadas conforme apresentadas na bibliografia consultada. Quando não, seguem a forma apresentada na concordância de Strong, por STRONG, James, “Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong”, in Bíblia On Line 3.0, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

### **DAS ABREVIATURAS**

As abreviaturas utilizadas nesta dissertação serão precedidas de seu significado por extenso quando da primeira apresentação.

### **DAS CITAÇÕES**

As narrativas bíblicas apresentadas nesta dissertação e citações de textos bíblicos de minha escolha foram copiadas da Bíblia na Tradução de João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada (RA) da Bíblia On Line 3.0, da Sociedade Bíblica do Brasil.

Demais citações bíblicas pelos autores consultados, foram copiadas conforme apresentadas em suas respectivas obras se em português. Em se tratando de citações bíblicas de obras em idioma estrangeiro, foram traduzidas com base na tradução de João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada (RA).

As citações do Talmude foram copiadas da bibliografia consultada conforme tradução do autor da obra nos casos de obras em português. Citações do Talmude extraídas de obras em idioma estrangeiro foram por mim traduzidas diretamente do idioma apresentado na obra.

## INTRODUÇÃO

A importância do tema desta dissertação reside na proposta de Robert Alter, em sua obra “Guia Literário da Bíblia<sup>1</sup>”, onde se lê:

*“... a melhor razão para o estudo sério da Bíblia, para aprender como lê-la bem, está escrita ao longo da História da cultura ocidental: que se veja o que ocorre quando as pessoas a lêem equivocadamente, a lêem mal ou a lêem com falsas suposições”.*

Muito discutida tanto em ambientes religiosos como nos meios acadêmicos, porém pouco compreendida quanto às suas propostas originais, a Bíblia tem servido para fundamentar várias suposições, e justificar as mais diversas injustiças, atribuindo à ‘vontade divina’ atos humanos os mais equivocados e preconceituosos.

Mesmo no século XXI, com toda a evolução cultural que experimentou-se, os efeitos da leitura e interpretação<sup>2</sup> incorretas ou interessadas da narrativa bíblica podem ser notados pelas distorções encontradas nas atitudes sociais.

No ocidente, cristão, o machismo<sup>3</sup> talvez seja a atitude social mais comum derivada da leitura equivocada da Bíblia. Sua influência sobre a interpretação que se faz da mulher caracterizada nas narrativas bíblicas, tem fundamentado preconceitos e doutrinas cujos resultados são tragicômicos.

---

<sup>1</sup> ALTER, R., e KERMODE, F., “Guia Literário da Bíblia”, 1997: 13.

<sup>2</sup> Compreendo ser impossível confirmar que a interpretação de tais textos possa estar de acordo com a intenção proposta pelos autores e mesmo pelos revisores e editores da Bíblia. Mesmo entre os autores originais das tradições e narrativas bíblicas e a motivação dos editores da Bíblia Hebraica ao aproveitarem tais tradições, as intenções podem ter sido diferentes.

<sup>3</sup> O machismo é um fenômeno universal, atemporal e supracultural, que se manifestou e ainda se manifesta de maneiras diferentes em cada grupo social ao longo da História da humanidade. Seria impossível abordar este tema de maneira satisfatória nesta dissertação. Apenas reconhecendo sua marcante presença nas sociedades influenciadas pelo monoteísmo bíblico, especialmente entre os cristãos, buscar-se-á a interpretação do que a narrativa bíblica permite entender quanto à condição da mulher para os interesses dos editores bíblicos, e comparar as características desta mulher com as que se encontra em algumas das várias posturas repressoras ao comportamento feminino propostas durante o cristianismo no período patrístico. Para uma crítica sobre questões de misoginia e androcentrismo na Bíblia, e nas sociedades cristãs, ver BOYARIN, D., “Israel Carnal”, 1994: 14, nota 10, e pág. 106.

O depoimento de Bráulia Ribeiro<sup>4</sup>, uma missionária religiosa brasileira, ilustra a que se refere a abordagem desta dissertação:

*“Lembro-me do momento na infância em que descobri que mulheres de alguma forma valiam menos do que homens. Um dia minha mãe se referiu ao meu irmão mais novo como seu primogênito. Reagi: ‘Eu sou a primeira filha, mamãe...’ E ela como boa mineira cristã, conformada: ‘Não, minha filha, mulher não conta...’.*

*Aquele ‘mulher não conta’ ecoou nos meus ouvidos de criança por muito tempo. ...minha consciência de gênero era difusa..., Mas mesmo assim o pseudo-machismo bíblico tinha eco em mim.*

*Casei-me e me apaguei...*

*...Não consegui combinar a mulher com valor intrínseco com esposa e mãe. Deixei-me sufocar pela cultura teológica que me extraia a importância e a autonomia.*

*Muitos homens... repousam sua masculinidade numa falsa noção de superioridade de gênero que crêem ser bíblica... Essa noção nos aprisiona aos gêneros em vez de nos libertar na identidade pessoal.*

*O homem-macho é auto-suficiente. A mulher é ser inferior, incapaz. Ele é senhor em si mesmo, mas ela precisa dele e, sem um representante masculino qualquer (mesmo solteira terá de ter algum macho líder), nem autorizada espiritualmente está...*

*Muitos homens..., inventam biblicismos para justificar adultérios...*

*Enquanto isso, muitas mulheres... se policiam para parar antes, saber menos, demonstrar mais medo, ser mais frágeis... Se não fizerem isso, podem terminar como as mulheres da música de Chico Buarque de Hollanda: ‘Sem carinho, sem coberta, no tapete atrás da porta’ ”.*

Trata-se do sentimento de uma típica religiosa da cultura atual, que sendo mulher, tornou-se machista<sup>5</sup> em algum momento de sua existência, e como muitas mulheres, foi condicionada a pensar que assim estará agindo de acordo com a ‘vontade divina’.

Pretende-se demonstrar que esta misoginia<sup>6</sup>, na forma como ela se apresenta no cristianismo, e que faz pensar que as mulheres sejam inferiores física, moral, intelectual, e até espiritualmente, em relação aos homens, é resultante de interpretações equivocadas, e até interessadas, de quais sejam os pressupostos bíblicos sobre o papel social e o valor da mulher.

<sup>4</sup> Entrevista publicada na revista “Ultimato”, edição de Janeiro-Fevereiro de 2007: 58.

<sup>5</sup> Por mulher machista refere-se ao fato de que há mulheres que foram condicionadas por várias circunstâncias, a aceitarem um tratamento que pressupõe sua inferioridade em relação aos homens, baseado em critérios sexistas, como se verá mais adiante, crendo que isso é correto do ponto de vista religioso ou cultural.

<sup>6</sup> BOYARIN comenta: “Se dizemos que uma cultura é misógina ou não, o que isto significa, ou melhor, a quem estamos nos referindo? Aos homens, às mulheres, às elites, ...? O que significa dizer que uma determinada cultura é misógina? Estaríamos ignorando a existência das mulheres como parte dessa cultura, ou simplesmente afirmando que elas seriam vítimas de uma falsa consciência, tendo também internalizado a misoginia?” BOYARIN, D., op. cit., pág. 14, nota 4.

Como se poderá notar é bem no início do desenvolvimento da teologia cristã que se encontram os dogmas fundamentais para a Igreja, que deram origem a teorias negativas quanto ao feminino, e que segundo se pensa popularmente entre os cristãos, seriam dogmas que estariam fundamentados em pressupostos bíblicos.

Verificar-se-á que a conclusão a que se chegou já nos primeiros séculos da fé cristã quanto à mulher que desejasse ser considerada santa ou adequada aos valores morais desta religião, é que seu papel social estaria reduzido a três instâncias: vida religiosa virginal, viuvez recatada, ou se viesse a se casar após a viuvez estaria marcada pela fama de não ter podido se conter diante das tentações da vida mundana.

A sexualidade feminina foi transformada em algo complexo, e se concluiu que a mulher era a responsável pela entrada do mal na humanidade, tendo sido dotada de interesse e capacidade para destruir a imagem divina no homem.

Opondo-se a isto, nas novelas e sagas presentes na Bíblia, que contam as Histórias das primeiras famílias do povo bíblico e suas relações sociais, encontra-se uma mulher muito diferente da que é caracterizada como santa nos primeiros pressupostos cristãos. Nestas narrativas ver-se-á que na verdade é a mulher que salva o futuro de seu homem, usando para isto justamente seu charme sexual que é combatido freneticamente pelo cristianismo patrístico.

Em especial, nas narrativas genealógicas<sup>7</sup> de uma das principais famílias judaicas do período bíblico, a família da dinastia do rei Davi, encontra-se exemplos muito sugestivos quanto ao comportamento da mulher heroína destacado pelo editor bíblico.

Com a morte de Saul, o primeiro rei de Israel após o estabelecimento da monarquia conforme é relatado no profeta Samuel, evidencia-se no desenvolvimento da narrativa bíblica a chegada do período mais importante para a História do estabelecimento da nação.

A eleição de Davi pelo profeta Samuel, como novo rei de Israel, marca o início da carreira daquele que viria a ser uma das grandes figuras da nação, um modelo profético, inspirador de personagens importantes para a História e cultura de Israel, segundo a Bíblia Hebraica.

---

<sup>7</sup> As listas genealógicas que se encontram na Bíblia têm a importância de conferir valor moral ou autoridade aos heróis bíblicos a fim de que sejam aceitos e politicamente viáveis.

Filho caçula de Jessé, Davi, um belemita, estaria sendo escolhido por Jeová, para substituir ao rei Saul, rejeitado pela divindade nacional, segundo a narrativa bíblica.

Davi é descendente de Obede, descendente de Rute e Boaz, conforme relatado em Rute (Rt) 4:18-22:

*“São estas, pois, as gerações de Perez: Perez gerou a Esrom, Esrom gerou a Rão, Rão gerou a Aminadabe, Aminadabe gerou a Naassom, Naassom gerou a Salmom, Salmom gerou a Boaz, Boaz gerou a Obede, Obede gerou a Jessé, e Jessé gerou a Davi”<sup>8</sup>.*

Até esse momento não haveria nada de surpreendente na genealogia apresentada acima, em que de acordo com o melhor da tradição bíblica e de outros escritos da época e região, somente os nomes dos progenitores masculinos são apresentados.

Não haveria nada de surpreendente nem mesmo em toda a narrativa da ancestralidade do Rei Davi, não fossem as informações sobre a trama engendrada por uma mulher, que levou à concepção de Perez, o primeiro nome a ser mencionado na lista do capítulo 4 do livro bíblico de Rute.

Filho de Tamar, ‘mulher estrangeira, viúva’<sup>9</sup> de um israelita de nome Er, Perez é fruto da trama pouco ortodoxa (segundo algumas críticas que serão vistas no capítulo 1 desta dissertação), para os padrões bíblicos dos relatos de nascimentos de heróis, registrada no capítulo 38 de Gênesis (Ge).

---

<sup>8</sup> As citações bíblicas, em itálico, são retiradas da tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil, edição de 1959, da Sociedade Bíblica do Brasil, as exceções de textos copiados da literatura consultada, que seguirão a forma lá apresentada.

<sup>9</sup> A julgar pelos escritos de Esdras, Neemias e outros, encontra-se na Bíblia Hebraica certa resistência à expressão feminina, especialmente em se tratando de mulheres estrangeiras. As personagens escolhidas para comporem os modelos desta dissertação são mulheres, consideradas estrangeiras de uma perspectiva futura, a exceção das filhas de Ló, que podem ser meio semitas por Ló e meio sodomitas por parte de mãe, como se verá no capítulo dedicado a elas. Tamar e Rute também são viúvas, outra classe de mulheres marginalizadas nos sistemas tribais antigos. As filhas de Ló podem ser consideradas viúvas se entender-se que os homens com quem estavam comprometidas para o casamento também foram destruídos em Sodoma e que talvez não houvesse restado homem algum com quem estariam qualificadas a se casarem. Entenda-se qualificadas considerando-se não só a hipótese de que de sua perspectiva, todos os homens deviam ter sido destruídos na catástrofe, mas também a de que todos os homens destruídos represente somente o universo de homens com quem elas poderiam casar legalmente dentro de um regime tribal em que as opções de casamentos inter-tribais podiam ser restritas.

Nesta narrativa é revelado que a personagem Tamar finge ser prostituta para atrair a si Judá, seu sogro, com a intenção de gerar um filho a partir dele, mesmo incorrendo no risco de ser condenada por adultério (Gn 38: 24).

Judá não desejava cumprir para com sua nora Tamar, a obrigação do levirato<sup>10</sup>, concedendo a ela seu terceiro filho, irmão de Er, para gerar-lhe descendência após o falecimento de Er, seu primeiro marido, e de Onan, irmão de Er e segundo marido de Tamar também pela obrigação do levirato.

A partir de Perez chega-se a Boaz, outro ancestral de Davi, segundo o relato bíblico. Pelo que se lê no livro de Rute, Boaz foi levado ao casamento graças a um esquema de sedução, por meio do qual certa jovem, estrangeira, viúva, consegue casar-se com um nobre israelita por articulação de Noemi, sua sogra (de Rute), uma israelita, parenta de Boaz pelo casamento com Elimeleque, provável tio de Boaz.

Rute é apresentada como viúva de um dos filhos de Elimeleque e Noemi, que fugiram de sua terra, Belém, para Moabe em tempos de crise. Ali encontraram esposas para seus filhos e ali morreram todos os homens da família, ficando somente Noemi e suas noras ainda sem filhos. Assim, Rute é introduzida na narrativa como uma moabita.<sup>11</sup>

A História da gênese dos moabitas está registrada no relato do capítulo 19 de Gênesis, versículos de 30 a 38, transcritos a seguir:

<sup>10</sup> A versão bíblica da lei do levirato encontra-se descrita em Dt. 25:5-11. “Quando um homem morre sem deixar filhos, seu irmão deve casar-se com a cunhada viúva: o fruto desta união, denominada *Yibum*, é considerado um filho espiritual do falecido. Se o irmão se recusar a casar-se com a viúva, deve divorciar-se dela por meio de uma cerimônia denominada *Chalitsá*. Esses procedimentos já eram realizados mesmo antes da entrega da Torá, porém nesse tempo outros parentes poderiam habilitar-se ao levirato além dos irmãos, o que acontece com Judá e Tamar”. TORA – A LEI DE MOISÉS – Ed. Sefer, pág. 110.

Segundo CHOURAQUI, A., o levirato deriva do verbo *iabem*, originalmente “fazer dar à luz”. “O levirato é uma instituição comum a muitos povos antigos, explicável pelo estado de dependência da mulher. Aquela que tivesse entrado em uma família como esposa e enviuvasse, não poderia sair livremente ou ser cedida a outros. Era lógico que ela estivesse aos serviços conjugais de um homem da família. Em Israel, esse dever era cumprido por um irmão do defunto (Deuteronômio (Dt) 25:5), ou se necessário, por um parente mais afastado (Rute/Boaz). Estas leis eram praticadas por judeus orientais ainda no início do nosso século. Entre os hititas e provavelmente, entre os Assírios e os canaanitas o pai do morto podia substituir seu filho... Pensa-se que Tamar, uma canaanita, vai aplicar o costume de seu povo”. CHOURAQUI, A., “A Bíblia, No Princípio”, pág. 404, comentário sobre o versículo 8 de Gn. 38. Ver também SPEISER, E. A., *The Anchor Bible, GENESIS*, pág. 297, nota 8. Sobre o costume entre os hititas, ver *The Context of Scripture*, William W. Hallo (org.), vol. 2, pág. 118, *Hittite Laws* (2.19) § 193.

<sup>11</sup> Os moabitas, que tinham parentesco com Israel por meio de Ló, ocuparam partes do centro da Transjordânia em várias ocasiões. Houve períodos de relacionamento amistoso, com considerável intercâmbio cultural e econômico e a estada de Elimeleque na região pode ter ocorrido em um desses períodos. “Bíblia de Estudo de Genebra”, pág. 305.



*“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. E assim as duas filhas de Ló conceberam do próprio pai. A primogênita deu à luz um filho e lhe chamou Moabe: é pai dos moabitas, até ao dia de hoje”.*

Nessa narrativa fica claro que os moabitas, dos quais descende Rute, são fruto da relação incestuosa entre Ló e sua filha primogênita cujo nome não é citado.

Duas questões se tornam relevantes diante destas narrativas bíblicas: Por que Histórias de mulheres capazes de tanta sensualidade foram preservadas na Bíblia Hebraica<sup>12</sup>? E, por que, mesmo sendo mulheres as principais protagonistas destes relatos, e mesmo deixando transparecer que elas foram melhores que seus homens, o editor bíblico resolveu aproveitar suas tradições<sup>13</sup>?

Não se pode afirmar que os editores bíblicos se apropriaram destas tradições com as mesmas intenções que motivaram seus autores originais a criá-las. Não se sabe se sua intenção incluía exaltar os atributos femininos em detrimento aos homens, justificando o comportamento destas mulheres, ou dar uma resposta ao androcentrismo, comum na antiguidade, e marcadamente presente nas tradições registradas na Bíblia.

Considerando-se o androcentrismo e o moralismo dos editores bíblicos, torna-se quase impossível de se pensar que estes textos tenham sido preservados com o objetivo de defender as mulheres ou o tipo de comportamento inspirado por essas protagonistas.

Não se pode evitar notar, no entanto, que estas narrativas refletem um comportamento feminino diferente do que se espera segundo os conceitos religiosos quanto ao comportamento feminino adequado para os padrões cristãos.

Supõe-se que o primeiro objetivo do editor bíblico ao aproveitar as tradições das filhas de Ló, Tamar e Rute, seja o registro das origens dos elementos que compõem a tribo de Judá<sup>14</sup>, e dos ancestrais da dinastia davídica, fornecendo

<sup>12</sup> Utiliza-se o termo Bíblia Hebraica para se referir ao Antigo Testamento, nas versões utilizadas no meio protestante, e que contém a mesma quantidade de livros do cânon judaico.

<sup>13</sup> Athalya Brenner afirma que o que permite aos autores das narrativas bíblicas em questão passar por cima da moralidade convencional e registrar suas histórias sem censurar estas mulheres está mais na motivação conferida à estas protagonistas femininas do que nas características de caráter, ação ou conduta a elas atribuídas. BRENNER, A., “A Mulher Israelita, Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica”, 2001: 158.

<sup>14</sup> EMERTON, J. A., *Judah and Tamar*, in *Vetus Testamentum*, vol. XXIX, nº 4, out/1979: 404-406.

explicações quanto ao ingresso de clãs estrangeiros à principal tribo israelita, segundo a Bíblia.

Esta análise pretende, porém, olhar para os motivos secundários encontrados em suas narrativas. Questões como as tramas de sedução engendradas por mulheres, e seus resultados positivos, os diálogos carregados de eufemismos insinuantes, o domínio da situação que apresentam estas mulheres na condução de ações estratégicas para garantir seus direitos, e sua reconhecida superioridade em relação aos seus homens, serão os assuntos principais que se abordará nas narrativas a serem analisadas nesta dissertação.

Procurar-se-á entender como o texto da Bíblia Hebraica lida com as aparentes contradições entre a sensualidade dessas mulheres que são interpretadas negativamente pelo cristianismo, e o reconhecimento de que elas foram mais eficientes que seus homens para os interesses de Israel, mesmo tendo desafiado leis religiosas mais importantes que a própria vida.

Como se poderá notar, as narrativas da linhagem do Rei Davi e seus ancestrais, e de sua chegada ao trono, bem como de seus descendentes, conforme registradas na Bíblia Hebraica são marcadas por estranhos atos de incesto, sedução, adultério e prostituição. Estes atos são frutos da iniciativa de mulheres, que como tais, escassamente têm sua atuação valorizada nos relatos bíblicos uma vez que seus autores tendem a fazer diminuir a importância feminina no contexto político, social, e religioso<sup>15</sup>, relegando a elas importância somente na esfera doméstica.

Tem-se então, nas narrativas que apresentam as Histórias dos ancestrais de Davi, o destaque de três grupos de personagens femininos: as duas filhas de Ló, Tamar, e a dupla Rute-Noemi, o primeiro e o último apresentado em pares que atuam em conjunto e o intermediário, Tamar, que parece atuar só<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> É a conclusão a que chega Alice O. Bellis no final de seu livro. Nele a autora indica vários exemplos da atuação feminina na Bíblia e demonstra como seus autores tratam de dar menor importância ao papel feminino nas conclusões de suas narrativas e até mesmo atribuem a homens o que parece ter sido fruto da ação feminina, a exemplo do Cântico de Miriam, que passa a ser atribuído a Moisés. BELLIS, A., O., *Helpmates, Harlots, Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, 1994: 229. Ver também FUCHS, Esther, *Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene*, in BACH, A., (Ed.), *Women in the Hebrew Bible*, 1999: 45-50.

<sup>16</sup> Athalya Brenner afirma que Rute e Noemi e as filhas de Ló agem em pares e Tamar atua só. Apesar de a narrativa não mostrar uma parceria de Tamar diretamente implicada na execução de seu plano, o fato de ela ter sido enviada para a casa de seu pai, onde deveria aguardar até que Sela completasse idade para exercer seu papel no levirato, revela outra condição. O texto indica alguns precedentes importantes para que se justifique a iniciativa de Tamar: Judá está viúvo e consolado do luto. Tamar observa atentamente (com alguma ajuda?) os movimentos de Judá, e nota que Sela já é homem e não

Assim, a ascendência do Rei Davi é fruto de tramas de sedução engendradas por mulheres ousadas e meticulosas, que envolvem tudo o que é condenado pelos textos legislativos da Bíblia Hebraica e pelo cristianismo, como segue:

**Filha de Ló:** Ló (pai) + Filha Primogênita (filha) = (incesto) => moabita Rute;

**Tamar:** Judá (sogro) + Tamar (nora) = (prostituição e incesto) => Boaz;

**Rute:** Boaz (israelita) + Rute (moabita) = (fornicação) => Davi.

Não é possível determinar se esses relatos são registros históricos no sentido moderno da palavra. Porém, entende-se que eles contêm motivos etiológicos, dando vida, ainda que de forma poética, aos ancestrais epônimos dos clãs de Judá. Essas narrativas contêm claras afinidades com outros relatos etiológicos bíblicos, e extrabíblicos, em seu estilo literário.

Isso não quer dizer que o registro de fatos etiológicos fosse o único interesse do editor. Problemas políticos como os casamentos entre filhos das tribos de Israel com mulheres estrangeiras também parecem estar na sua mira, especialmente em se tratando de canaanitas.

Dillmann e Noth<sup>17</sup> sugerem a hipótese de que tais narrativas servem para explicar ou justificar a inclusão de outros clãs ou tribos aos de Israel, e até mesmo para justificar o desaparecimento de alguns clãs relacionados à Judá como seria o caso de Er e Onan.

Segundo os mesmos pesquisadores, essas narrativas também estão conectadas pela sugestão de que elas servem como registro da genealogia da dinastia davídica até chegar a Abraão, o primeiro epônimo israelita eleito por Deus, segundo a Bíblia Hebraica.

---

lhe foi entregue. Ela é avisada, por sujeito indeterminado, de que Judá estava a caminho de Timna para tosquiá suas ovelhas, o que indica que ela obteve algum apoio, provavelmente de alguém de sua família, para planejar a trama. Esta forma de apresentação do texto também indica que havia certa tolerância quanto ao fato de que o sogro poderia cumprir o papel de levirato na cultura canaanita da família de Tamar como se verá adiante. Nota-se que a trama de Tamar não foi acidental e isenta de planejamento meticuloso que envolvesse a atuação de outras pessoas, com informações suficientes para que o resultado fosse garantido. Para Brenner, esta parceria entre as mulheres tem a função literária do complemento de personalidade, que ela chama de opostos complementares. BRENNER, A., op. cit., págs. 133, 137, 140 e 156.

<sup>17</sup> DILLMANN, A., *Die Genesis*, Leipzig, 1875: 411, e NOTH, M., *Überlieferungsschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948: 163, in EMERTON, op. cit., pág. 405.

O enredo comum encontrado nelas é o fato de que uma mulher não israelita age para assegurar que o “*goel*”<sup>18</sup> garanta seus direitos e assim gera um filho que será ancestral de Davi e, portanto, herói para a História israelita.

Vários aspectos unem essas mulheres a um grupo feminino de características importantes para a História desta nação. Porém, o fato de que mesmo sendo mulheres, estrangeiras e viúvas, que ousaram tomar iniciativas “subversivas” e mesmo assim foram recompensadas com o resultado de se tornarem mães de futuros heróis da História israelita, marca profundamente suas narrativas entre as das heroínas bíblicas.

Os principais elementos de ligação entre as três narrativas são: o desamparo promovido pelo homem<sup>19</sup>, refletido numa atitude de negligência masculina em relação ao seu dever do protetor (*goel*), a sedução como arma usada pela mulher para alcançar seus objetivos<sup>20</sup>, combinando momento festivo e alegria causada pelo vinho, e o fato de lidarem com a ancestralidade de Davi.

Um enredo comum às Histórias de mulheres que geraram heróis para a nação de Israel é o tema da luta contra a esterilidade expressa no hebraico com a palavra *aqarah*.

Na busca por gerar filhos, as “matriarcas” de Israel tiveram que lutar contra a esterilidade física. O que diferencia as protagonistas desta dissertação de outras matriarcas da Bíblia é o fato de não estarem em luta pela fertilidade ou rivalizando com concubinas, segundas esposas ou servas como Sara e Agar, Raquel e Lia, ou Zilpa e Bila.

No contexto das narrativas da filha primogênita de Ló, como no de Tamar e Rute não é apresentado o termo *aqarah* (esterilidade), objetivamente, porque a responsabilidade pela ausência de filhos é atribuída aos homens, nunca por serem estéreis, mas por sua relutância, negligência, ou por haverem falecido deixando suas esposas viúvas e sem filhos.

Encontrou-se uma das possibilidades de *aqarah* entre estas mulheres somente no sentido de desprovemento.

---

<sup>18</sup> O termo *goel* refere-se à figura do “resgatador” que é um papel exercido pelo homem chefe da família, clã ou tribo com o objetivo de administrar os interesses do grupo. Veremos mais sobre esta figura no desenvolvimento desta dissertação.

<sup>19</sup> BRENNER, op. cit., págs. 155-156.

<sup>20</sup> Alter afirma que sedução por parte da mulher, e desamparo por parte do redentor é o enredo temático que une as narrativas das filhas de Ló, Tamar e Rute. ALTER, R., op. cit., pág. 33.

Pode-se identificar este grupo de mulheres com as que são relacionadas com Lia, que sendo fértil era desprezada por seu marido Jacó, que amava mais a Raquel, estéril e formosa, que a Lia. No livro “Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica”, a autora Suzana Chwartz<sup>21</sup> tece uma análise dessa categoria de mulher, vítima da esterilidade estrutural, como tendo Deus a seu favor.

A noção de mulher heroína encontrada na Bíblia então parece indicar que ela é caracterizada pela luta a qualquer preço por gerar filhos que se tornem importantes figuras para a nação de Israel, e esta busca vale qualquer esforço, inclusive o uso da sensualidade, artimanhas e sedução, para atingir seu objetivo.

Antes de se passar ao estudo da caracterização que a Bíblia Hebraica faz destas personagens, no entanto, será esclarecedor para os interesses desta dissertação, buscar uma compreensão ainda que superficial, de como a visão de mundo do cristianismo e sua atitude social para com a figura feminina julgaria o comportamento destas heroínas bíblicas que são classificadas negativamente por esta religião como se verá no primeiro capítulo.

Para a maioria das pessoas criadas no ocidente, onde se sabe ser o cristianismo um dos elementos de maior influência sobre sua formação moral e social, narrativas como as que se analisam nesta dissertação jamais estariam se referindo à “santas mulheres de Deus”, segundo o linguajar cristão para referir-se às heroínas bíblicas ou de sua religião.

O conceito popular entre os cristãos quanto à Bíblia, é o de que se trata de um livro que contém somente verdades reveladas, e que está cheia de belas Histórias, poesias de cunho religioso, algumas fantásticas, quase todas coerentes e que separam “o joio do trigo”, sem jamais apresentar nem uma aparente contradição.

A escolha entre aqueles personagens que são considerados “santos” e os que são referidos como “pecadores” se baseia em critérios pré-concebidos sobre o que seja moral ou imoral, segundo a interpretação que esta religião dá à Bíblia.

Esses padrões chegaram até à modernidade graças à influência da igreja cristã latina e de pregadores moralistas de diversas confissões religiosas, nos

---

<sup>21</sup> CHWARTS, S., “Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica”, 2004: 123.

Jack M. Sasson lembra o termo *‘almanah*, aplicado a Noemi, para demonstrar seu estado de total desamparo. O termo em hebraico bíblico, segundo Sasson, é usado apenas quando a mulher é privada de marido, filhos e sogro. In ALTER, R., op cit., pág. 343.

últimos mil e novecentos anos da História do ocidente, impulsionados por vários interesses.

Apesar das atitudes misóginas, na forma como se manifestam no judaísmo, e que também marcaram o cristianismo, especialmente o Paulino<sup>22</sup>, surge um novo elemento entre os cristãos, que retrata uma mulher muito diferente da que encontramos nas narrativas bíblicas.

Como conseqüência, tem-se que por séculos de História cristã a mulher tem sido retratada como sendo inferior ao homem nos aspectos intelectual, espiritual, sexual, religioso, moral e social. Ela é taxada pelos cristãos como tendo sido responsável pela entrada do pecado na História da Humanidade, e como tendo sido dotada de uma única grande capacidade: a de destruir a imagem divina presente na criação do primeiro “homem”, se assim o desejar.

Sendo assim, no primeiro capítulo desta dissertação procura-se entender, ainda que superficialmente<sup>23</sup>, os fundamentos do pensamento teológico cristão que lançaram as bases para que se chegasse a interpretar a mulher como inferior ao homem, da perspectiva cristã.

Avaliando algumas das teorias dos primeiros pensadores da teologia cristã, do período conhecido como Patrístico, descobrem-se as razões pelas quais teorias desenvolvidas a mais de vinte séculos ainda fazem parte do cotidiano, mesmo que não se tenha consciência delas.

Nos capítulos dois, três e quatro, proceder-se-á às análises daquilo que é designado nesta dissertação como objetivos secundários<sup>24</sup> presentes nas sagas das

---

<sup>22</sup> A misoginia de Paulo se deve ao fato de ser ele Judeu? Dever-se-ia ao fato de haver sido influenciado pela ascese grega em que a mulher torna-se uma cilada para o homem? Seria mais natural pensar na misoginia paulina como fruto da visão judaica em que a mulher era considerada como mais frágil que o homem e digna de redobrados cuidados para seu bem estar. É o que se tentará demonstrar no desenvolvimento desta dissertação.

<sup>23</sup> Não se deseja, neste trabalho, entrar em considerações detalhadas sobre como os primeiros pensadores do cristianismo chegaram às suas conclusões sobre a questão feminina, bem como não se pretende pesquisar de maneira exaustiva, as propostas destes pensadores. Apresentar-se-á somente uma breve referência ao problema, para melhor situar a que se refere a crítica presente nesta dissertação, e imediatamente se passará a o que se pode encontrar nas narrativas da Bíblia Hebraica quanto à caracterização da mulher que se utiliza da sensualidade para solucionar seus problemas. Pretende-se pesquisar com maiores detalhes a caracterização da mulher nos textos judaico-helenistas e cristãos, em trabalhos futuros.

<sup>24</sup> Notar-se-á nesta dissertação que se pode afirmar com alguma certeza que os objetivos pelos quais os editores bíblicos aproveitaram estas tradições são etiológicos, e estão voltados para o estabelecimento da monarquia em Israel, o que seria seu principal objetivo. No entanto, para efeitos de esclarecimento, o foco aqui presente se concentrará em entender o comportamento sensual das personagens em referência, as tramas por elas engendradas e sua superioridade moral em relação aos

Filhas de Ló, Tamar e Rute respectivamente. Busca-se entender o que seus textos refletem sobre estas mulheres, procurando à medida da possibilidade, estar livre de pré-concepções religiosas.

No capítulo cinco buscar-se-á entender como os legisladores bíblicos julgariam o comportamento feminino demonstrado nestas tradições, e de maneira também breve, como o Novo Testamento, Paulo e os rabinos talmudistas os interpretariam.

O problema social resultante do domínio exercido pelo homem sobre o gênero oposto no ocidente e no oriente islâmico é de extrema relevância para a vida da mulher nestas sociedades uma vez que os argumentos que o reforçam estabelecem-se sobre fundamentalismos religiosos.

A percepção e comportamento sociais são profundamente afetados pela forma como se entende a divindade.

Esta teoria foi apontada num artigo anônimo apresentado na conferência “*Human Liberation in a Feminine Perspective*”, na África do Sul, por Letty Russel, intitulado “*Towards a Theology of Sexual Politics*”, onde se lê o seguinte:

*“Essa cadeia de autoridade, a partir de Deus, é referida por DELE’ (pronome pessoal possessivo na terceira pessoa do singular masculino). ‘Como símbolo de divindade, sua masculinidade profundamente afeta ambos, nosso pensamento teológico e nossa prática eclesial, e, portanto, nossas atitudes sociais. No pensamento teológico o silogismo inconsciente parece dizer: Deus é macho; Ele tem o direito de ditar e exigir obediência; e os homens compartilham esse direito com Deus” (Letty Russel).<sup>25</sup>*

Daniel Boyarin,<sup>26</sup> em sua obra sobre o valor da sexualidade para os rabinos talmudistas, reforça a importância do que se propõe nesta dissertação:

*“Não podemos modificar o passado. Podemos apenas transformar o presente e o futuro, e parte deste processo se dá por meio de uma mudança na maneira como entendemos aquilo que veio antes de nós. Uma percepção monolítica e negativa do passado, que o transforma num objeto de ódio, parece dificultar qualquer tipo de mudança, (a não ser, é*

---

homens, seus interlocutores, o que se constitui numa aparente contradição. Esses motivos são considerados secundários nas tais narrativas, mas receberão atenção especial nesta dissertação.

<sup>25</sup> Artigo mencionado no capítulo desenvolvido por Joan Arnold Romero, in RUETER, R. R., (Ed.), *Religion and Sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, 1974: 339, nota 1.

<sup>26</sup> BOYARIN, D., op. cit., pág. 237.

*claro, que ele seja encarado apenas como um fardo a ser abandonado como fazem muitas pessoas). O fato de se ver nele apenas a misoginia reproduz esta misoginia; ver apenas a falta de poder, de autonomia e de criatividade das mulheres cristaliza a sua passividade e a sua condição de vítimas. Por outro lado, o resgate de forças do passado que se opunham ao androcentrismo dominante pode nos ajudar a traçar nossos passados em direção a uma meta de transformação”.*

Certamente este trabalho estará incompleto por não estender a análise da caracterização da mulher aos textos proféticos e poéticos da Bíblia Hebraica.

Também é incompleta a argumentação de que toda a culpa pela imagem depreciativa que se faz da mulher no cristianismo é responsabilidade única dos escritores do Novo Testamento ou dos pensadores da teologia cristã do período patrístico, sem analisar as intrigas surgidas nas disputas pelo poder eclesiástico durante o estabelecimento da igreja imperial latina, do que se tratará apenas superficialmente.

Faltaria ainda a análise das características das mulheres apresentadas nos textos considerados apócrifos, que apesar de não fazerem parte do cânon judaico, e protestante, têm muito a nos dizer sobre o que pensavam seus autores quanto ao feminino.

Compreender de maneira completa a caracterização que a Bíblia faz da mulher e procurar tirar dali uma figura revolucionária quanto à atitude social para com o feminino parece uma tarefa para mim ainda inacessível.

Ademais, o somente aproximar-se disto estaria muito acima das condições a que se propõe esta dissertação de mestrado.

Valerá a pena, no entanto, aprofundar os estudos quanto a esta temática, com o objetivo de trazer para nossa realidade social uma melhor compreensão quanto ao valor da criatura a que talvez se possa chamar de metade feminina da divindade, presente no primeiro ser humano feito segundo a imagem e semelhança de Deus.



# 1 A MULHER NA LITERATURA CRISTÃ DOS PRIMEIROS SÉCULOS

## Fatos que determinaram a construção de sua imagem

Antes de passar às considerações sobre como a Bíblia Hebraica caracteriza as filhas de Ló, Tamar e Rute, personagens bíblicas escolhidas como modelos para esta dissertação, seria apropriado fazer algumas observações sobre como se chegou à construção da imagem da mulher considerada adequada aos padrões morais do cristianismo, uma religião conhecida como inspirada nos fundamentos encontrados na Bíblia Hebraica.

Inúmeros comentários bíblicos importantes para o meio cristão da atualidade são exemplos dos reflexos de teorias antigas, segundo as quais a mulher é suspeita de colocar em risco a carreira espiritual do homem.

Considerando-se somente as narrativas sobre as Filhas de Ló e Tamar, encontram-se os seguintes exemplos de comentários teológicos sobre a interpretação do comportamento de mulheres personagens da Bíblia:

Da Bíblia “Vida Nova”<sup>27</sup>, sobre Gn. 38: 29:

*“Perez..., tornou-se um dos ancestrais de... É efetivamente notável que Deus tivesse permitido, mediante sua graça, que ‘elementos tão lamentavelmente infelizes e pecadores’ viessem a ser contados na genealogia sagrada, que compreende de Abraão até... Nenhum homem o admitiria, caso isto estivesse na dependência humana ou se a Bíblia fosse criação fictícia”.*

“... tão lamentavelmente infelizes e pecadores...” refere-se ao fato de Perez ser fruto da relação de Tamar e Judá, que enseja um ato de prostituição e incesto, segundo a interpretação de vários teólogos cristãos.

---

<sup>27</sup> Bíblia comentada, edições “Vida Nova”, Russell P. Shedd (org.), 2ª ed., 1978: 48.

Um comentário da “Bíblia de Estudo de Genebra”<sup>28</sup> sobre o capítulo 38 de Gênesis registra o seguinte:

*“A família da aliança, desintegrada, começou a misturar-se em casamento com os amaldiçoados cananeus,... Que o grotesco episódio de Judá e Tamar viesse a contribuir à genealogia de..., é uma demonstração vívida da graça de Deus”.*

Nesse caso “*grotesco*” refere-se o fato de Tamar disfarçar-se de prostituta para seduzir Judá, seu sogro e engravidar dele, o que aos olhos de leitores cristãos da atualidade pode parecer um comportamento estranho para uma heroína bíblica.

“*Amaldiçoados cananeus*” refere-se a Tamar e sua origem. Ela representa a parte feminina da narrativa. No contexto em que esta se enquadra não havia consciência da proibição de casamentos com “*mulheres estrangeiras*”<sup>29</sup>, o que na verdade é uma restrição que se torna fortemente presente em Israel somente após o cativeiro babilônico, séculos mais tarde, referindo-se a assuntos que diziam respeito ao restabelecimento da nação.

A mesma “Bíblia de Estudos de Genebra” comenta sobre Gn. 19:32: “*A sua imoralidade sexual denuncia a sedução de suas descendentes sobre os homens de Israel...*”.

“*Imoralidade sexual*” refere-se à iniciativa das Filhas de Ló ao tentar preservar a descendência do pai, embebedando-o e tendo relações com ele com o fim de engravidarem, o que foi rotulado como ato lascivo e incestuoso<sup>30</sup> pelos comentaristas desta Bíblia.

<sup>28</sup> “Bíblia de Estudo de Genebra”, 1999: 62.

<sup>29</sup> Restrições ao casamento de israelitas com mulheres estrangeiras se tornam claras somente após Esdras e Neemias, séculos depois do que se propõe seja o momento desta narrativa, quando Israel não era conhecido como nação e não havia mais que poucas tribos de possíveis semitas recém chegados a Canaã. Ainda assim, a preferência pelo casamento com membros da mesma tribo é um sentimento que pode ser constatado, por exemplo, quando Abraão manda seu servo buscar esposa para Isaque dentre seus parentes (Gn 24), e quando Rebeca reclama das esposas estrangeiras de Esaú, seu filho (Gn 26:35, e cap. 28). Mas não encontramos, pelo menos neste estágio da história e do desenvolvimento das tradições de Israel, restrições legais quanto ao procedimento. Mesmo Moisés era casado com uma mulher estrangeira, como lemos em Ex. 2:21, e há vários outros exemplos de figuras importantes de Israel que se casam com estrangeiras.

<sup>30</sup> O incesto veio a ser proibido em Israel somente pela Lei de Moisés, alguns séculos após os eventos da narrativa da destruição de Sodoma e Gomorra, se bem que a narrativa bíblica tenta dar a impressão de que entre os semitas da linhagem de Abraão esta prática já fosse rejeitada como podemos notar pela necessidade de se embebedar Ló para que se pudesse consumir o ato. Certamente as filhas de Ló não viviam sob o regime de proibição de relações incestuosas, mas possivelmente adotavam leis

A “Bíblia em Esboço”<sup>31</sup> na pág. 11, item B. 3. c. 2 trás o seguinte comentário sobre a narrativa da relação de Ló com suas filhas:

“*Os ‘pecados’ das duas irmãs, (19: 32-36): Elas ‘embebedam’ o pai, ‘deitam-se’ com ele e ‘ficam grávidas’*”.

Mesmo reconhecendo que as Filhas de Ló visavam à preservação da humanidade, ou pelo menos a preservação da descendência de Ló e ao cumprimento do mandamento de multiplicar e encher a Terra, o comentarista transforma em pecado sua intenção, o uso do vinho como elemento de sedução, o ato sexual em si e o fato de ficarem grávidas.

O juízo negativo desses comentários quanto ao comportamento das personagens de que se trata nesta dissertação é reflexo de um fenômeno conhecido não somente na teologia cristã da modernidade.

Apesar de não se encontrar nas narrativas bíblicas nenhuma condenação<sup>32</sup> a estas mulheres por parte do narrador, os primeiros teólogos do cristianismo evidenciaram sua tendência a reprovar o tipo de iniciativa tomada por elas, como se pode notar nos textos dos Pais da Igreja já nos primeiros séculos do surgimento da fé cristã.

São muitas as teorias que fundamentaram o que se pensou sobre a mulher no meio cristão nos últimos séculos. Talvez se possa afirmar que as raízes que fundamentam tais teorias possam ser resultantes da má interpretação de textos que tratam das diferenciações entre homem e mulher encontrados já durante o processo de formação do texto bíblico.

Porém, é necessário entender que fatores diversos influenciaram a formação da Bíblia, bem como elementos externos ao mundo dos autores bíblicos trouxeram suas contribuições para a interpretação do que se entende estar na Bíblia quanto ao valor da mulher.

egípcias quanto a esta questão, que permitia o recurso ao incesto quando conveniente. Foi no Egito que Ló, juntamente a Abraão, se refugiou da fome que houve na Terra. Sobre questões de incesto, ver KENSKY, T. F., *In the Wake of the Goddesses*, 1992:124. Ver também LARUE, Gerald A., *Sex and the Bible*, NY, 1983: 27, in KIRSCH, J., “As Prostitutas na Bíblia”, 1998:56.

<sup>31</sup> “A Bíblia em Esboços”, Harold L. Willmington (org.), Hagnus, 2001: 11.

<sup>32</sup> Alter demonstra haver entre os autores da Bíblia Hebraica uma qualidade lacônica em suas narrativas que é a recusa pelo julgamento explícito. Segundo ele, seus autores tendem a deixar por conta do leitor o julgamento quanto às intenções do personagem bíblico. ALTER, R. “Guia Literário da Bíblia”, Alter, R. Kermode, F., (org.), Unesp, 1997: 36.

Acredita-se ainda que os pensadores da teologia cristã herdaram certa atitude androcêntrica e moralista em sua forma de interpretar a Bíblia a partir da influência do próprio texto bíblico. Porém, ao observarem-se mais atentamente as idéias que fundamentam esta atitude em ambos os ambientes, ou seja, entre os pensadores cristãos e os autores bíblicos, notar-se-á sutis diferenças.

Phyllis A. Bird<sup>33</sup>, por exemplo, que trata do androcentrismo na Bíblia Hebraica em seu livro *Missing Persons and Mistaken Identities*, confirma esta tendência dos textos bíblicos ao afirmar que:

*“... o Velho Testamento é um livro de homens onde a mulher aparece em sua maior parte como ajuda para os homens, tendo significado somente no contexto das atividades masculinas’... ‘O Velho Testamento é uma coleção de escritos feitos por homens de uma sociedade dominada por homens”.*

No prefácio do mesmo livro, por Walter Brueggemann, encontra-se a opinião deste quanto ao androcentrismo das religiões bíblicas: *“‘o patriarcado’ é o que habitualmente predomina ambos, os textos bíblicos e a História de sua interpretação”.*<sup>34</sup>

De fato ao se levar em consideração somente o que é escrito por Bird em sua perspectiva feminista, nota-se que a mulher apresentada na Bíblia e nas interpretações desta, parece estar em condições muito desfavoráveis.

As muitas referências às mulheres na Bíblia Hebraica apresentam várias imagens. As mais importantes são as de esposa e mãe, e especialmente mãe. Porém, é comum a mulher ser referida como escrava, concubina ou prostituta. Quando se trata de infidelidade para com a divindade, na Bíblia, especialmente entre os escritos dos profetas, a mulher é apresentada para exemplificar figuradamente o adultério dos israelitas (esposa adúltera) contra Jeová, seu Deus (marido vítima).

Significa que para os padrões bíblicos, a sexualidade determinava as funções, a imagem, e o trabalho da mulher, uma vez que a divisão social era baseada quase exclusivamente no sexo.

---

<sup>33</sup> BIRD, Phyllis A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1997:13, nota 1.

<sup>34</sup> *Ibidem*, VII.

No entanto, a pesquisadora Rosemary Radford Rueter<sup>35</sup>, também feminista em sua abordagem, porém menos negativa do que Phyllis A. Bird em relação a o que a Bíblia tem a dizer sobre a mulher, a vê na narrativa bíblica em melhores condições, se bem que, não menos subordinada.

Segundo essa autora, a mulher da Bíblia detém maior importância do que se pensa em geral. Seu papel pressupõe uma contribuição mais substancial e significativa para a prosperidade da família e da sociedade.

Radford Rueter comenta<sup>36</sup>:

*“Ela não era uma simples consumidora, mas uma produtora de manufaturados, e outros gêneros necessários à família; era responsável pela educação básica dos filhos, tinha considerável poder, autoridade e liberdade de decisão nesta função, e podia tomar decisões importantes sobre sua própria vida e de seus filhos, especialmente quanto a aspectos religiosos, embora o homem, pai ou marido pudesse vetar certas escolhas”.*

Segundo a autora acima citada, predominam na Bíblia Hebraica os atributos não sexuais da mulher, especialmente inteligência, prudência, sabedoria, tática, senso prático, discernimento espiritual, e etc., tudo isto se sobrepondo a atributos físicos.

Ela comenta que *“as mulheres podem ser até mesmo caracterizadas como inescrupulosas em alguns casos, mas elas nunca são refletidas como idiotas”*.<sup>37</sup>

Radford enfatiza que se pode deduzir da Bíblia que, do ponto de vista externo ao convívio doméstico, como em questões de legislação social, participação na economia, direito legal, etc., a mulher é vista como tendo menos privilégios, porém, nunca do ponto de vista pessoal, emocional, ou intelectual. Nestes a mulher, em algumas ocasiões, se sobressai em relação ao homem.

Radford também é da opinião de que na Bíblia, do ponto de vista do homem (*“o único ponto de vista do Velho Testamento”*, segundo ela), a mulher é uma ajuda, cujo trabalho, como esposa e mãe, é essencial e complementar ao seu, embora entenda que ela não perca sua individualidade.

---

<sup>35</sup> RUETER, R. R., *Religion and Sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, 1974: 69-70.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

Assim, permanece a impressão de que as várias imagens da mulher apresentadas na Bíblia Hebraica, de fato levam a entender que seus autores e editores estavam fortemente influenciados por tendências androcêntricas.

Como se verá no capítulo cinco desta dissertação há diversas explicações para esse fenômeno, evidenciadas nas motivações com que os autores bíblicos podem ter abordado seus textos.<sup>38</sup>

Mas torna-se importante entender como essa característica dos autores bíblicos, somada às interpretações de seus textos pelos pensadores cristãos, afetou a imagem da mulher e o valor que se lhe atribuiu no cristianismo de origem latina.

Como se sabe, a interpretação do texto bíblico livre de qualquer influência ou preconceito<sup>39</sup> é tão difícil quanto a interpretação em qualquer campo artístico, e especificamente no da arte literária. Sempre haverá um conjunto de valores morais, formação cultural, preconceitos, ideologia, ou interesses, influenciando a interpretação de qualquer produto da arte literária.

Segundo Werner G. Jeanrond em seu artigo sobre a História da Hermenêutica bíblica, na *The Anchor Bible Dictionary*<sup>40</sup>:

*“... a reflexão hermenêutica deve ser consciente do fato de que todo ato de entendimento de qualquer texto é caracterizado por dois fatores: a totalidade do texto somente pode ser entendida por partes, e vice versa, e, ‘todo leitor aborda um texto com certo pré-entendimento’, que será confirmado ou questionado durante a leitura”.*

Deve-se assim perguntar: As crenças, dogmas e a ética cristã quanto à mulher, seu corpo, sexualidade, e inclinações morais, de fato nasceram do estudo e interpretação da Bíblia, ou são resultantes de pré-concepções da divindade e do ser humano, adaptadas à forma religiosa que se supõe estar sugerida na Bíblia?

<sup>38</sup>Alter afirma que mesmo o exagerado zelo espiritual dos antigos escritores hebreus pode ter influenciado sua maneira de escrever sobre a mulher. A alusão, segundo ele, é um exemplo de técnica literária aplicada tradicionalmente aos textos bíblicos que também tem efeitos sobre a forma como seus autores tratam a imagem da mulher quando esta é referida como prostituta ou adúltera no esforço de condenar a infidelidade de Israel como nação para com seu Deus. ALTER, R., op. cit., 1997: 27.

<sup>39</sup>Será possível uma leitura totalmente neutra da Bíblia? Toda produção e interpretação de textos passam por realidades pré-estabelecidas dentro do contexto em que se formou o intérprete, da realidade em que se está inserido, etc. Ao me referir a preconceito, quero especificar interpretações dadas aos textos bíblicos baseadas em conceitos que se aprende em igrejas, e valores religiosos fora da realidade dos autores originais do texto bíblico, que por sua vez também estavam mergulhados em um contexto que ensejava algum valor, tendências pessoais, conceitos religiosos e ideologia pré-definidos.

<sup>40</sup>JEANROND, Werner G., “*The History of Biblical Hermeneutics*”, in ROGERSON, J. W., “*History of Interpretation*”, *The Anchor Bible Dictionary* (ABD), vol. 3, 1986: 434.

A raiz do problema talvez se encontre em um momento bastante antigo na história da humanidade.

Alter<sup>41</sup> aponta para o fato de que os primeiros registros da narrativa bíblica, que tratam da origem do mundo, refletem uma discussão que já causava divergências na interpretação do papel da mulher para os propósitos da criação, até mesmo antes da formação do próprio texto bíblico. Porém a interpretação que os primeiros Pais da Igreja deram a esses textos teve efeitos importantes para a mulher dentro do cristianismo.

Apropriando-se dos pressupostos da teoria das fontes<sup>42</sup>, este autor, que aborda os textos bíblicos de uma perspectiva literária, comenta que o relato da criação, apresentado em Gênesis capítulos 1 e 2, é fruto da junção de duas tradições distintas e mais antigas que a narrativa bíblica.<sup>43</sup>

Segundo ele, o editor bíblico buscava melhor explicar as origens do ser humano e a divisão dos gêneros e lançar fundamentos para explicar a existência do mal e a queda da humanidade.

Se essa proposta estiver correta, então talvez se possa dizer que Gênesis, capítulos 1 e 2, sejam registros dos mais antigos esforços para se estabelecer qual seja o equilíbrio das forças entre homens e mulheres na História da humanidade, segundo o texto bíblico.

---

<sup>41</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, 1981: 144.

<sup>42</sup> Robert Alter trabalha sua análise dos textos de Gênesis referentes ao relato da criação, como sendo procedentes do trabalho das fontes J e P, e procura demonstrar quais seriam os interesses de cada fonte de um ponto de vista ideológico, posição geográfica, e temporal. ALTER, R., op. cit., pág. 141. Autores como J. Wellhausen, J. W. Colenso, Scot W. Robertson Smith e S. R. Driver's, entre outros, desenvolveram estudos sobre as fontes que determinaram a construção da Bíblia Hebraica. Para maiores detalhes sobre autores da teoria das fontes, ver ABD, 1992, vol. 3, págs. 430-433. Ver Também SPEISER, E. A., *The Anchor Bible, Genesis*, 1964: XX-XLIII; GOTTWALD, N., "Introdução sócio-literária à Bíblia Hebraica", 1988: 139, 312-314, 441-444. Sobre os relatos da criação da perspectiva da teoria das fontes, ver SARNA, Nahum M., *Understanding Genesis, The Heritage of Biblical Israel*, 1970.

<sup>43</sup> Textos extrabíblicos trazem à luz versões diferentes da criação e podem ser encontrados entre os escritos egípcios, mesopotâmicos e assírios, entre outros, conforme vemos em James B. Pritchard (org), *Ancient Near Eastern Texts*, 1969. William W. Hallo apresenta, por exemplo, o texto de origem suméria da criação por Enki e Ninmah (§1.59). Este conto exalta o deus Enki por haver criado a humanidade. Segundo Jacob Klein, o mito parece consistir de duas narrativas independentes. Isto atesta que mesmo nos textos extrabíblicos podem-se encontrar pistas de que havia várias versões correntes do mito da criação do homem. HALLO, William W., (org), *The Context of Scripture, vol.1*, 2003: 516.

Alice O. Bellis<sup>44</sup> também aponta para esse fato mencionando que há duas histórias da criação em Gênesis capítulos 1 a 3, uma pertencente à fonte Sacerdotal (P), e outra à fonte Javista (J), que se refere à família de Adão e Eva.

Essa autora menciona que a segunda versão, a da fonte J<sup>45</sup>, está mais voltada para preocupações terrenas e focada em tentar responder questões sobre como os humanos receberam suas atribuições de trabalho e como o homem e a mulher se encontraram. O autor de J também tenta explicar como a desarmonia se instalou na vida do primeiro homem, segundo Bellis.

Alter<sup>46</sup> afirma que Gn. 1:27: “*E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; MACHO e FÊMEA os criou*”, faz parte do primeiro relato, e é considerada como procedente da fonte P.

Na continuidade do texto o escritor bíblico afirma que a ambos foi concedida conjuntamente a incumbência de frutificar, multiplicarem-se e encher a Terra, bem como de sujeitá-la e dominar sobre os seres criados.

Nesse relato da criação nota-se certa igualdade de papéis ou responsabilidades, capacidade de exercer domínio, subentendendo equivalência e interdependência.<sup>47</sup>

Na segunda versão sobre o mesmo episódio, o texto bíblico revela a mulher como tendo sido criada posteriormente ao homem, retirada de uma das costelas, ou lado, de Adão, e feita para ele como uma “auxiliadora idônea” (Gn 2: 20-22).

No primeiro relato tem-se o que parece ser uma tradição que pressupõe equilíbrio ou equivalência e simultaneidade entre macho e fêmea. No segundo, atribuído à fonte J, vê-se a mulher sendo posta um pouco abaixo do homem, posterior a ele, subordinada aos interesses do homem, sendo este quem lhe atribui nome e função, como havia feito pouco antes, ao atribuir nomes aos animais.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> BELLIS, A. O., *Helpmates, Harlots, and Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, 1994: 45.

<sup>45</sup> Não se deve esquecer que se a fonte J estava mesmo ligada à corte davídica, como pressupõem os pesquisadores desta teoria, seria natural sua preocupação com a justificação do estabelecimento da dinastia desta família, buscando ligar a genealogia de Davi à dos principais epônimos de Israel para conferir-lhe aprovação moral e divina.

<sup>46</sup> ALTER, R., op. cit., 1981: 146.

<sup>47</sup> Também Phyllis Bird concorda com esta proposta de Alter. BIRD, P. A., op. cit., 1997: 19.

<sup>48</sup> Para os autores bíblicos o ato de atribuir nome denota autoridade, uma vez que para a literatura bíblica os nomes implicam em funções sociais, poder, papel na narrativa. Bellis aponta para o fato de



Desde então se percebe o aparente esforço dos editores bíblicos, por tentar estabelecer o papel e a superioridade de um dos sexos, historicamente com prejuízos para a mulher, que tem sido tratada como responsável pela entrada do mal na humanidade, segundo interpretações que se deram ao capítulo 3 de Gênesis.

Talvez se possa afirmar que mesmo o editor bíblico, que se apropriou dessas narrativas para explicar a criação, já estivesse ocupado em estabelecer certa superioridade dos homens em relação às mulheres.

No entanto, como se poderá observar, é a partir da interpretação que alguns pensadores judeus, rabinos conservadores, judeus helenistas e os principais pensadores do período patrístico deram a esses textos que se vê nascerem alguns dos pressupostos machistas que se quer confrontar nesta dissertação.<sup>49</sup>

Daniel Boyarin<sup>50</sup>, que trata das diferenças entre as abordagens rabínica e cristã quanto à mulher, também aborda o tema da criação desta, em seu comentário sobre “*o mito do andrógino original*”, descrito no Gênesis Rabá, o midrash<sup>51</sup> mais antigo sobre o primeiro livro da Bíblia.

A discussão midrashica sobre o mito da criação encontrado em Gênesis capítulos 1 e 2, indica que ali são abordadas duas versões sobre as origens do homem e da mulher. Segundo essa abordagem, fica óbvio que na primeira versão o primeiro ser humano incluía os dois sexos num único ser, enquanto a segunda sugere uma criatura original do sexo masculino, de cuja carne foi criada uma mulher.

Pelo conteúdo e antiguidade destas discussões pode-se notar, segundo Bellis<sup>52</sup>, que das histórias de mulheres encontradas na Bíblia, é a de Eva que tem sido mais usada como base teológica para fundamentar o preconceito contra a mulher.

---

que o ato de dar o homem nome à mulher (Gn 2:23) significa, na narrativa bíblica que ele tem poder sobre ela. BELLIS, A. O., op. cit., 1994: 47-48.

<sup>49</sup> É somente no segundo século A.E.C. (antes da era comum), que a narrativa de Eva é abordada numa perspectiva que começa a dar forma a o que se desenvolveu posteriormente na patrística, em que os autores eram fortemente influenciados pela ótica grega quanto à mulher. No texto apócrifo desta época, conhecido como Eclesiástico ou sabedoria de Ben Sira, pode-se ler: “Por uma mulher iniciou-se o pecado, e por causa dela todos morremos”. BELLIS, A. O., op. cit., pág. 46.

<sup>50</sup> BOYARIN, D., “Israel Carnal, Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica”, 1994: 48-49.

<sup>51</sup> Os textos midrashicos são discussões rabínicas cujo objetivo é a interpretação teológica de textos bíblicos, não tendo o objetivo de ser uma análise científica dos mesmos. Referimo-nos a eles como uma das fontes de debates sobre as questões de gênero encontradas na Bíblia Hebraica. Ver BOYARIN, D., op. cit., 1994: 48-49.

<sup>52</sup> BELLIS, op. cit., pág. 45.

Segundo Carol Meyers<sup>53</sup>, a partir do segundo século A. E. C. se torna comum a idéia de que o pecado teria se originado na relação entre os “*anjos do mal*” e as mulheres.<sup>54</sup>

Obras<sup>55</sup> do último século A. E. C. que tratam da culpa de Eva pela entrada do pecado na humanidade são a pseudo-epígrafe Livros de Adão e Eva, e o Apocalipse de Moisés, em que Eva aparece admitindo seu pecado, e se auto-punindo por suas ações.

Segundo Bellis<sup>56</sup>, essa abordagem tornou-se comum no judaísmo dos últimos séculos antes do surgimento do cristianismo e seus efeitos podem ser notados até mesmo no Novo Testamento, como em 1Timóteo (Tm) 2:13-14, onde se lê: “*Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão*”.

Bloch<sup>57</sup>, mencionado por Boyarin, explica que,

“... nas interpretações que se deram aos textos da criação, acabou-se por concluir que a raça humana estaria dividida, cronologicamente, em dois estágios diferentes”. Em um tempo o humano conservou a imagem da divindade e era, portanto, espiritual. Em um momento posterior, o homem teria sido transformado em matéria terrena, a quem então é associada à mulher, que é apresentada como “ajudadora”, termo interpretado pelos cristãos significando inferioridade, posterior à queda, retirada do Adão de terra, caída, subsequente àquele que deve ser ajudado.”

Bloch interpreta que, segundo o proposto pelos autores do período patrístico, o homem deve ser compreendido como a mente e à mulher fica designado o papel inferior de “auxiliar” a mente.

Os pressupostos de Filon<sup>58</sup>, um dos principais filósofos a influenciar o cristianismo, deixam claro que para ele e outros pensadores do mesmo período, o homem ideal era incorpóreo, assexuado e de natureza incorruptível enquanto encontrado neste estado.

---

<sup>53</sup> MEYERS, Carol, “*Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*”, New York, Oxford University Press, 1988: 75, in BELLIS, op. cit., pág. 46.

<sup>54</sup> Tornou-se corrente segundo Meeks, a crença de que Adão não sabia como eram geradas as crianças até que Eva o seduziu a praticar sexo com ela tornando-se assim responsável pela entrada do pecado no mundo, o que faz as coisas ainda mais difíceis para a mulher. MEEKS, 1973:194, in Boyarin, op. cit., págs. 14-15, 52-54, 242.

<sup>55</sup> BELLIS, op cit.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> BLOCH, 1929b, 227, in BOYARIN, D., op. cit., 1994: 50.

<sup>58</sup> Filon, 1929: 107. Ibidem, pág. 51.

O segundo homem representa o mortal, sensual, dividido entre homem e mulher, constituído de corpo e alma, o que reflete o dualismo helenista, característico do período correspondente ao do início do estabelecimento da igreja cristã.

Segundo Filon<sup>59</sup>, “o primeiro ser humano seria puramente espiritual, e andrógino na sua existência neste estado, enquanto o segundo possuía um corpo e era do sexo masculino”. Este ser humano corpóreo precisava que lhe fosse criado um complemento feminino, para resolver sua solidão e garantir a procriação.

Assim, o caráter secundário da mulher é muito importante para Filon, porque de acordo com seu pensamento platonista, “o elemento que ocupa uma posição secundária apresenta uma condição ontológica inferior”.<sup>60</sup>

Transcreve-se abaixo um texto de Filon sobre a existência de um segundo homem e como este conceito afeta a mulher:

*“Mas já que nada criado permanece constante, e todas as coisas mortais estão sujeitas à mudanças e revezes, o primeiro homem não podia deixar de sofrer algum infortúnio. A mulher se torna para ele o início de uma vida censurável. Porque enquanto estava sozinho e em conformidade com esta solidão, continuou a crescer em harmonia com o mundo e com Deus, recebendo em sua alma as impressões deixadas pela natureza de cada um, não por inteiro, mas na proporção que a composição humana pode aceitar. Mas quando a mulher também foi criada, ao ver uma figura de forma semelhante à sua, ele se alegrou, aproximou-se e a cumprimentou. Ela, ao perceber que não havia nenhuma outra criatura tão parecida consigo mesma, ficou cheia de júbilo e, sem o menor pudor, respondeu ao cumprimento. Veio então o amor para unir as duas partes divididas numa só criatura, colocando em cada um deles o desejo da companhia do outro com vistas à produção de seus semelhantes. E este desejo também gerou o prazer corporal, este prazer que é a origem de todos os males e da violação da lei, prazer pelo qual os homens se atiraram à mortalidade e ao sofrimento, abandonando a imortalidade e a felicidade”.*<sup>61</sup>

Boyarin retira desse texto dois pressupostos importantes para a condição da mulher, como ela é caracterizada nas teorias patrísticas.

O primeiro é o da mulher enquanto infortúnio por representar essencialmente uma desventura para o homem. O segundo diz respeito à “condição

---

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Filon, 1929b: 121, in Boyarin, 1994: 92.

*ontológica secundária do ser humano sexuado, sendo ‘mulher’ o nome dessa entidade que trás a diferenciação entre as partes”.*<sup>62</sup>

No segundo capítulo de Gênesis, segundo Filon, é apresentado um Adão carnal, assexuado ou do sexo masculino, do qual é retirada a mulher.

Segundo a interpretação que Boyarin<sup>63</sup> dá a essa analogia, a criação de Eva, a primeira mulher, e a separação entre os sexos são, para Filon, o prenúncio da queda da humanidade.

Os Pais da Igreja desenvolveram uma teoria segundo a qual a mulher é a personificação da serpente, símbolo da corporalidade, semelhante à teoria de Filon, para quem *“a serpente representa a encarnação do prazer que um homem sente quando tem relações com a mulher.”*<sup>64</sup>

Boyarin comenta que a mulher assim representada não é uma vítima da serpente (Gn 3), mas seu agente, sinônimo da sexualidade, representando a desventura do homem. *“Uma vez que Eva fora criada, era inevitável segundo Filon que o prazer, ou seja, a serpente ameaçasse a felicidade de Adão”.*

Segundo Boyarin<sup>65</sup> essas idéias não estão presentes nos textos bíblicos e nem na literatura rabínica posterior, mas são fartas em textos canônicos gregos pouco anteriores ao cristianismo.

Tudo isso evidencia que a filosofia de Filon teve um efeito marcante sobre a formação do pensamento cristão, e influenciou a maneira de encarar o comportamento feminino até os dias de hoje. Sua influência sobre a cultura ocidental é determinante para o que se pensa sobre a mulher e para a forma como são interpretados os textos bíblicos que se referem a ela.

Tertuliano, outro interprete da teologia cristã que também estudou os textos da criação, na busca por explicar a origem do pecado reflete suas idéias quanto à mulher em um texto segundo o qual a mulher é claramente mencionada como sendo a porta de entrada do “demônio” na história da humanidade, e como a destruidora da imagem divina expressa na criação do homem.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> BOYARIN, op. cit., pág. 93.

<sup>64</sup> Filon se refere à serpente como a “serpente de Eva”. In BOYARIN, D., op. cit., pág. 93.

<sup>65</sup> BOYARIN, D., op. cit. pág. 94.

<sup>66</sup> Tertuliano, *De Cultu Fem. 1, 1*, in RUETER, R. R., op. cit., pág. 157, nota 20.

Agostinho<sup>67</sup> também tinha uma atitude extremamente negativa em relação à mulher. Sua teologia definia que o homem isoladamente representava a completa imagem de Deus. A mulher em si não representava a imagem de Deus, e sim a matéria. Mas segundo ele, como ela também é constituída de alma e razão, somente quando subordinada ao homem, que é ‘sua cabeça’, é que ela podia representar a imagem de Deus.

A mitologia grega teve sua influência sobre esta forma de pensar quanto a mulher, com suas idéias de que uma divindade ciumenta havia formado uma criatura com a intenção de atrair e destruir o homem.

O mito de Pandora<sup>68</sup> é um dos exemplos que se poderia citar quanto a esse fato.

Froma Zeitlin<sup>69</sup> faz alguns comentários em seu ensaio, sobre as divergências entre o mito grego de Pandora e o conto da criação como encontrado em Gênesis 1 e 2.

Ela comenta que na narrativa escrita por Hesíodo, a mulher não é um ser natural feito da mesma substância que o homem, mas uma criatura fabricada artificialmente,

*“... uma invenção técnica, resultado de uma ação premeditada, um produto artesanal ou até mesmo uma obra de arte, em suma, um artifício em todos os sentidos da palavra”. “A mulher não é criada como uma companheira para aliviar a solidão do homem, como no relato bíblico de Adão e Eva, mas sim como um castigo”.*

Zeitlin<sup>70</sup> ainda escreve:

*“Os perigos da sexualidade como uma violação da autonomia do corpo masculino, o desequilíbrio que provoca em seus humores, as limitações impostas para o seu gozo, o fato de não estar ligado a um objeto de amor específico e os apetites sexuais descontrolados atribuídos à **mulher** são características recorrentes da atitude dos gregos”.*

Qualquer um que tivesse sua mente influenciada por tais conceitos, interpretaria os textos da criação em Gênesis, capítulos 1, 2 e 3, com a sensação de

---

<sup>67</sup> Ibidem, pág. 156.

<sup>68</sup> BOYARIM, D., op. cit., págs. 90-91.

<sup>69</sup> ZEITLIN, Froma, 1990, in Boyarin, D., op. cit., pág. 109.

<sup>70</sup> Ibidem.

que a mulher de fato teria sido feita pela divindade com o objetivo de testar e destruir o homem, o que deveria ser evitado a todo custo.

De fato pode-se notar nos textos gregos que a sensação era a de que a mulher teria sido feita de outro material, inferior, cheia de apetites venenosos, como se no homem também não houvesse sido implantado o desejo sexual.<sup>71</sup>

Com essas idéias tem início a História do estabelecimento da retórica machista na forma como é conhecida no cristianismo, classificando a mulher como um ser suplementar, posterior e inferior, altamente interessada na destruição da imagem divina no homem.

Orígenes, outro pensador que lidou com os textos referentes à criação, em sua interpretação da narrativa de Gênesis 1 e 2, julgava que a alma fora criada à imagem de Deus. Mas *“as diferenciações (sexuais) dentro da espécie humana subverteram esta perfeição original”*, conforme mencionado por Jeremy Cohen.<sup>72</sup>

Phyllis Trible<sup>73</sup> resume em sua obra quais foram os principais pressupostos que determinaram a construção da imagem da mulher como ela acabou por ser refletida a partir das interpretações que se deram a Adão e Eva:

*-Primeiramente acreditava-se que uma divindade “masculina” criara “primeiramente” o homem e “por último” a mulher, sendo que “primeiro” acabou por representar superioridade e “último”, subordinação.*

*-A mulher fora criada em função do homem, como uma ajuda para solucionar sua solidão.*

*-Tendo sido retirada do homem, a mulher tornou-se, para a teologia cristã dos primeiros séculos, derivada do homem, e não um ser autônomo.*

*-A mulher é acusada de tentar o homem e levá-lo a desobedecer a sua divindade, tornando-se assim responsável pelo pecado no mundo. Assim ela não pode ser digna de confiança, pois é enganadora e mentalmente inferior.*

*-O desejo da mulher pelo homem, como descrito em Gn 3:16, foi interpretado como uma solução divina para garantir que ela seria mantida fiel e submissa a seu marido.*

*-Finalmente, baseado no mesmo texto, concluiu-se que Deus teria dado ao homem o direito de governar sobre sua mulher.*

## **1.1 Como os elementos gregos quanto ao feminino entram para o cristianismo.**

<sup>71</sup> No capítulo cinco desta dissertação apresenta-se uma teoria que Boyarin intitula de “A Dialética do Desejo”, segundo a qual o desejo sexual é muito bom da perspectiva dos benefícios que traz para a existência e criatividade humanas, e sua satisfação é legítima tanto para homens como para mulheres. BOYARIN, op. cit., pág. 73.

<sup>72</sup> COHEN, J., 1989: 236, in BOYARIN, D., op. cit., pág. 53.

<sup>73</sup> TRIBLE, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, 73, in BELLIS, A. O., op. cit., pág. 47.

No que diz respeito ao cristianismo ocidental, é na pena dos Pais da Igreja latina influenciados pelo helenismo asceta, que ocorrem as primeiras transformações da interpretação bíblica que fornecem os principais elementos que formaram os valores ocidentais quanto ao feminino.

A hermenêutica de Agostinho<sup>74</sup>, bem como as de Gregório, Jerônimo e Tomás de Aquino, apenas quatro exemplos dos mais eminentes pais do pensamento religioso cristão, forneceu alguns dos argumentos que fundamentaram a criação de dogmas que afetam diretamente a percepção sobre o comportamento social feminino. Porém, sua forma de pensar é produto de fenômenos sociais que contaminaram o cristianismo em seu berço.

Sabe-se que o que se chama atualmente de cristianismo nasceu há cerca de dois mil anos na Judéia sob domínio Romano.

De início o cristianismo caracterizou-se apenas como mais uma seita religiosa judaica de tendências messiânicas, apocalípticas e ascéticas, como outras que proliferavam em meio a uma população quase que exclusivamente judaica.

Nos primeiros anos, a nova seita atuava nas sinagogas<sup>75</sup> da Judéia e seus seguidores continuavam guardando os costumes característicos da religião judaica de onde eram recrutados os primeiros cristãos. Eram respeitadas as festas anuais, sacrifícios de animais no templo, observação do shabat. A atitude para com o feminino devia ser a mesma do judaísmo tradicional<sup>76</sup>, e subentende-se que prevalecia alguma misoginia entre os seguidores da seita dos nazarenos deste período, advinda de suas origens.<sup>77</sup>

Alguns fatores fizeram com que a nova seita judaica chegasse ao ocidente e se tornasse a característica determinante que é para a cultura atual.

É importante lembrar que o judaísmo era largamente conhecido ao longo do Mediterrâneo devido à existência de várias colônias judaicas desde o Egito,

<sup>74</sup> The Anchor Bible Dictionary (ABD), vol. 3, pág. 437.

<sup>75</sup> Conforme resenha publicada por Pedro Paulo A. Funari, de *Les Synagogues*, Estudos de Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 16, n° 22 / 2002: 2 (179-182, ISSN 0103-801X), de HAYOUN, Maurice-Ruben e JARRASSÉ, Dominique, *Les Synagogues*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, ISBN 2 13 049584 2.

<sup>76</sup> RUETHER, R., R., op. cit., págs. 117-129.

<sup>77</sup> Pode-se notar este fato pela observação do que se encontra nos evangelhos de Mateus, Marcos e João e em Atos dos Apóstolos, em comparação com o evangelho de Lucas. Seus escritores, segundo a tradição, seriam judeus, a exceção de Lucas que era grego e, portanto, mais tolerante à presença feminina, como se pode notar no evangelho a ele atribuído com suas muitas referências às mulheres. Os demais, são muito econômicos em manifestar a presença feminina. Ver também RUETHER, R., R., op. cit., págs. 138-142.

até Roma, passando pela Grécia, Ásia, norte da África, e outras localidades, o que significou a pré-existência de bases teológicas para que o cristianismo fosse prontamente compreendido por parte da população.<sup>78</sup>

O alto proselitismo que permeava a religião judaica no primeiro século e que possibilitava diferentes atitudes de envolvimento era uma das marcas do judaísmo e foi determinante para o crescimento da seita dos nazarenos, como se tornou conhecida na época de seu nascimento.<sup>79</sup>

Outro elemento determinante para a grande aceitação que a seita “judaica” dos Nazarenos teve entre a população não judaica, foi a facilitação que o cristianismo Paulino<sup>80</sup> trouxe para a entrada de não judeus às suas formas religiosas.

É importante lembrar que o cristianismo, apesar de originário do judaísmo, recebeu profunda influência do pensamento helenista, um dos elementos comuns na discussão religiosa da Judéia, anterior ao surgimento do cristianismo. Além do dualismo, o politeísmo e sua tolerância a divindades femininas tornaram-se conceitos com os quais os teólogos judeus conservadores e helenizados se debatiam.

Para entender melhor como os primeiros conceitos religiosos da igreja quanto à mulher entraram para o cristianismo, é necessário entender o processo

---

<sup>78</sup> Comentários importantes sobre a distribuição das populações judias dentro e fora da Judéia durante o período Asmoneu podem ser encontrados na obra organizada por Ben-Sasson. Segundo ele, a “judaização” da Palestina (Judéia), foi um elemento permanente da política dos asmoneus, período que antecede ao estabelecimento da administração romana sobre a Judéia. A existência de muitas populações estrangeiras lá, atesta a inclusão de estrangeiros na religião judaica naquele período como foi o caso dos samaritanos. Para maiores detalhes ver H. H. Ben-Sasson, *Historia Del Pueblo Judio*, Madri, 1988, vol. 1: 259-345.

<sup>79</sup> BEN-SASSON, op. cit., págs. 325-336. Sobre os prosélitos e os tementes a Deus, ver também JEREMIAS, J., “Jerusalém no Tempo de Jesus”, Paulus, 1983: 110, 295, 423-441; e o “Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs”, Vozes e Paulus, 2002: 1192.

J. Jeremias comenta em sua obra, a existência não só de diversos níveis de proselitismos, como também a existência dos “tementes à Deus”, outra classe de seguidores do judaísmo que aceitavam somente a profissão de fé monoteísta, e a observância de parte das leis cerimoniais, sem se converterem totalmente ao judaísmo.

<sup>80</sup> Elemento marcante no ritual de iniciação à religião judaica, baseado na lei de Moisés, a circuncisão, que consiste em um pequeno corte sobre o órgão sexual masculino, era considerado ato de mutilação repugnante pelos romanos e gregos e era um limitador para que muitos aderissem completamente à religião. A partir de Paulo, a circuncisão tornou-se um conceito abstrato, quando este afirma que a verdadeira circuncisão era a do “coração” e não a da carne (Romanos (Ro) 2: 29). Não tendo que realizar a circuncisão de forma literal muitos indecisos sentiram-se livres para aderir a esta nova forma de judaísmo, representada pelos seguidores do suposto messias de Nazaré.

Outros elementos transformados por Paulo forneceram a motivação que faltava para que muitos não judeus aderissem a esta nova forma da religião judaica, inclusive no que diz respeito à sua atitude para com as mulheres. WEISS, Rosmarin, “Judaísmo e Cristianismo, as Diferenças”, Sêfer, 1996: 100-105. Sobre a influência de Paulo e seu pensamento quanto à mulher, ver RUETHER, R., R., op. cit. págs. 123-136.



histórico-social que forneceu material teológico ao movimento religioso como descrito anteriormente.

O cristianismo surge num momento de profundas modificações no judaísmo, período em que a crise de identidade nacional judaica levou sua religiosidade popular a tornar-se apocalíptica e ascética, e, portanto, pessimista em relação ao corpo e à matéria.

A Judéia saíra a não muito de sob o domínio Grego e passara a ser uma província romana, trazendo profundas marcas da filosofia helênica, ausente de um governo autônomo que pudesse reger livremente seus interesses políticos e religiosos, facilitando a proliferação de diversas correntes de pensamentos que pudessem influenciar a população.

A ascese<sup>81</sup> foi um dos fenômenos da religiosidade popular, comum no Egito, na Mesopotâmia, e entre os gregos, onde o mesmo fenômeno pode ser observado desde o século VI A. E. C.

Na Grécia, por exemplo, a religiosidade caminhou da veneração ao corpo em Apolônio, para o pessimismo em relação ao corpo, característico no platonismo.<sup>82</sup>

Na Judéia, esse fenômeno também deixou suas marcas, a exemplo da profunda influência que teve no surgimento de movimentos religiosos apocalípticos como o dos essênios.<sup>83</sup>

A seita dos essênios<sup>84</sup> tem sido estudada mais detalhadamente nas últimas décadas a partir das pesquisas arqueológicas sobre os manuscritos do Mar

---

<sup>81</sup> O termo ascese vem do grego *askésis* e se refere a treinamento esportivo, a princípio. Em Platão adquiriu sentido de prática moral ou filosófica, e mais tarde adquiriu o sentido de treinamento da alma entre os cristãos. “Dicionário Crítico de Teologia”, LACOSTE, Jean-Yves, (org.), Paulinas e Loyola, 2004: 193. Ver RUETER, R. R., op. cit. 1974: 150-179, sobre as origens da ascese entre os judeus e as formas como a ascese influenciou o cristianismo. Ver SALISBURY, J. E., “Pais da Igreja, Virgens Independentes”, Página Aberta, 1995, para uma abordagem sobre a ascese na patrística, e suas implicações nas disputas pelo estabelecimento do poder eclesiástico e a mulher.

<sup>82</sup> RUETER, R. R., op. cit., pág. 151. Sobre as formas que a ascese assume entre os judeus ver BOYARIN, D., op. cit., págs. 46-47.

<sup>83</sup> A primeira menção de que se tem notícia sobre esta seita, por Josefo, encontra-se em sua obra Antiquidades Judaicas, XIII, 5, 9, § 172. Josefo os situa aproximadamente em 150 A.E.C. Ver também JEREMIAS, J., op. cit., págs. 334/350-353. A menção dos essênios em data tão anterior ao início da nossa era atesta que o ascetismo religioso já era um fenômeno estabelecido na Judéia bem antes do advento do cristianismo. O “documento de Damasco” mencionado por Jeremias como sendo de origem essênica, reflete também a organização comunitária dos fariseus. Este documento organiza a vida severa de Qunrã como centro monástico.

<sup>84</sup> Boyarin, referindo-se às seitas apocalípticas como a do Mar Morto, afirma que as questões de radicalismos judaicos representavam um aspecto típico da ideologia de várias subculturas judaicas em

Morto. Acredita-se que ela tenha tido influência significativa sobre o cristianismo iniciante.<sup>85</sup>

A ascese é uma das características deste movimento, refletida num estilo de vida rudimentar, que pregava a abstinência de bens materiais, dos prazeres da carne, o desprezo pelo corpo, a vida no deserto, e a meditação. Somente homens faziam parte da seita, e era evitado o convívio com mulheres, se bem que não havia a proibição do casamento.

---

torno do Mediterrâneo. As pesquisas mais recentes feitas sobre os textos produzidos por esta seita revelam que apesar de certa diminuição das atividades sexuais em ocasiões específicas, esta comunidade já não pode mais ser referida como celibatária. BOYARIN, D., op. cit., pág. 15. Isto significa dizer que as bases que fundamentam as atitudes dos Pais da Igreja em relação à sexualidade estão mais ligadas ao judaísmo helenizado de Filon e até de Josefo, do que aos grupos de línguas semíticas. Estes últimos devem ser considerados misóginos, mas por razões diferentes dos primeiros.

<sup>85</sup> Joaquim Jeremias faz menção ao fato de que os fariseus tinham um estilo rigoroso de vida religiosa semelhante em alguns elementos ao dos essênios. Segundo este autor, ambas as seitas estavam presentes e ativas no surgimento do cristianismo. Seus conceitos, aparentemente machistas, entraram para o cristianismo por meio da influência de fariseus como Paulo. JEREMIAS, J., op. cit., págs. 333-360.

Anterior ao advento dos essênios, o judaísmo é compreendido por alguns críticos da atualidade (como Phyllis A. Bird, em *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, 1997, ou Bellis, A. O., em *Helpmates, Harlots Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, Kentucki, 1994) como uma religião misógina, desfavorável para com a mulher. Suas leis eram restritivas com relação a ela, impedindo-lhe a entrada em certas partes do templo, sua participação nos rituais religiosos em certas épocas, especialmente enquanto estava ocupada em gerar e criar filhos. Mas, como se verá no capítulo cinco desta dissertação, apesar de seu androcentrismo, o judaísmo do final do período clássico não pode ser referido como uma religião pessimista em relação à mulher, ou que proibisse o convívio com ela, a exemplo dos seus líderes e sacerdotes que deveriam ser casados para poder exercer suas funções religiosas.

Sabe-se pelas evidências encontradas no Novo Testamento, que havia vários fariseus entre os seguidores da seita judaica dos nazarenos. O próprio apóstolo Paulo era fariseu, como lemos em Atos dos Apóstolos (At) 23:6; 26:5. Em At. 15:5 vemos que vários fariseus aderiram à seita dos nazarenos nos seus primeiros anos, e alguns seguidores originários da seita dos essênios, talvez alguns discípulos de João Batista. Porém a idéia de que o próprio João Batista fosse um seguidor desta seita já foi muito debatida entre os estudiosos, e a impressão que se tem por textos como Mt 3:1 e Mc 1:6, é a de que ele era um praticante da ascese, pois mencionam João no deserto fazendo pregações, usando roupas rudimentares e se alimentando de gafanhotos. Porém seu nascimento repete uma tradição judaica presente na literatura israelita desde seus começos (com algumas variações), que expressa o mito da esterilidade de heroínas como Sara e Rebeca, que acabam sendo agraciadas pela divindade com milagres para gerar filhos em idade avançada, e estes se tornam heróis da nação. João era filho da esposa de um sacerdote chamado Zacarias, segundo os evangelhos, que se chamava Isabel e era estéril. Segundo o relato encontrado no evangelho de Lucas 1: 5-25, ocorre a anunciação, a Zacarias, de que sua mulher ficaria grávida de um possível herói, repetindo o mesmo padrão literário para o nascimento de heróis bíblicos que encontramos no nascimento de Samuel, em 1Samuel 1: 9-28, com relatos de sofrimento pela esterilidade, votos de consagração, anunciação por anjos, concepção milagrosa em meio a esterilidade confirmada, etc. Não cabe aqui uma análise deste aspecto da literatura israelita. Basta mencionar que a caracterização de João Batista está muito mais afinada com as interpretações rabínicas quanto à busca pela progenitura encontrada nas tradições patriarcais, do que supõem os que pensam que ele estaria trazendo elementos ascetas e essênios para dentro do cristianismo. Além disso, a afinidade de João Batista com a seita dos seguidores de Jesus de Nazaré é até mesmo questionável se considerarmos suas dúvidas quanto à suposição de que Jesus seria o messias esperado como se vê no evangelho segundo Mateus (Mt) 11: 2-3.

Daniel Boyarim<sup>86</sup> comenta que a partir da influência de movimentos como esse, começa a haver um distanciamento entre o que se pensava no judaísmo tradicional e no cristianismo sobre a mulher.

Referindo-se a Peter Brown, um interprete dos Pais da Igreja, Boyarim demonstra que um dos pontos de distanciamento entre judeus e cristãos do início da Era Comum (E. C.), está justamente na adoção de pressupostos contrários aos rabínicos quanto ao corpo, o casamento, a sexualidade e o valor da mulher.

Ainda segundo esse autor, para os cristãos do período patrístico, tornou-se fator simbólico de grande importância a expressão da humildade por meio da abstinência aos desejos do corpo e dos prazeres do mundo. No entanto, a sexualidade tornou-se o elemento chave para a manifestação exterior da disposição para tal abstinência.

Para os cristãos a sexualidade, pelos motivos vistos anteriormente, passa a representar um elemento que impedia uma maior proximidade com a divindade, e quem desejasse estar disponível para o ideal do serviço religioso à comunidade deveria afastar-se dela.

Brown comenta<sup>87</sup>:

---

<sup>86</sup> BOYARIN, op. cit.

<sup>87</sup> BROWN 1987: 266, in BOYARIN, D., op. cit., pág. 15.

Entende-se que o adjetivo “pagão” seja posterior ao período a que se refere este parágrafo. Segundo a definição do Dicionário Patristico: “Pagão, do termo latino *paganus*, povoado, designa (originalmente) aquilo que é rústico, do campo, de aldeia; seu significado é o de civil, burguês, em oposição a militar”. “Discutiu-se acerca do processo que deu origem ao significado religioso da palavra pagão, equivalente a quem (ou àquilo que), pertence ao antigo politeísmo, gentio. Alguns derivaram o significado religioso do secundário (Th. Zahn); outros, com maior razão, do original (J. Zeiller). De qualquer modo, deve-se observar que *paganus*, no sentido de idólatra, se afirma somente no séc. IV D. C., e que, se se quiser remontar à história da idéia de paganismo como religião que não tem qualquer laço com o judaísmo e com o cristianismo, será preciso recorrer a outras noções. A partir do séc. II, os apologetas da língua grega costumavam dividir a humanidade em três grupos: gregos, judeus e cristãos; isto provinha do fato de que os cristãos não se identificavam nem com a cultura helênica nem com a tradição judaica. Daí a definição que davam de si mesmos, com a intenção de defender a novidade e a originalidade do cristianismo perante justamente o paganismo e o judaísmo”. “Quando depois, Tertuliano, o primeiro ou um dos primeiríssimos escritores cristãos de língua latina, escreve uma obra contra os pagãos, dá-lhe por título *Ad nationes*. Assim fazendo, com toda a probabilidade ele reconhece que o conceito romano conserva principalmente seu significado étnico”. “É evidente o sentido pejorativo que as noções de pagão e de paganismo, recebem entre os cristãos: representam as crenças nos falsos deuses, com seu séquito, práticas, costumes e usos negativos e condenáveis”. Definição do “Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs”, Vozes e Paulus, 2002: 1059.

Ver também o Dicionário Crítico de Teologia: “O adjetivo “pagão” vem do latim *Paganus*, que significa aldeão, com uma coloração frequentemente pejorativa. Seu sentido de não cristão, idólatra, aparece no s. III, num cristianismo de maioria urbana. Antes, na história bíblica, outras oposições se traçam: Israel enfrenta as nações estrangeiras ou *goyim*. A Bíblia verte este termo pelo plural *ethne*. O NT acrescenta o adjetivo *athnikos* (pertencente às nações) e as versões latinas traduzirão

*“... a repulsa ao corpo humano já era comum no mundo pagão. Parte-se, então do princípio de que ao se afastar de suas raízes judaicas, onde predominavam atitudes otimistas em relação à sexualidade e ao casamento, encarados como parte da criação de Deus, a Igreja cristã assumiu a ideologia sombria do ambiente pagão em que estava inserida. Trata-se de uma visão distorcida. O contraste fácil entre o pessimismo pagão e o otimismo judaico despreza a importância da renúncia sexual como um meio de se atingir uma devoção fervorosa no judaísmo radical que deu origem ao cristianismo”.*

Foi assim, com a entrada de muitos gentios<sup>88</sup> entre os seguidores da seita dos nazarenos, e ainda com o surgimento dos primeiros pensadores cristãos judeus helenistas, que alguns enfoques com relação à mulher começam a mudar.

Em sua forma de interpretar a Bíblia, os primeiros teólogos da igreja demonstraram repulsa ao feminino, não refletindo a condição da mulher para os interesses bíblicos e sua posição na interpretação judaica que cria numa divindade única, sem consorte.

Há uma frase em que Clemente de Alexandria<sup>89</sup> reflete seu pensamento, e o de muitos de sua época, sobre a condição feminina no cristianismo asceta:

*“Como neste caso há uma igualdade (entre homem e mulher) no que diz respeito à alma, ela atingirá a mesma virtude (do homem, ao se conservar casta); mas como há uma diferença no que diz respeito à formação específica do corpo, ela é destinada à criação das crianças e aos trabalhos domésticos”.*

Essa afirmação condena a mulher à eterna sujeição.

Boyarin<sup>90</sup> afirma que Filon, como visto anteriormente, via a mulher como a representação do corpo e o homem da mente, ele o ser primordial e ela, Eva,

---

respectivamente esses dois termos por ‘gentes’, ‘os gentios’ e *gentilis*”. “Dicionário Crítico de Teologia”, Jean-Yves Lacoste, Paulinas e Ed. Loyola, 2004: 1310.

<sup>88</sup> Nos confrontos de Israel com as nações estrangeiras, os povos destas são referidos como *goyim*, que no Novo Testamento adquire o sentido de “pertencentes às nações”, e as versões latinas traduzirão esse termo por gentes ou gentios. No Antigo Testamento a eleição e consagração ao Deus Santo, implica uma separação de toda impureza ritual e moral. Segundo seus textos, os gentios são impuros, privados da circuncisão, etc. Mesmo entre os judeus, poderia se aplicar o termo para os não praticantes da religião. O termo assume formas diferentes, dependendo do grupo religioso que o aplica, em referência a quem e em que época. Para maiores detalhes ver “Dicionário Crítico de Teologia”, op. cit., pág. 1311, também sobre as diferenças deste com o termo pagão. Ver também “Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs”, Vozes e Paulus, 2002: 610.

<sup>89</sup> Clemente, 1989b, 420, in BOYARIN, op. cit., pág. 246.

<sup>90</sup> Ibidem, pág. 247.

sua ajudante e posterior, uma idéia que se origina do dualismo platonista, comum entre os helenistas que identificam o ser humano imagem de Deus, com a mente, separando-o de seu corpo dotado de sexo.

Verificar-se-á logo adiante que esta representação da mulher enquanto corpo, e do homem como a mente, também veio a se transformar num argumento para aqueles que defendiam a manutenção do poder masculino, especialmente nos meios eclesiásticos, o que veio a dar grande impulso ao sentimento de que a mulher deveria ser mantida em uma condição subordinada.

Como se nota, esses pensadores acabaram por trazer para dentro da religião cristã uma atitude nova para com a mulher à qual se pretende referir neste trabalho pela expressão ‘ginecofobia’<sup>91</sup>, que reflete rigidez<sup>92</sup> em relação à figura feminina. Isto entra para o cristianismo como uma nova marca na manifestação da ascese, elemento comum entre as religiões apocalípticas, e estabelece uma das marcas de distinção entre este e o judaísmo.

Boyarin comenta que havia duas correntes<sup>93</sup> de pensamentos no judaísmo, uma, segundo a qual o corpo, a sexualidade e a procriação eram extremamente importantes para a existência humana, e outra, a do judaísmo helenista, justamente a que prevaleceu no meio cristão, segundo a qual o corpo, a procriação e a sexualidade deveriam ser evitadas.

De acordo com uma definição rabínica, para o judaísmo, o ser humano é “*um corpo, animado por uma alma*”.

Para os judeus helenistas, como Filon e para os falantes do grego, acabou por ser definido que “*o humano era uma alma que habitava um corpo*”. Alma e corpo então se tornam separados e, como em toda proposta religiosa asceta, e dualista quanto à origem do ser humano, a essência da espiritualidade consistia em dominar os impulsos da carne fazendo manifestar em algum aspecto da vida esta

---

<sup>91</sup> Aversão mórbida ao feminino, segundo os dicionários da língua portuguesa. Segundo Daniel Boyarin, a diferença sutil entre o cristianismo em seu início e o judaísmo rabínico na atitude para com a mulher pode ser notada exatamente por uma atitude de aversão total ao feminino por parte do cristianismo. BOYARIN, D., op. cit., págs. 106 e 246.

<sup>92</sup> Segundo Boyarin, o dualismo helênico de Platão e sua atitude para com o corpo foram determinantes para que se chegasse a pensar neste como algo essencialmente mal e que deveria ser negado. Isto, somado à visão grega da criação da mulher como um elemento perigoso para o bem estar do homem e as reações que sua imagem produz em seu corpo, trouxe para dentro do cristianismo a impressão de que a mulher fora criada como uma ameaça, uma armadilha, e não como uma ajuda para ele. Ver também RUETER, R. R. op. cit., pág. 150.

<sup>93</sup> BOYARIN, op. cit., págs. 241-247.

disposição seja por meio da abstinência de alimentos ou riquezas, ou pela imposição de flagelos à carne, etc.

Entre os Padres da Igreja o principal fator de manifestação do desenvolvimento da capacidade de subjugar, e até anular o prazer, promovendo a busca intensa pela virtuosidade, passou a ser a preservação da virgindade.

Brown<sup>94</sup> refere-se a isso dizendo que “*a sexualidade tornou-se um marcador de alta carga simbólica*” e acreditava-se que “*puddesse ser extirpada do indivíduo*”. Procurava-se o desaparecimento da sexualidade da vida humana como sinal de virtuosidade dentro da comunidade religiosa.

A teologia cristã do período patrístico tornou o conceito de virgindade feminina problemática da perspectiva religiosa, uma vez que para procriar a mulher perde sua virgindade e sua “*integridade física, tornando-se não mais santa*”<sup>95</sup>.

Segundo Radford,<sup>96</sup> “*para Tomás de Aquino, o corpo da mulher era inferior, porque, acreditava-se, segundo a teoria aristotélica, que para ela o ato sexual representava a perda da virgindade, seu maior símbolo religioso*”.

Tomas de Aquino afirmava que

*“seu corpo (da mulher) não tem função nobre na reprodução uma vez que se cria que o homem é quem fornece o esperma, embrião “in-potentia”, e que o papel da mulher era somente o de transportar o feto, e nutri-lo até seu nascimento e depois cuidar de suas necessidades elementares até emancipá-lo, cabendo ao pai a educação e o ensino de princípios religiosos, porque somente ele tinha a capacidade necessária para tal”.*<sup>97</sup>

Talvez, no quesito da transformação do cristianismo em uma religião não só machista, mas especialmente ginecofóbica, a mulher também tenha trazido importante contribuição, e é a partir deste ponto que pretende-se demonstrar que até mesmo as mulheres se tornam machistas em sua forma de conceber a divindade.

Como observado, para os seguidores da religião cristã, a perda da virgindade seria um equivalente da queda, representando a perda ou a adulteração da perfeição na unidade.

<sup>94</sup> BROWN, in BOYARIN, D., op. cit., págs. 14-15.

<sup>95</sup> Gregorio de Nisa, La Virgindade, págs. 19-31. Ver também, BOYARIN, D., op. cit., págs. 18-19, 58-59.

<sup>96</sup> In RUETER, R. R., op. cit. págs. 220-224.

<sup>97</sup> Ibidem.

Sendo a virgindade extremamente valorizada enquanto artigo de expressão de alto nível de moral religiosa, como ainda é até os dias atuais em algumas correntes do cristianismo, a mulher encontrava aí um argumento que poderia colocá-la em igualdade com o homem, o que se procura demonstrar com a História da carta de Agostinho a Ecdícia, logo adiante.

Boyarin<sup>98</sup> também confirma essa idéia expressando sua opinião sobre o contexto helenista cristão primitivo:

*“... a mulher que se dedicava a uma vida celibatária poderia ter acesso às atividades que eram definidas como de domínio masculino, e atingir um alto grau de satisfação e expressão espiritual ou intelectual, com o preço da perda de sua sexualidade e do propósito da maternidade, da feminilidade e de sua transformação em virilidade, ou num ser assexuado”.*

A isso é necessário somar a valorização que as comunidades cristãs como os gnósticos, encratitas, cristãos sírios ortodoxos, e etc., deram ao ideal celibatário segundo o qual *“a salvação em Cristo dependia de despir-se das vestes da vergonha (o corpo e a sexualidade), eliminar as distinções entre homem e mulher, buscando a volta ao original, que mais se aproxima de um andrógino espiritual”*, comenta Boyarin.<sup>99</sup>

Pergunta-se: como essas discussões chegaram a afetar a posição da mulher dentro das comunidades cristãs?

Como afirma Butler<sup>100</sup> sobre o cristianismo no período patrístico,

*“Para alguns pensadores da Antigüidade patrística, a liberdade é um elemento anterior ao sexo e a ausência de gênero é (ou tornou-se?) um sinônimo de masculinidade. A mulher que se dedica ao celibato se transforma num homem e assim obtém a liberdade”.*

Na continuidade de seu texto, Boyarin coloca a seguinte questão:

*“O que dizer do ser humano que nasce com uma vagina? Nascer como mulher então representa uma condenação eterna? O corpo feminino é desprezado e desvalorizado pela ascese cristã, assim não basta a dominação do sexo, é necessário haver uma destruição da sexualidade”.*

<sup>98</sup> BOYARIN, D., op. cit. págs. 167-168.

<sup>99</sup> Sobre os gnósticos e outros grupos cristãos ascetas ver BOYARIN, op. cit., págs. 14-15, 52-54, 242.

<sup>100</sup> BUTLER, in BOYARIN, D., op. cit., pág. 249.

O casamento é um exemplo importante quanto ao impacto que esses pensamentos tiveram para a sociedade a partir da antigüidade Clássica. Desde aquele tempo as idéias quanto ao casamento variaram do total entusiasmo até a total rejeição de que poderia haver algo bom nele.

Orígenes foi um dos pensadores que criam que mesmo as relações sexuais legitimadas pelo casamento, seriam impuras.

Rosemary R. Ruether<sup>101</sup> resume claramente alguns dos pressupostos misóginos verificados na patrística, deduzindo que nesse período a mulher somente poderia encontrar lugar na sociedade em três instâncias: “*vida religiosa virginal, viuvez recatada, e segundo casamento após viuvez somente em último caso por causa da incontinência*”. Ela afirma que dentro do casamento o papel da mulher era de procriação, alívio para o desejo do homem, a fim de que este não procurasse prazer com estranhas, e sacramento. Ela estaria neste caso em posição de completa subordinação.

## **1.2 A luta pela manutenção do poder nos meios eclesiásticos e a mulher.**

A luta pela manutenção do poder eclesiástico também é um aspecto importante no estudo da condição da mulher na sociedade, da perspectiva das comunidades cristãs entre os séculos II e VI. Neste período, muitos interesses influenciaram a interpretação dos textos bíblicos.

Boyarin, fazendo referência a estudiosos como McNamara, Ross Kraemer e Clark<sup>102</sup>, que desenvolveram estudos importantes sobre a História da religiosidade no cristianismo latino, comenta sobre o poder obtido pelas mulheres no final da Antigüidade como algo desconhecido até então.

As mulheres conquistaram grande autonomia nas esferas das religiões de tendências ascéticas. Não só no cristianismo, mas especialmente nesta religião, sua expressão foi marcante e prolongada.

Acreditava-se, nos meios cristãos, que a virgindade tornava possível às mulheres serem como os homens ao abolirem totalmente a distinção entre os

---

<sup>101</sup> RUETHER, op. cit., págs. 222-229.

<sup>102</sup> BOYARIN, op. cit., pág. 179.



sexos, e este era um elemento estimulante para mulheres que buscassem uma condição de igualdade social.

Joyce E. Salisbury<sup>103</sup> também fornece evidência quanto a essa questão em seu livro “Pais da Igreja, Virgens Independentes”. Em sua obra ela traz um exemplo claro, transcrevendo uma carta de Agostinho a uma de suas fiéis, chamada Ecdícia, na qual ele a aconselha quanto à traição que sofrera por parte do marido.

Ecdícia havia persuadido o marido quanto à importância de se viver um casamento espiritual, levando-o, contra sua vontade, a fazer um voto de castidade. O marido, porém traiu seu voto e tomou outra mulher por amante.

Magoada, Ecdícia escreve para Agostinho em busca de sua compaixão, e a resposta de Agostinho a sua carta chegou até os dias atuais, documentada e traduzida em obras como a de W. Parsons.<sup>104</sup>

A resposta de Agostinho certamente não foi a que Ecdícia esperava. Segundo sua compreensão quanto às intenções de Ecdícia “... *esse grande mal* (o adultério do marido) *resultou de não o terdes tratado, em sua disposição de humor, com a moderação que deveríeis ter demonstrado*”.

Segundo comenta Salisbury, Ecdícia entendeu que seu voto de castidade a libertaria não só da obrigação sexual, mas também da obediência a seu marido e, sem consultá-lo ela doou parte de sua propriedade a dois monges errantes, enfurecendo-o, por desprezar sua autoridade e por privar seu filho de uma parte do patrimônio que viria a ter por direito.

Agostinho aconselhou Ecdícia a desculpar-se com o marido prometendo-lhe obediência em tudo, “*com exceção da dívida carnal a que ambos tinham renunciado.*”<sup>105</sup>

Para Salisbury, esse relato mostra um típico conflito doméstico do século IV, refletindo a enorme disputa que envolvia o papel das mulheres celibatárias na sociedade, que se iniciou pelo menos no final do século II.

Ecdícia acreditava que renunciando a seus deveres matrimoniais, impondo-se restrições ao prazer carnal, e assumindo controle sobre o próprio corpo, poderia controlar também outros aspectos da vida.

<sup>103</sup> SALISBURY, J., E., “Pais da Igreja, Virgens Independentes”, 1991: 11.

<sup>104</sup> Agostinho, *Saint Augustine Letter*, vol. V, n° 262, Sister Wilfrid Parsons (Trad.), NY, *Fathers of the Church*, 1956, in SALISBURY, op. cit., pág. 232.

<sup>105</sup> *Ibidem*, n° 264.

Os homens desse episódio, o marido e Agostinho, não compartilhavam desta opinião.

Para eles, mesmo tendo Ecdícia renunciado à sua sexualidade, isso não significava liberação de outras obrigações femininas.

Essa idéia, ascética, originava-se de uma tradição que se difundiu no Ocidente a partir dos desertos sírios e do Egito, segundo a qual os indivíduos que renunciassem à satisfação de seus desejos pessoais, prazeres físicos, sensualidade, bens materiais, etc., estariam manifestando um poder sobrenatural que lhes permitiria estarem acima das responsabilidades da dimensão natural e da hierarquia terrena, e por isso teriam o direito de “*buscar a Deus a seu próprio modo*”, comenta Salisbury.<sup>106</sup>

Como em todo movimento asceta, as pessoas que se tornavam conhecidas por se sobressaírem no esforço por cumprir as obrigações religiosas consideradas marcas de alto nível de espiritualidade, conquistavam o respeito entre os fiéis pelo poder espiritual que demonstravam.

Por meio de textos que chegaram até a modernidade, preservados pela igreja, pode-se identificar que esse tipo de comportamento religioso se tornou comum nas comunidades religiosas cristãs do final da Antigüidade Clássica.

A partir do século II a igreja começa a estabelecer seus padrões de espiritualidade e o aspecto mais marcante destes acabou por ser a forte ênfase à virgindade ou à castidade, como observado a pouco, o que era visto como marcas que separavam as pessoas santas da sociedade pervertida.

Várias escolas defendiam este conceito e entre elas podem ser citados os gnósticos de Alexandria, e o monasticismo, que igualou a virgindade ao estado de pureza original<sup>107</sup>, segundo o qual Adão e Eva eram virgens até a queda, criando assim uma base teológica a favor da virgindade.

Os Atos dos Apóstolos, apócrifo, de João Paulo e Pedro, escritos no século II E. C., e Atos de Tomás, eram alguns dos documentos que defendiam a castidade como a conduta mais elogiável a ponto de sugerirem alguns deles que o homem não poderia viver bem se não vivesse em castidade.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> SALISBURY, op. cit., pág. 13.

<sup>107</sup> BUGGE, John, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague, 1975: 30, in Salisbury, op. cit., pág. 14.

<sup>108</sup> Ibidem.

Negar-se a ter relações sexuais como forma de auto-afirmação feminina passou a funcionar como argumento na disputa do poder doméstico.

Ao negar a si mesma o direito ao prazer sexual como demonstração de verdadeira santidade, a mulher se eximia da responsabilidade de suprir seu marido nesta necessidade o que limitava os direitos deste sobre ela.

No entanto, o ascetismo sexual continha diferentes formas para homens e mulheres, sendo que ao homem asceta era conferido maior poder e autonomia. Para a mulher não era assim. O fato de ela fazer renúncias não a colocava numa posição de autoridade na igreja, e não a isentava da necessidade de “proteção” por uma estrutura eclesiástica, e em casa não a liberava da obediência ao marido, segundo determinação imposta pela igreja, como visto no caso de Ecdícia.

Segundo Salisbury<sup>109</sup>, as mulheres reivindicavam maior autonomia, implicando em isenção do cumprimento da obrigação de desempenhar o papel social feminino de acordo com as expectativas, ou seja, cuidar das questões domésticas, filhos, etc. Este foi o problema administrado por Agostinho quanto a Ecdícia.

Havia, então, um dilema entre os Pais da Igreja: como conciliar o ideal da virgindade como fonte de prestígio e autoridade moral, frente à posição de prestígio adquirida pelas mulheres de vida casta, tanto no ambiente doméstico quanto na estrutura hierárquica da Igreja?

Por meio do celibato essas mulheres adquiriam uma autoridade que segundo alguns, era inegável, porque cumpririam as solicitações feitas por Paulo em suas cartas, mas conferia às mulheres que o cumpriam, um nível de independência inaceitável não só para as estruturas da sociedade ocidental da época, como também para as autoridades eclesiásticas.<sup>110</sup>

Salisbury anota o seguinte:

*“No período clássico, que moldou as visões patrísticas, a sexualidade masculina e o poder estavam fortemente vinculados. Enquanto a sexualidade feminina era associada à passividade e subserviência, como conciliar com isto o ascetismo, que lhe concedia poder?”.*<sup>111</sup>

<sup>109</sup> SALISBURY, J. E., op. cit., pág. 15.

<sup>110</sup> Sabe-se que em grupos cristãos como os siríacos, no final do primeiro século e no início do segundo, as mulheres gozavam de grande prestígio e autoridade nos meios eclesiásticos, o que começou a mudar após o século três com a intervenção das autoridades latinas da igreja. Sobre este evento na história do cristianismo, ver CAMERON, A., e KUHRT, A., (Ed.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University Press, Detroit, 1993: 288-298.

<sup>111</sup> ARIÈS, Philippe, *Western Sexuality*, Oxford, 1985: 37, in Salisbury, op. cit., pág. 17.

O dilema de valorizar a virgindade feminina e mesmo assim manter as virgens sem direitos equivalentes aos dos homens e preservar a submissão feminina também no ambiente da hierarquia eclesiástica era o alvo dos pais latinos da igreja.

As teorias concebidas pelos Pais da Igreja entre os séculos III e IV se tornaram leis entre os séculos IV e VI, de forma que pode-se ver na Espanha, por exemplo, a imposição de controles sociais pelo concílio de Elvira, segundo os quais deveria se exigir voto público de castidade das virgens e viúvas.

Um exemplo clássico está na reforma monástica levada a cabo no século VII, que visava colocar todos os ascetas sob o controle dos bispos da Igreja, com o objetivo de integrar os santos de ambos os sexos ao seu sistema hierárquico.<sup>112</sup>

Esses fatos confirmam que a tradição ascética passou a assumir diferentes formas para homens e mulheres. Para o homem representava superioridade espiritual e prestígio em relação às autoridades religiosas, mas para a mulher se negava a independência elementar das responsabilidades domésticas, por exemplo, e nas esferas religiosas a tornava mais dependente do clero.

Todos esses argumentos confirmam que nossas práticas sociais são fortemente influenciadas por nossas convicções religiosas e pela forma como entendemos a divindade, ainda que essas convicções estejam equivocadas ou sejam preconceituosas.

Porém as narrativas bíblicas que se analisará nos próximos capítulos apresentam uma imagem diferente da mulher aos olhos do narrador e do editor bíblico. Lá mostra-se a mulher como superando ao homem e vários aspectos.

---

<sup>112</sup> *Third Council of Toledo, cânone IV, PL 84: 352*, in Salisbury, op. cit., pág. 18. É necessário levar-se em consideração os interesses da que fora a religião oficial no império romano, cujo objetivo era tornar a religião cristã sob o domínio do bispo de Roma a única religião autorizada em todo seu território.

## 2 AS FILHAS DE LÓ: HEROÍNAS OU INCESTUOSAS

A historicidade das tradições de Ló foi considerada plausível até recentemente, por registrar acontecimentos coincidentes com tradições correspondentes à época em que se situam, sendo semelhantes em nomes, costumes e tradições sócio-culturais aos registros encontrados em documentos do segundo milênio A. E. C. que as autenticam.<sup>113</sup>

Atualmente, com a abordagem literária no estudo da Bíblia, de acordo com as mais recentes pesquisas de estudiosos como Sternberg, Van Seters, Gottwald e Selman,<sup>114</sup> as narrativas que envolvem a vida de Ló são consideradas literatura poética com objetivos políticos, sociais ou religiosos, seguindo os padrões literários dos autores bíblicos e de textos extra-bíblicos do mesmo período, em sua forma estética.

Segundo Alice Ogden Bellis (1994), “*os autores antigos estavam mais preocupados com a expressão de suas convicções teológicas do que com a reportagem detalhada dos eventos enquanto registros históricos.*”<sup>115</sup>

Assim, com a abordagem literária da Bíblia, não se busca prioritariamente a historicidade de suas narrativas. O que se faz é abordar os textos bíblicos como se tratando de obras literárias cercadas de elementos historicamente correlatos, e buscar o significado do texto acabado e sua intencionalidade.

---

<sup>113</sup> ABD, vol. 4, págs. 372-373. Ver também BELLIS, A. O., *Helpmates, Harlots, Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, 1994: 67- 70, e 79-80.

<sup>114</sup> ABD, vol. 4, pág. 373.

<sup>115</sup> BELLIS, A. O., op. cit., págs. 19-20..

As narrativas concernentes a Ló enquanto tradições bíblicas de Israel são dependentes das narrativas de Abraão e Sara<sup>116</sup> e críticos da teoria das fontes, como Von Rad e Speiser, as atribuem à fonte J, Javista, ou Judaíta<sup>117</sup>, para quem as ligações genealógicas de Abraão a Davi<sup>118</sup> são importantes para a legitimação política de sua posição.<sup>119</sup>

O Novo Testamento trata Ló como justo (2Pedro (Pe). 2:7-9), e esse texto relembra a oração de Abraão por algum “*justo*” que porventura existisse em Sodoma. Esse fato indica que a tradição de Ló e suas filhas era bem conhecida e respeitada entre os judeus, próximo ao final da Antigüidade.

A porção das narrativas de Ló que interessa a essa dissertação, o ‘incesto’ planejado por suas filhas, situa-se logo após a novela da destruição de Sodoma e Gomorra. Segundo a tradição bíblica, estas cidades foram destruídas por causa dos seus pecados. A destruição atingiu toda a população e culminou com a morte da esposa de Ló, transformada em coluna de sal, conforme narrado no livro de Gênesis, no capítulo 19, versos de 1 a 38, como segue:

*“Ao anoitecer, vieram os dois anjos a Sodoma, a cuja entrada estava Ló assentado; este, quando os viu, levantou-se e, indo ao seu encontro, prostrou-se, rosto em terra. E disse-lhes: Eis agora, meus senhores, vinde para a casa do vosso servo, pernoitai nela e lavai os pés; levantar-vos-eis de madrugada e seguireis o vosso caminho. Responderam eles: Não; passaremos a noite na praça. Instou-lhes muito, e foram e entraram em casa dele; deu-lhes um banquete, fez assar uns pães asmos, e eles comeram. Mas, antes que se deitassem, os homens daquela cidade cercaram a casa, os homens de Sodoma, tanto os moços como os velhos, sim, todo o povo de todos os lados; e chamaram por Ló e lhe disseram: Onde estão os homens que, à noitinha, entraram em tua casa? Traze-os fora a nós para que abusemos deles. Saiu-lhes, então, Ló à porta, fechou-a após si e lhes disse: Rogo-vos, meus irmãos, que não façais mal; tenho duas filhas, virgens, eu vo-las trarei; tratai-as como vos parecer, porém nada façais a estes homens, porquanto se acham sob a proteção de meu teto. Eles, porém, disseram: Retira-te daí. E acrescentaram: Só ele é estrangeiro, veio morar entre nós e pretende ser juiz em tudo? A ti, pois, faremos pior do que a eles. E arremessaram-se contra o homem, contra Ló, e se chegaram para arrombar a porta. Porém os homens, estendendo a mão, fizeram entrar Ló e fecharam a porta; e feriram de cegueira aos que estavam fora, desde o menor até ao maior, de modo que se cansaram à procura da porta. Então, disseram os*

<sup>116</sup> ABD, vol. 4, pág. 372.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> PREWITT, Terry J., *Kinship Structures and the Genesis Genealogies*, Journal of Near Eastern Studies (JSTOR), vol. 40, nº 2, abril/1981: 87-98.

<sup>119</sup> Isto se justifica pelo fato de que a narrativa do incesto de Ló com sua filha mais velha explica a origem de Rute como uma descendente das famílias semitas ancestrais de Abraão por seu parentesco com Ló, o que é importante uma vez que ela é ancestral do rei Davi.

homens a Ló: Tens aqui alguém mais dos teus? Genro, e teus filhos, e tuas filhas, todos quantos tens na cidade, faze-os sair deste lugar; pois vamos destruir este lugar, porque o seu clamor se tem aumentado, chegando até à presença do SENHOR; e o SENHOR nos enviou a destruí-lo. Então, saiu Ló e falou a seus genros, aos que estavam para casar com suas filhas e disse: Levantai-vos, saí deste lugar, porque o SENHOR há de destruir a cidade. Acharam, porém, que ele gracejava com eles. Ao amanhecer, apertaram os anjos com Ló, dizendo: Levantate, toma tua mulher e tuas duas filhas, que aqui se encontram, para que não pereças no castigo da cidade. Como, porém, se demorasse, pegaram-no os homens pela mão, a ele, a sua mulher e as duas filhas, sendo-lhe o SENHOR misericordioso, e o tiraram, e o puseram fora da cidade. Havendo-os levado fora, disse um deles: Livra-te, salva a tua vida; não olhes para trás, nem pares em toda a campina; foge para o monte, para que não pereças. Respondeu-lhes Ló: Assim não, Senhor meu! Eis que o teu servo achou mercê diante de ti, e engrandeceste a tua misericórdia que me mostraste, salvando-me a vida; não posso escapar no monte, pois receio que o mal me apanhe, e eu morra. Eis aí uma cidade perto para a qual eu posso fugir, e é pequena. Permite que eu fuja para lá (porventura, não é pequena?), e nela viverá a minha alma. Disse-lhe: Quanto a isso, estou de acordo, para não subverter a cidade de que acabas de falar. Apressa-te, refugia-te nela; pois nada posso fazer, enquanto não tiveres chegado lá. Por isso, se chamou Zoar o nome da cidade. Saía o sol sobre a terra, quando Ló entrou em Zoar. Então, fez o SENHOR chover enxofre e fogo, da parte do SENHOR, sobre Sodoma e Gomorra. E subverteu aquelas cidades, e toda a campina, e todos os moradores das cidades, e o que nascia na terra. E a mulher de Ló olhou para trás e converteu-se numa estátua de sal. Tendo-se levantado Abraão de madrugada, foi para o lugar onde estivera na presença do SENHOR; e olhou para Sodoma e Gomorra e para toda a terra da campina e viu que da terra subia fumaça, como a fumarada de uma fornalha. Ao tempo que destruía as cidades da campina, lembrou-se Deus de Abraão e tirou a Ló do meio das ruínas, quando subverteu as cidades em que Ló habitara.

Subiu Ló de Zoar e habitou no monte, ele e suas duas filhas, porque receavam permanecer em Zoar; e habitou numa caverna, e com ele as duas filhas.

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.

Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai.

Naquela noite, porque, 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.

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.

De novo, porque, 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. “E assim as duas filhas de Ló conceberam do próprio pai. A primogênita deu à luz um filho e lhe chamou Moabe: é o pai dos moabitas, até ao dia de hoje. 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”.

Momentos antes da tragédia, anjos transfigurados em homens, que visitam Ló, são atacados pelos depravados moradores de Sodoma, que queriam violentá-los sexualmente.

Antes que os anjos se revelassem como tais, Ló, na tentativa de proteger seus hóspedes, oferece duas filhas virgens, cujos nomes não são citados<sup>120</sup>, à turba enlouquecida e depravada, para que tivessem relações com elas e poupassem seus convidados.

Os anjos salvam as filhas de Ló e ao próprio Ló ferindo a turba de cegueira e retirando a família da cidade às pressas, graças à intercessão de Abraão (Gn 18:16-33) por seu sobrinho, segundo alguns intérpretes.<sup>121</sup>

Após breve passagem por Zoar, que devia estar vazia, Ló e suas filhas refugiam-se numa caverna sobre determinado monte, como os anjos haviam sugerido antes da destruição.

A morte da esposa de Ló parece ter sido introduzida pelo autor na narrativa para dar base lógica ao raciocínio da filha mais velha de Ló, mas este fato é interpretado atualmente como justificativa moralista para o incesto administrado por suas filhas.

A solidão do monte e da caverna, e o medo em Zoar, a própria atitude de Ló ao oferecer as filhas virgens à turba depravada, servem de pano de fundo para o narrador bíblico introduzir e justificar certos aspectos do desenvolvimento do esquema articulado pela filha mais velha de Ló para embriagar o pai, seduzi-lo, e gerar descendência para ele por meio de si mesma e de sua irmã.

Alguns estudiosos interpretam a atitude de Ló ao oferecer suas filhas aos sodomitas como uma evidência de preconceito social contra a mulher daquele tempo, outros entendem que isto significa apenas que as normas da hospitalidade rezavam que tratar bem aos visitantes era mais importante que preservar a vida, pelo menos, das mulheres da casa.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> O fato de o texto não citar os nomes das filhas de Ló possivelmente seja um reflexo do androcentrismo que podemos encontrar entre os autores e editores da Bíblia.

<sup>121</sup> FRIMER-Kenski, T., op. cit., 1992: 100 e 247 nota 2. Ver também SARNA, Nahum M., *Understanding Genesis, The Heritage of Biblical Israel*, 1970: 150.

<sup>122</sup> O pouco valor dado por Ló a elas também pode estar relacionado ao pouco valor da mulher naquele período entre as populações tribais canaanitas. ALEXANDER, Desmond A., *Lot's Hospitality*, *Journal of Biblical Literature*, 104, n° 2, Junho 1985, L 289-91, in KIRSCH, J., "As Prostitutas na Bíblia", 1998: 50. Ver também de VAUX, R., "Instituições de Israel no Antigo



De qualquer forma, para a moralidade moderna, a atitude de Ló parece ensejar que elas teriam perdido o respeito pelo pai, devido ao pouco valor que ele lhes conferiu na oferta que fez à população depravada, em função de proteger uma dupla de viajantes desconhecidos (homens).

Num sentido específico, as filhas de Ló ficaram desamparadas e sós em relação ao seu futuro. Na sua perspectiva, não haveria mais homens além de seu pai, por meio de quem pudessem conceber e gerar descendência para sua própria segurança, uma vez que todos haviam morrido na catástrofe, para elas de proporções mundiais.<sup>123</sup>

Por trás dessa narrativa esconde-se um elemento teológico fortemente presente no texto bíblico que é o motivo da prioridade da escolha divina, que neste caso se sobrepõe ao androcentrismo bíblico.

Encontramos na Bíblia que os filhos (homens) em condições menos favoráveis, como no caso de Jacó em relação a Esaú, ou mesmo de Davi em relação a seus irmãos, são os alvos das escolhas divinas. Parece que o mesmo pode se aplicar a mulheres que estejam em condições desfavoráveis. Estas mulheres parecem ser impostas pela divindade sobre seus homens para serem as mães de filhos eleitos. O mesmo ocorre com os filhos de Jacó. Judá, um modelo de escolha divina, era filho de Lia, a esposa desprezada por Jacó, que tinha preferência por Raquel.

Apesar da notável tendência dos narradores bíblicos de procurarem colocar a mulher em plano inferior e dependente em relação ao homem, o interesse divino parece estar voltado a fazer justiça pela mulher, como se pode notar quando os anjos salvam as filhas de Ló.

Observa-se nelas outro elemento fortemente presente nas culturas dos povos bíblicos já no período pré-israelita: a preocupação por povoar a Terra e garantir a descendência humana e da própria família ou clã. Isto posteriormente é transformado em preocupação pela progenitura em função do estabelecimento de Israel.

Um comentário interessante é tecido na nota de rodapé do livro de Suzana Chwartz<sup>124</sup>, sobre a necessidade de, numa estrutura patriarcal como a do

---

Testamento”, 2004: 29-35; BELLIS, A. O., op. cit., pág. 79; VAWTER, B., *On Genesis: a new Reading*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1977: 235-236.

<sup>123</sup> ABD, vol. 4, pág. 374.

<sup>124</sup> CHWARTS, S., “Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica”, 2004: 127, nota 5.

antigo Israel, as mulheres gerarem para assegurar seu *status*. Sem filhos seu valor existencial seria mínimo.

Essa narrativa caracteriza as mulheres como sendo mais sensíveis que os homens ao mandamento de povoar a terra, e privilegiadas pela divindade quando suas ações se voltam para o motivo da progenitura, mesmo parecendo seu comportamento estranho à moralidade corrente.

Segundo um comentário talmúdico<sup>125</sup>, a motivação das filhas de Ló era nobre, porque se sentiram responsáveis por salvar a raça humana e gerar filhos do único homem que acreditavam ter sido poupado da catástrofe.<sup>126</sup>

A Torá por esse motivo não classificaria seus atos como incesto, “*pois a intenção era pura e meritória*”.<sup>127</sup> Agindo assim estariam cumprindo o mandamento de crescer e multiplicar-se e povoar a Terra como ordenado no relato da criação.

Segundo Athalya Brenner<sup>128</sup>, as filhas de Ló “*não estariam dispostas a quebrar valores importantes como o respeito ao pai e as leis do incesto*” se não estivessem convencidas de que eram as únicas pessoas sobre a Terra.

Brenner explica:

*“A realidade que envolve as personagens dessa narrativa reflete o sentimento padrão que começa a ser construído ao longo da História da formação de Israel segundo o qual gerar descendentes é um fator que supera qualquer lei, valor moral, e está acima até da própria sobrevivência ou conflitos pessoais”.*

Considere-se a possibilidade de haver algo de contraditório na afirmação acima. Por um lado, Brenner sugere que elas teriam consciência de que estariam quebrando princípios morais ou religiosos que deveriam ser contornados, ou sofrendo de algum conflito pessoal, apesar de dispostas a fazer qualquer coisa para garantir a descendência do pai a despeito das possíveis restrições.

<sup>125</sup> Comentário da Tora – A lei de Moisés, Sêfer, 2001: 48.

<sup>126</sup> Os homens com quem as filhas de Lo estavam comprometidas para o casamento foram destruídos em Sodoma, e talvez não houvesse restado homem algum com quem estariam qualificadas a se casarem. Entenda-se qualificadas considerando-se duas hipóteses: a de que de sua perspectiva, todos os homens pudessem ter sido destruídos na catástrofe, ou também a de que todos os homens destruídos representasse somente o universo de homens com quem elas poderiam casar legalmente dentro de um regime em que as opções de casamentos inter-tribais podiam ser restritas.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> BRENNER, A., “A Mulher Israelita, Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica”, 2001: 137.

Por outro lado, o que se pode ver no texto é que elas estavam resolvidas a cumprir seu dever de “*conservar a descendência do próprio pai*”, considerando-o uma honra. Aparentemente estavam agindo segundo algum conceito moralmente correto, seguindo princípios legais ou tradições estabelecidas como códigos sociais para sua época, que as impeliam a tal decisão.

Relações incestuosas para obtenção de filhos herdeiros não eram práticas desconhecidas entre os povos relacionados aos israelitas<sup>129</sup>, apesar de serem terminantemente proibidas pelas leis de Levítico e Deuteronômio, editadas alguns séculos mais tarde<sup>130</sup>.

Entre as narrativas que tratam dos semitas pré-israelitas, como Abraão, Jacó, Judá e Moises, encontram-se várias relações que envolvem incesto, a ponto de esse assunto se tornar um dos focos dos legisladores de Israel.

Nas tradições da Mesopotâmia, a relação entre os deuses e as próprias filhas era conhecida entre seus mitos conforme descrito no Código Hammurabi.<sup>131</sup>

No antigo Egito, onde Abraão e o próprio Ló se refugiaram da fome na terra de Canaã, o casamento entre pai e filha era admitido e praticado com o fim de preservação de propriedades, uma vez que estas se transmitiam da mãe para a filha mais velha.<sup>132</sup>

Calum Carmichael ao abordar a questão do incesto em Israel, sugere que “*uma relação aceitável em um período poderia não ser aceita em outros*”.<sup>133</sup>

Então, provavelmente seja possível afirmar que as filhas de Ló ao tomarem sua iniciativa não estavam acometidas de culpas que as pudessem intimidar. Na verdade tinham certeza de ser isso mesmo que deveria ser feito de acordo com

---

<sup>129</sup> Segundo o código de leis dos hititas (2.19, § 189), o incesto entre pais e filhas é proibido. Hallo, W.W. (org), *The Context of Scripture*, vol. 2, pág. 118. Porém, a menção de leis a esse respeito, indica que a prática existia entre esses povos. Segundo Brenner, o incesto não é proibido, do ponto de vista dos deuses pagãos. Segundo ela, a mitologia de Canaã, da Fenícia, da Mesopotâmia, de onde procede Ló, do Egito e da Grécia são abundantes em exemplos de relações incestuosas. BRENNER, op. cit., pág. 162. Com isto em mente pode-se deduzir que, apesar do fato de que havia muitos povos que toleravam o incesto, também não é originária da cultura israelita a idéia de que o incesto deveria ser proibido, mas isto já era considerado por alguns povos antes que Moisés editasse uma lei para os hebreus.

<sup>130</sup> BRENNER, A., op. cit., págs. 159-163.

<sup>131</sup> Embora o código Hammurabi relate o ato de incesto entre deuses e suas filhas, ele o proíbe explicitamente entre pais e filhos humanos. O Código de Hammurabi, 1978 A.E.C., KING, L. W. (trad.), Madras, SP, 2004.

<sup>132</sup> LARUE, Gerald A., *Sex and the Bible*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1983: 91; in KIRSCH, op. cit., pág. 56.

<sup>133</sup> CARMITCHEL, C., *Law, Legend, and Incest in the Bible*, 1997: 5.

comportamentos por elas conhecidos em seu tempo. Para elas, as filhas poderiam e deveriam em algumas circunstâncias<sup>134</sup>, gerar descendentes por meio do pai para fins de manutenção de herança, garantia da continuidade do clã ou a sobrevivência da família.

Poderia se argumentar que elas tiveram que usar o álcool e o engano para derrubar as resistências e possibilitar a relação com o próprio pai, porque ele teria motivos legais, morais ou religiosos, para se negar ao ato.

Transparece pelo texto também, que esse expediente deve ter sido necessário em função de não haver por parte de Ló, por qualquer motivo<sup>135</sup>, a mesma responsabilidade social que havia nas filhas, transformando essa narrativa num exemplo de negligência masculina, em que as mulheres é que desempenham o papel decisivo para o sucesso final da História.

Ló, em vários momentos é pintado como alguém gratuitamente procrastinador, indeciso, até mesmo em questões que lhe interessam, como, por exemplo, no esforço do anjo para retirá-lo de Sodoma apressadamente, em função de sua lentidão ou incredulidade (Gn 19:16-17) quanto à anunciada destruição da cidade, o que o equipara a seus genros incrédulos.

Ló é apresentado como um teimoso que resiste a fazer sua parte, como se pode notar quando ele procura contrariar a orientação do anjo de refugiar-se no monte, e procura ir para a cidade de Zoar (Gn 19:18-20 e 30).

Outra característica interessante da narrativa do incesto das filhas de Ló, segundo Athalya Brenner, é o fato de que elas se ajustam a um conjunto de sedutoras que ela chama de positivas.<sup>136</sup>

Alguns elementos devem ser levados em conta para que se entenda como Brenner chega a essa conclusão.

---

<sup>134</sup> FRIMER-Kensky, T., op. cit, 1992: 124-125.

<sup>135</sup> Como se pode notar pelas várias notas expostas neste capítulo, havia tradições conflitantes com relação ao incesto entre os povos que interagiam com os semitas como Ló em Canaã. Talvez houvesse conflito de valores mesmo entre Ló e suas filhas de origem sodomita, e, portanto seguidoras de outras tradições diferentes das de Ló.

<sup>136</sup> BRENNER, A., op. cit., pág. 159. A motivação com a qual se empreende o jogo de sedução torna possível a classificação entre sedutoras positivas e negativas. As negativas geralmente são estrangeiras, casadas, motivadas pelo simples prazer e pelos cultos estrangeiros da fertilidade e não pela necessidade de gerar para a conservação da humanidade ou de Israel, podendo causar desequilíbrio à ordem social.

Há certa semelhança aqui com as narrativas de Tamar e Rute nas quais para alcançar seu objetivo alguns elementos comuns às três narrativas são apresentados.

As filhas de Ló planejam embriagar o pai com o objetivo de enfraquecer seus instintos e tornar possível a relação. O mesmo expediente é aproveitado por Tamar e Rute como será visto nos próximos capítulos. Isso se constitui num padrão repetitivo, que liga as tradições das personagens em questão, e faz delas um grupo específico de heroínas sedutoras.

Por que não se pode enquadrar as filhas de Ló no contexto de sedutoras negativas segundo a teoria de Athalya Brenner?

A sedutora positiva busca contribuir para a preservação da ordem social existente.

Parece simplista a ótica das filhas de Ló de que talvez estivessem salvando a humanidade. Mas ao se julgar que após engravidarem e gerarem filhos não existe indicação em outros textos de que tivessem buscado mais relações com seu pai, encontra-se argumento suficiente para sustentar sua motivação inicial como sendo positiva.

Elas também expressam sua intenção positiva ao declararem que estavam preocupadas com a “*descendência do nosso pai*”, que reflete uma preocupação natural da época.

Na narrativa de Jacó (Gn 30:15-16), encontra-se a repetição da busca constante por ter relações com o marido com o fim de gerar o maior número possível de filhos, exemplificado no comportamento de suas esposas Raquel e Lia, que na verdade competiam pelo marido.

O uso da embriagues no episódio das filhas de Ló também parece servir para equilibrar a narrativa com os limites morais necessários da perspectiva do editor, uma vez que Ló talvez devesse ser refletido como não estando bem de acordo com os modos de suas filhas, porém o motivo dos editores deve ser político e não moral.

Assim, os elementos básicos que interessam nesta narrativa são: o fato de que as mulheres descritas aqui são geradoras de futuros heróis na História de Israel, estão desprovidas e inseguras em relação ao seu futuro e usam a sedução como arma para atingir seus objetivos.

Finalmente, a iniciativa feminina no desenrolar da narrativa, é essencial para se entender que para a cultura da mulher pré-israelita qualquer coisa vale menos que o objetivo de gerar filhos. Esta é uma marca comum entre as matriarcas israelitas.

Outra teoria que justificaria a ousada iniciativa das filhas de Ló, baseada no argumento de que não haveria mais homens com quem pudessem se casar é a possibilidade de haver impedimentos para casamentos fora da tribo, clã ou cidade estado, um conceito que se repete na narrativa bíblica no livro de Neemias, em que se encontram preocupações especiais quanto a casamentos com estrangeiras.

Alter menciona haver ligações temáticas entre várias narrativas da Bíblia<sup>137</sup>. O enredo da embriagues, sedução, gerar descendentes, parece ser tema comum aproveitado pelo narrador e repetido nas sagas das filhas Ló, Tamar, e Rute.

A repetição de elementos nas narrativas dessas mulheres serve para conectá-las umas às outras e transformá-las em heroínas de Israel pelo fato de sendo estrangeiras<sup>138</sup>, terem deixado suas origens, e colaborem com a unidade na formação da nação, gerando filhos que se tornam ancestrais de importantes heróis.

O narrador bíblico, segundo Alter, é evasivo em seus pronunciamentos de juízo ao comportamento humano. Nunca se faz uma afirmação quanto à opinião do narrador, mas fica a critério do leitor deduzir o que pensar sobre a ação da personagem.<sup>139</sup>

Sobre as mulheres às que se está referindo nesta dissertação, suas ações não são julgadas pelos autores bíblicos, mas elas simplesmente acontecem de maneira que se pode condená-las ou absolvê-las.

O desespero da mulher por gerar filhos e assim prover a família com herdeiros pode parecer uma condição de inferioridade para a mulher, mas era o homem que dependia desse papel feminino e nos contextos da História de Israel isso

---

<sup>137</sup> ALTER, R., ERMOLD, F., “Guia Literário da Bíblia”, 1997: 33.

<sup>138</sup> Tamar é reconhecida como canaanita como veremos no próximo capítulo, e Rute é designada pela Bíblia como Moabita. Quanto à mulher de Ló não é clara a sua origem, (de acordo com os Targumim de Jonatam e Jerusalém ela é de origem sodomita. Ver JOHN GILL, D. D., *An Exposition of The Old and The New Testamente*, Printed by W. Clowes, Northumberland-Court, London, 1809, in Bíblia on Line 3.0 Avançado, Ed. Eletrônica da Sociedade Bíblica do Brasil, 2001), e portanto não podemos saber se suas filhas são mestiças ou não. Entende-se haver certo desconforto no texto ao ter que admitir que a filha de Ló se torna ancestral de Davi por meio de uma relação incestuosa.

<sup>139</sup> ALTER, R., op. cit., pág. 36.

era uma honra para a mulher que estaria cumprindo um ato heróico para com a sobrevivência da nação.<sup>140</sup>

Era uma característica dos povos bíblicos durante a fase tribal de Israel, enquanto peregrino ou seminômade, a observância das leis locais como questão de máxima importância. Nota-se que Abraão, por exemplo, não receia entregar sua esposa ao rei Abimeleque para evitar a própria morte, porque era o costume do local que o rei escolhesse as mulheres que desejasse.<sup>141</sup>

Na convivência de Abraão e seus descendentes com os povos da terra de Canaã, prevaleciam regras locais e não as que foram definidas por Moisés, segundo a Bíblia, como mandamentos para a nação estabelecida posteriormente. Talvez isto também explique o desembaraço das filhas de Ló ao buscarem gerar do próprio pai.

As filhas de Ló são preservadas virgens<sup>142</sup> pela ação de anjos que as livram da violência sexual a que foram expostas pelo pai, e permanecem assim até se tornam mães de importantes descendentes legítimos de Ló, os Amonitas e os Moabitas, que de maneira ambígua se tornam inimigos de Israel, mas ao mesmo tempo ancestrais, por Moabe, do rei Davi.

Talvez o elemento virgindade introduzido nesse ponto do texto sirva como confirmação da legitimidade da paternidade de Ló sobre os moabitas, o que é útil para provar a conexão entre os ancestrais de Davi por meio de Rute, moabita, e a genealogia semítica de Terá, pai de Abraão, uma vez que Ló é seu sobrinho.

Se a legitimidade semita dos ancestrais de Davi não fosse importante, Rute poderia ser descendente de um dos genros de Ló que poderia ter sido facilmente colocado no enredo como sobrevivente da catástrofe sodomita e ter sido ele a gerar os amonitas e moabitas. Isto seria mais facilmente digerível pela moralidade do legislador bíblico ou do leitor moderno, do que o incesto.

Mas em nenhum momento as filhas de Ló expressam preocupação pela preservação da virgindade, enquanto símbolo moral ou religioso, e nem o

---

<sup>140</sup> Rute, na cena do casamento por levirato com Boaz. ALTER, op. cit., pág., 351.

<sup>141</sup> Em um texto canônico semita oriental, vemos a repetição de um tema próximo ao de Gn 12:15 e 20:2, em que o rei toma duas mulheres e as leva para seu harém. Hallo, W.W (org), *The Context of Scripture*, vol. 1, 2003: 280, *West Semitic Texts*, 1.87.

<sup>142</sup> Importante frisar que o foco do autor bíblico não considera a virgindade como artigo de valor espiritual, mas seu valor enquanto cultura patriarcal que considera a mulher como propriedade e a virgindade como evidência de que ela nunca pertenceu a outro homem. Pretendemos desenvolver este conceito mais adiante.

narrador bíblico se preocupa em justificar a ausência de preocupação das filhas de Ló com esta questão.

O foco moral da narrativa, notado tanto no comportamento das personagens como na atitude do narrador, está voltado para os ideais importantes para aquele contexto, que são a preservação do clã, a constituição da nação e a ancestralidade da monarquia a ser estabelecida. Esses seriam os maiores símbolos da verdadeira religiosidade, atribuídos aos pré-israelitas pelos editores da Bíblia Hebraica.

É uma preocupação constante do editor bíblico, apresentar claramente a ligação das figuras importantes de Israel com suas origens. Nota-se esse fato desde Abraão, quando este manda buscar esposa para Isaque entre os descendentes da casa de seus ancestrais, também quando Jacó busca esposas da mesma origem, e em vários outros exemplos.

Allice O. Bellis<sup>143</sup>, alerta para o fato de que embora a mulher ocidental moderna não esteja tão voltada para a necessidade de gerar filhos como caminho para a auto-realização como estavam as personagens em Gênesis, a ponto de se exporem, ou manipularem os homens para esse fim, muitas mulheres sentem dificuldades de se realizar, atribuindo tal dificuldade a sua condição feminina.<sup>144</sup>

Algumas vezes elas utilizam a sensualidade como arma para conquistar uma posição, e acabam por serem tão condenadas pela sociedade quanto as ‘incestuosas’ filhas de Ló o são por comentaristas da teologia cristão, como se demonstra no primeiro capítulo desta dissertação.

A condição das filhas de Ló é de extrema falta de opção, sem autoridade sequer sobre suas próprias vidas, sem o direito sobre sua sexualidade, demonstrado na disposição de Ló de entregar suas filhas aos agitadores.

Assim, também se encontram outras personagens bíblicas como será visto adiante. A Bíblia relega à mulher uma condição de extrema dependência do homem, caracterizando-a como propriedade do homem seja ele seu pai, irmão ou marido.

Porém, a Bíblia não permite subestimar a mulher. As filhas de Ló não podem ser classificadas como moralmente, intelectualmente, ou espiritualmente

---

<sup>143</sup> BELLIS, A. O., op. cit., pág. 80.

<sup>144</sup> É importante lembrar que Bellis é uma autora feminista do século XX.



inferiores aos homens, como se pode notar a partir de uma comparação das motivações e atitudes de Ló e de suas filhas.

Pelas evidências do texto, elas demonstram serem capazes de conduzir seus próprios destinos, até melhor que sob o domínio de seus homens, usando-os e os manipulando para alcançar seus objetivos.

Ló é um tipo de resgatador<sup>145</sup> para com suas filhas, figura que se estudará mais adiante, sendo responsável por prover-lhes marido. Se elas tiraram proveito dessa responsabilidade de Ló para se beneficiarem, agiram dentro dos limites do direito.

Assim, a mulher da narrativa de Gênesis não pode ser considerada inferior ao homem, mas mais ativa e capaz na busca de caminhos para atingir seus objetivos que são considerados nobres, neste caso. <sup>146</sup>

## **2.1 – As filhas de Ló e os textos legislativos da Bíblia Hebraica.**

Algumas questões se fazem necessárias.

Primeiramente, como outros textos bíblicos, em especial os legislativos, lidam com a questão do incesto das filhas de Ló, uma vez que suas narrativas não apresentam opiniões negativas ou censura contra suas ações?

Uma segunda questão relevante para os objetivos desta dissertação seria: Como a Bíblia Hebraica avalia as filhas de Ló enquanto mulheres?

Calum M. Carmichael<sup>147</sup> traz algumas respostas a estas questões.

Em seu livro este autor desenvolve uma tese para explicar como foram formuladas as leis no Pentateuco, e explica a correlação entre estas leis e as narrativas bíblicas que registram as tradições israelitas pré-tribais e tribais as quais despertaram as preocupações dos legisladores.

---

<sup>145</sup> O casamento por levirato, sistema de casamento comum entre os antigos povos semitas e outros relacionados a Israel e aos povos árabes, que será estudado mais detidamente adiante, também está ligado ao papel masculino de resgatador.

<sup>146</sup> BIRD, P. A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, 1997: 44. Bird faz notar que se poderia pensar da mulher no texto bíblico enquanto objeto sexual, mas segundo ela predominam na narrativa bíblica, atributos como inteligência, prudência, sabedoria, tática, senso prático, discernimento religioso.

<sup>147</sup> CARMICHAEL, C., op. cit., págs. 15-25.

Como visto anteriormente, uma das repostas que se encontra na tese de Carmichael<sup>148</sup> é o fato de que algumas relações eram aceitas em períodos mais antigos e não eram aceitas em períodos mais recentes.

Se Abraão, Isaque, Jacó, Moisés, Davi e outros personagens e suas Histórias eram importantes nas tradições israelitas, é certo para o legislador bíblico que seus comportamentos inspiraram valores morais e definiram comportamentos entre o povo.

O comportamento incestuoso de alguns desses epônimos israelitas está em foco para o legislador em textos como, por exemplo, o capítulo 18 do livro de Levítico, ao lidar com as tradições de seu povo e desenvolver seu código de leis.

Entre os grandes personagens da História do Israel antigo encontram-se relações que para o legislador são consideradas incestuosas, tais como a relação de Abraão com Sara, que é a relação entre um irmão e sua meia irmã. A relação de Tamar, filha de Davi, com Amnom, seu meio irmão por parte de pai também é incestuosa. Relações com noras, e a relação com duas irmãs enquanto ambas estiverem vivas como no caso de Jacó, Lia e Raquel, e a união entre um homem e sua tia como no caso dos pais de Moisés também são proibitivas para o legislador bíblico.

Carmichael questiona: “*Como podemos relacionar as leis bíblicas contra o incesto com o incesto praticado pelos fundadores da nação?*”<sup>149</sup>.

Pretende-se adaptar essa questão à da proposta desta pesquisa das seguintes formas: Como a legislação bíblica no Pentateuco avalia a iniciativa incestuosa de mulheres como as filhas de Ló? E, qual o impacto que seu comportamento teve para a cultura de Israel?

Carmichael<sup>150</sup> deduz que diferentemente do que se costuma pensar, as leis do Pentateuco não se destinavam a evitar que os israelitas imitassem o comportamento imoral dos canaanitas e egípcios como os próprios legisladores insinuaram.

O que o legislador tinha em mente eram as tradições de seus ancestrais, carregadas de atos moralmente inaceitáveis para o legislador moralista que escreve no período pós-exílio babilônico, mas que eram perfeitamente tolerados

---

<sup>148</sup> CARMICHAEL, C., *Law, Legend and Incest in the Bible*, pág. 5.

<sup>149</sup> CARMICHAEL, op. cit., pág. 5.

<sup>150</sup> Ibidem.

no tempo em que se acredita ocorreram suas histórias, ou seja, o período da chegada dos primeiros semitas que ocuparam a terra de Canaã.<sup>151</sup>

Para Carmichael as leis de Levítico (Lv) 18:6-7 contra o incesto estão diretamente relacionadas à opinião do legislador bíblico quanto ao comportamento das filhas de Ló e sua iniciativa.

Os dois primeiros incidentes envolvendo incesto na narrativa de Gênesis que são a relação de Cão com Seu pai Noé<sup>152</sup> e o das filhas de Ló com o pai, envolvem embriagues, iniciativa do filho ou filha que tira vantagem da embriagues e a preocupação com as gerações futuras.

O profeta Ezequiel (Ez) denuncia que em seu tempo havia problemas de relações incestuosas entre os habitantes da nação e isto era considerado imoral e condenável pela divindade nacional segundo o profeta (Ez 22:10).

Esse fato, presente no tempo do profeta Ezequiel, atesta que provavelmente o legislador que compilou os textos legais, que pode ser P (sacerdotal) ou D (Deuteronomista), ou ambos, era contemporâneo de Ezequiel, ou estava lidando com questões que afetavam seu povo também no tempo de Ezequiel. Ele estava olhando para um problema que tinha raízes mais antigas na História de Israel e estava tratando de colocar limites para este comportamento que poderia ser desastroso para seu povo.

Segundo Carmichael<sup>153</sup> então, com o caso de Noé em mente, mais o das filhas de Ló, o legislador define regras segundo as quais o filho não deve tomar a iniciativa de abordar seu pai sexualmente, nem a filha a seu pai e acrescenta que o filho também não deve fazê-lo em relação à sua mãe.

Dessa perspectiva entende-se que o texto legislativo é inspirado diretamente pelos acontecimentos narrados nas tradições encontradas em Gênesis, especificamente neste caso, nas tradições das filhas de Ló.

---

<sup>151</sup> Carmichael propõe que a influência determinante para o comportamento tolerante dos israelitas do período próximo ao exílio babilônico para com as religiões idólatras e orgíacas, era muito mais fruto do exemplo de seus ancestrais e epônimos do que do exemplo dos seus vizinhos canaanitas e egípcios. Ver Carmichael, op. cit., pág. 6.

<sup>152</sup> O incidente da violação sexual de Noé por seu filho Cão não é claro no texto, porém muitos estudos atestam que foi isto exatamente o que aconteceu. Para maiores esclarecimentos ver Carmichael, op. cit., pág. 16, nota 5.

<sup>153</sup> Segundo este autor, se o legislador estivesse preocupado com questões de moralidade e violência sexual doméstica, sua ênfase estaria voltada para inibir a iniciativa dos pais, principalmente o pai, pois é padrão que em toda cultura, atos de abuso sexual ocorram por iniciativa destes e não por iniciativa do filho ou filha para com seu pai.

Há outra abordagem interessante feita por Carmichael quanto à narrativa das filhas de Ló.

A urgência e a importância da progenitura e a necessidade de cumprir o mandamento de povoar a Terra, que é observável como primeira preocupação das filhas de Ló, de certa forma é louvável tendo em vista os resultados que se encontram no relato da História de Rute, que sendo uma moabita, descendente da filha mais velha de Ló, torna-se ancestral de Davi.

Observa-se nesta dissertação que para a mulher, fosse ela israelita, semita, ou de qualquer outra origem, entre os povos habitantes em Canã a importância de gerar filhos em função da preservação da família ou da tribo, era uma prioridade sobre qualquer outra prerrogativa, lei ou código ético.

Era uma honra para a mulher alcançar o cumprimento deste seu papel social, especialmente valorizado no Israel pré-tribal e mais ainda durante o estabelecimento de Israel como nação, o que justificava quase qualquer atitude.

Isso, porém constituía-se num problema para o legislador moralista, diante do fato de que o incesto foi o caminho de que as filhas de Ló tiveram que lançar mão para solucionar o problema.

Segundo Carmichael<sup>154</sup>, o incesto já era encarado como transgressão sexual no Israel tribal, tendo em vista as conseqüências resultantes da atitude de Rubem com a mulher de seu pai.

Carmichael também vê no contexto da narrativa de Ló e suas filhas, uma preocupação por parte do editor, com a valorização do *status* da mulher em relação à justiça. Ló ao oferecer suas filhas em substituição a seus hóspedes demonstra pouca consideração para com elas.

Justiça é feita a elas que o enganam, seduzem e utilizam-se dos seus serviços sexuais para prover-se de filhos. Ló é refletido como caricato, porque se embriaga e perde o controle da situação.

Carmichael vê alguns elementos que conectam os episódios da oferta de Ló aos homens de Sodoma e o abuso praticado pelas filhas de Ló contra seu pai.

Para Carmichael também, segundo uma provável tradição<sup>155</sup>, a oferta que Ló faz de suas filhas pode estar fundamentada na lei da hospitalidade segundo a

---

<sup>154</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law, and the Genesis Traditions*, 1979: 55.

qual socorrer um viajante no deserto é quase mais importante que qualquer outra coisa, o que justificaria Ló.

Gerar filhos por outro lado é mais importante talvez que o respeito pelo próprio pai, o que justificaria o comportamento das filhas de Ló diante dos olhos do legislador de Israel.

Parece estar em evidência aqui que a motivação das filhas de Ló é superior moralmente à do pai, porque é óbvio que é mais importante preservar a existência da humanidade do que se preocupar com a hospitalidade.

Outro elemento importante de conexão entre o momento da oferta de Ló aos homens de Sodoma e o ato de incesto praticado por iniciativa de suas filhas para com ele, é a cegueira<sup>156</sup> causada sobre os homens, que os impede de levar adiante sua violência sexual e serve de elemento de contraposição à passividade das filhas de Ló diante de sua condição.

A embriagues do pai trás a situação para o controle das mulheres. Sendo a embriagues algumas vezes um equivalente para cegueira, segundo Carmichael<sup>157</sup>, e um fator que denota impossibilidade de controle sobre a situação, pode-se entender que a cegueira age contra os homens em sua depravação e a favor das mulheres na realização de sua responsabilidade social.

---

<sup>155</sup> de VAUX, R. op. cit., págs. 29-35. Ver também PATAI, R., *The Arab Mind*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1976: 85-86. Sobre a oferta de companhia sexual ao hóspede ver R. E. Clemens, *The Relation of Children to the People of God in the Old Testament*, Baptist Quarterly 11, nº 5, jan/1966: 196, in KIRSCH, op. cit., pág. 54.

<sup>156</sup> CARMICHAEL, C. op. cit., pág. 56.

<sup>157</sup> Ibidem.

### 3 TAMAR: HEROÍNA OU PROSTITUTA CULTUAL

A novela da sedução de Judá por Tamar encontra-se em Gn. 38: 1-30, transcrita abaixo<sup>158</sup>:

*“Aconteceu, por esse tempo, que Judá se apartou de seus irmãos e se hospedou na casa de um adulamita, chamado Hira. Ali viu Judá a filha de um cananeu, chamado Sua; ele a tomou por mulher e a possuiu. E ela concebeu e deu à luz um filho, e o pai lhe chamou Er. Tornou a conceber e deu à luz um filho; a este deu a mãe o nome de Onã. Continuou ainda e deu à luz outro filho, cujo nome foi Selá; ela estava em Quezibe quando o teve. Judá, porque, tomou esposa para Er, o seu primogênito; o nome dela era Tamar. Er, porém, o primogênito de Judá, era perverso perante o Senhor, pelo que o Senhor o fez morrer. Então, disse Judá a Onã: Possui a mulher de teu irmão, cumpre o levirato e suscita descendência a teu irmão. Sabia, porém, Onã que o filho não seria tido por seu; e todas as vezes que possuía a mulher de seu irmão deixava o sêmen cair na terra, para não dar descendência a seu irmão. Isso, porém, que fazia, era mau perante o Senhor, pelo que também a este fez morrer. Então, disse Judá a Tamar, sua nora: Permanece viúva em casa de teu pai, até que Selá, meu filho, venha a ser homem. Porque disse: Para que não morra também este, como seus irmãos. Assim, Tamar se foi, passando a residir em casa de seu pai. No correr do tempo morreu a filha de Sua, mulher de Judá; e, consolado Judá, subiu aos tosquiadores de suas ovelhas, em Timna, ele e seu amigo Hira, o adulamita. E o comunicaram a Tamar: Eis que o teu sogro sobe a Timna, para tosquiar as ovelhas. Então, ela despiu as vestes de sua viuvez, e, cobrindo-se com um véu, se disfarçou, e se assentou à entrada de Enaim, no caminho de Timna; porque via que Selá já era homem, e ela não lhe fora dada por mulher. Vendo-a Judá, teve-a por meretriz; porque ela havia coberto o rosto. Então, se dirigiu a ela no caminho e lhe disse: Vem, deixa-me possuir-te; porque não sabia que era a sua nora. Ela respondeu: Que me darás para coabitares comigo? Ele respondeu: Enviar-te-ei um cabrito do rebanho. Perguntou ela: Dar-me-ás penhor até que o mandes? Respondeu ele: Que penhor te darei? Ela disse: O teu selo, o teu cordão e o cajado que seguras. Ele, porque, lhos deu e a possuiu; e ela concebeu dele. Levantou-se ela e se foi; tirou de sobre si o véu e tornou às vestes da sua viuvez. Enviou Judá o cabrito, por mão do adulamita, seu amigo, para reaver o penhor da mão da mulher; porém não a encontrou. Então, perguntou aos homens daquele lugar: Onde está a prostituta cultual que se achava junto ao caminho de Enaim?*

---

<sup>158</sup> Bíblia, tradução de João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada.

*Responderam: Aqui não esteve meretriz nenhuma. Tendo voltado a Judá, disse: Não a encontrei; e também os homens do lugar me disseram: Aqui não esteve prostituta cultural nenhuma. Respondeu Judá: Que ela o guarde para si, para que não nos tornemos em opróbrio; mandei-lhe, com efeito, o cabrito, todavia, não a achaste. Passados quase três meses, foi dito a Judá: Tamar, tua nora, adulterou, porque está grávida. Então, disse Judá: Tirai-a fora para que seja queimada. Em tirando-a, mandou ela dizer a seu sogro: Do homem de quem são estas coisas eu concebi. E disse mais: Reconhece de quem é este selo, e este cordão, e este cajado. Reconheceu-os Judá e disse: Mais justa é ela do que eu, porquanto não a dei a Selá, meu filho. E nunca mais a possuiu. E aconteceu que, estando ela para dar à luz, havia gêmeos no seu ventre. Ao nascerem, um pôs a mão fora, e a parteira, tomando-a, lhe atou um fio encarnado e disse: Este saiu primeiro. Mas, recolhendo ele a mão, saiu o outro; e ela disse: Como rompestes saída? E lhe chamaram Perez. De porque, lhe saiu o irmão, em cuja mão estava o fio encarnado; e lhe chamaram Zera.”*

Esta narrativa trata do patriarca Judá e seu assentamento próximo a Adulam, de sua genealogia, e conta também sobre Sela, Perez e Zerá, importantes personagens relacionadas à história de Judá.

Segundo um comentário de Emerton<sup>159</sup>, o aspecto surpreendente sobre esta narrativa que coincide com os interesses da presente dissertação, é a maneira favorável pela qual Tamar, mulher estrangeira e viúva, é caracterizada em contraste com Judá e seus filhos. “Ela é a heroína no final da História, num certo sentido, enquanto Judá confessa ter sido menos justo que ela; e dela descendem dois dos clãs de Judá e um deles se torna ancestral de Davi”, comenta Emerton<sup>160</sup>.

Esse autor também demonstra a possibilidade de que a tradição de Tamar e Judá tenha se originado em meio aos canaanitas<sup>161</sup>, e que as iniciativas femininas expostas ali não fossem indesejáveis entre os membros da tribo de Judá naquele tempo.

Embora a franqueza com que o comportamento dos patriarcas é descrito nesta tradição, a probabilidade é que ela tenha se tornado útil ao editor bíblico nos tempos monárquicos, e sua importância entre as tradições folclóricas de Israel exigiu a atenção deste editor.

<sup>159</sup> EMERTON, J.A., *Judah and Tamar*, *Vetus Testamentum*, Vol. XXIX, n° 4, 1979: 410.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> *Ibidem*, pág. 413.

Simpson<sup>162</sup> também defende uma origem canaanita para a narrativa de Gn. 38, por dois motivos: o tema da mulher que seduz e mata seu amante, e o mito do incesto heróico.<sup>163</sup>

O fato de ser Tamar a heroína da narrativa pode significar, segundo Emerton, que essa tradição circulou entre canaanitas antes de ser apropriada por J<sup>164</sup>. E esta tradição talvez fosse de especial interesse para tribos de menor importância no processo de absorção de suas terras por tribos semitas.

Os temas da sedução e do incesto justificável, também se acham presentes na relação das filhas de Ló com seu pai. Desta perspectiva talvez se possa sugerir que ambas as tradições se originaram em forma mais rudimentar como folclore entre povos estrangeiros em relação ao Israel tribal, que se interessariam por estabelecer uma relação positiva com os semitas ocupantes da terra, a fim de se aproveitarem dos resultados benéficos da união de seus clãs.

Simpson<sup>165</sup> sugere que se estas tradições tornaram-se correntes entre os próprios israelitas após algum tempo de convivência com seus vizinhos, o editor bíblico teria se apropriado delas para, por sua vez, justificar a entrada de clãs estrangeiros às tribos israelitas, e justificar a união de seus patriarcas epônimos a clãs externos.

Nesse processo, o editor bíblico pode ter-se visto forçado por sua ideologia, também a fazer um trabalho de purificação das tradições, adaptando-as à sua visão monoteísta.<sup>166</sup>

Como justificar então, que a evidente superioridade da mulher estrangeira e sem filhos tenha sobrevivido ao androcentrismo dos editores bíblicos e a este trabalho de purificação?

---

<sup>162</sup> SIMPSON, C. A., *The Early Traditions of Israel*, Oxford, 1948, in EMERTON, op. cit., pág. 411.

<sup>163</sup> Brenner faz menção deste mito indicando que tal prática seria aceitável para algumas populações que circulavam em Canaã naqueles tempos. Isto colaboraria para a afirmação de que esta narrativa pode ter surgido em forma mais rudimentar entre canaanitas que aceitavam o incesto como prática legalmente aceita em questões de herança ou por motivos religiosos. BRENNER, A., "A Mulher Israelita, Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica", Paulinas, 2001: 162.

<sup>164</sup> EMERTON, op. cit., pág. 412.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Esta idéia é defendida por Calum M. Carmichael. Ele entende que o legislador que aproveitou as tradições de mulheres no livro de Gênesis, teve que purificá-las de seus elementos não israelitas e transformar os aspectos idiossincráticos em algo útil a seus propósitos legais. Ver CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, Edinburgh University Press, 1979: 4-7. Para exemplos ver, do mesmo autor, *The Spirit of Biblical Law*, 1996: 3, 52-53, 57-61, 66-67, 78, 81, 100-101.



É uma questão importante, uma vez que se trata de uma trama de sedução empreendida por uma mulher para atrair seu sogro e ter relações com ele com o fim de engravidar e garantir a satisfação de sua necessidade de gerar filhos, e que termina com um final favorável à mulher.

À primeira vista não parece ser o tipo de narrativa bíblica que deveria terminar por considerar a mulher heroína do enredo, especialmente levando-se em consideração suas ações pouco ortodoxas e suas intenções aparentemente escusas.

Mas a narrativa de Tamar, a estrangeira que seduz Judá, seu sogro e ancestral da dinastia do rei Davi, traz a tona exatamente a necessidade desta discussão.

Pode-se perceber o valor dessa narrativa para as tradições herdadas do Israel tribal pela fala atribuída a Judá: “*Mais justa é ela do que eu...*”, e também pelo que está registrado no livro de Rute: “*Seja a tua casa como a casa de Perez, que Tamar teve de Judá, pela prole que o Senhor te der desta jovem*”. (Rute 4: 12).

Segundo Carmichael<sup>167</sup> essa também é uma das tradições em que o legislador encontra material que exige dele atenção e o leva a desenvolver seus textos, mostrando a importância desta tradição como fundadora de valores nacionais perenes.

Em I Crônicas (Cr), capítulos 2 e 4 encontra-se que os clãs de Perez e Zera se tornam iguais ou superiores ao clã de Sela, filho da esposa de Judá, filha de Sua, um cananeu. Perez ainda se torna mais importante, porque é citado em referência direta como ancestral de Davi.

Se Perez é fruto de uma relação incestuosa, portanto impura do ponto de vista do legislador<sup>168</sup>, não teria sido mais lógico, segundo esta ótica, que as honras tivessem recaído sobre Sela, filho de uma relação considerada moralmente normal?

Essa narrativa devia representar uma das muitas tradições correntes durante o Israel monárquico, que funcionavam como folclore e tinham o poder de influenciar os valores morais considerados aceitos entre os israelitas daquele tempo.

---

<sup>167</sup> CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, op. cit., págs. 8-10. Para uma análise mais completa sobre este tema ver também *Women, Law and the Genesis Traditions*, op. cit.

<sup>168</sup> Como vimos nos comentários bíblicos expostos no primeiro capítulo desta dissertação, os cristãos também consideram seu comportamento inadequado aos padrões morais dos heróis bíblicos.

Aí reside a preocupação do legislador bíblico, sempre moralista, em procurar estabelecer limites para o comportamento social dos israelitas, para que não reproduzissem o comportamento de seus ancestrais e viessem a experimentar as conseqüentes maldições, segundo os parâmetros religiosos do monoteísmo bíblico.

Essa é a ótica de Carmichael<sup>169</sup>, pela qual ele deduz que mesmo para os israelitas do período legislativo dos escritores de Levítico e Deuteronômio, Tamar era uma personalidade capaz de influenciar o comportamento popular.

As narrativas de Gênesis são mais que contos ou épicos nacionais de Israel. Segundo Geoffrey Miller, tais narrativas funcionavam como normas de comportamento, antes de estes serem codificados dentro dos textos legais.<sup>170</sup>

A narrativa de Judá e Tamar no que diz respeito ao seu contexto bíblico, deve ter sido inserida entre as tradições presentes em Gênesis pela fonte J, interessada em justificar a instituição da dinastia davídica, para o que a genealogia real é importante.<sup>171</sup>

O legislador teria também que lidar com comportamentos que deveriam ser evitados, mas que eram praticados habitualmente entre os habitantes da nação.

O valor dado a Tamar na tradição em questão atribui-se ao contexto em que sua História se desenvolve, quando gerar filhos era o papel mais importante que se podia atribuir a uma mulher, numa condição em que a sobrevivência familiar em um regime tribal era a maior responsabilidade de qualquer membro da tribo, não importando se homem ou mulher.

Driver<sup>172</sup> atribui à narrativa de Judá e Tamar uma importância secundária dentro do conjunto de narrativas bíblicas, como tendo sido apropriada pelos editores bíblicos com o objetivo de enfatizar o dever do casamento com a esposa de um falecido irmão, ou casamento por levirato.

Porém, Gn. 38 narra sobre o patriarca Judá e seus descendentes. O interesse por esta narrativa deve ter-se estabelecido especialmente sobre a importância do patriarca Judá para a futura instituição da monarquia.

---

<sup>169</sup> CARMICHAEL, op. cit., págs. 8-13.

<sup>170</sup> MILLER, G., *Contracts of Genesis*, Journal of Legal Studies (JLS), 22, 1993: 15-45, in Carmichael, C., op. cit., págs. 8-9.

<sup>171</sup> EMERTON, J. A., op. cit., pág. 407.

<sup>172</sup> DRIVER, S. R., *The Book of Genesis*, 12ª ed., London, 1926, in EMERTON, op. cit., pág. 404.

Tamar é considerada canaanita pela maioria dos pesquisadores bíblicos<sup>173</sup>, o que pode levar ao entendimento de que a narrativa de Gn. 38 tem a importância de ressaltar as relações dos ancestrais epônimos de Israel com as tribos canaanitas, e demonstrar as conseqüências para a nação, dos casamentos com estes povos.

A primeira mulher de Judá era canaanita, descendente de Sua, e seu filho, Er, que seria meio israelita e meio canaanita, casa-se então com Tamar. Er é morto antes que pudesse gerar filhos, o que sugere haver algum tipo de maldição para este tipo de mistura isogâmica<sup>174</sup> para os israelitas, segundo algumas narrativas bíblicas.<sup>175</sup>

Emerton defende que o texto pode ter sido inserido nas narrativas de Gênesis para explicar a incorporação de certos clãs, (Sela, Perez e Zera), à tribo de Judá, que não só seriam estrangeiros em relação a Israel, mas instalados em Canaã antes da chegada dos primeiros semitas, tiveram grande influencia no processo de conquista israelita.<sup>176</sup>

### 3.1 Mães de heróis na cultura bíblica.

Na narrativa em questão, Sela é conhecido como sendo filho de Judá com sua esposa já falecida, portanto legítimo, pela ótica dos relacionamentos considerados legais, e Perez é filho de sua relação incestuosa com a prostituta cultural Tamar, sua nora. Perez, no entanto assume maior importância para a História de Israel.

Isto pode indicar que prevaleceu neste enredo o conceito de que a mãe exercia sobre os filhos uma influência mais determinante que o homem (pai)

<sup>173</sup> Speiser sugere que Tamar seja canaanita. SPEISER, E. A., *The Anchor Bible, Genesis*, 1964: 300.

<sup>174</sup> Carmichael enfatiza que havia uma importante relação entre o senso de identidade nacional e uma preocupação com o status da mulher entre os legisladores bíblicos. Segundo este autor a vida israelita em seu período tribal era intensamente cercada de convívio estrangeiro e quase todas as leis envolvendo mulheres tratam de reflexões quanto à situação da mulher que recebe tratamento humilhante por parte de estrangeiros e por parte de ancestrais dos israelitas. CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, op. cit., pág. 7.

<sup>175</sup> Pode-se notar pelas tradições bíblicas de Esaú, Sanção, Davi e Salomão e os desagradados que causaram com seus casamentos com estrangeiras, que este tipo de união nunca foi bem vista em Israel, ainda que largamente praticado, mesmo pela monarquia.

<sup>176</sup> EMERTON, J. A., op. cit., pág. 404.

quanto à projeção do filho nas tradições bíblicas, mesmo sendo o pai um homem importante.

Essa tradição pode ser notada na relação de Salomão com o poder e a importância política que teve Bate-Seba para seu estabelecimento no trono. As mulheres quase não tinham acesso a posições políticas na monarquia israelita, mas como esposas do rei exerciam poder. Adquiriam também ampla capacidade de influência política quando seus filhos ascendiam ao trono<sup>177</sup> quando do falecimento do monarca.

Parece que Tamar teve um papel preponderante não só por trazer Perez à existência, mas talvez se possa dizer que também quanto ao fato de Perez prevalecer sobre Sela, filho da esposa legítima e falecida de Judá.

O fato de Judá haver se negado a entregar Sela para cumprir o levirato para com Tamar, também pode ter prejudicado sua projeção (de Sela), em relação à ancestralidade de Davi<sup>178</sup>. Isto também justifica que os clãs de Perez e Zera tornaram-se superiores ao de Sela, como se pode notar pelas genealogias apresentadas em 1Crônicas (Cr.) 2 e 4.

Na continuação da narrativa quase não se ouve mais falar sobre Sela. As atenções se voltam para Tamar e depois Perez, o que é uma consequência do desenvolvimento da História.

A tradição de Tamar descreve a tenacidade da mulher, segundo Carmichael<sup>179</sup>, e heroísmo, com o propósito de adquirir um filho para continuar a linhagem da família na qual ela havia se casado. O texto segundo este autor, nos transmite a impressão de que a “providência divina” favoreceu a escolha da mulher, ao fazer com que seu filho se tornasse uma importante personalidade para a nação.

Tamar com sua iniciativa ainda realiza a salvação da genealogia de Judá, que temendo ficar sem filhos, acaba por gerar gêmeos por meio de sua nora, a quem ele mesmo decidiu desprezar, temendo que ela pudesse pôr fim a sua progenitura.

---

<sup>177</sup> Ver de VAUX, “Instituições de Israel no Antigo Testamento”, 2004: 146-147, sobre a senhora nobre, ou *gebira*. Segundo esse autor a tradição da *gebira* também é conhecida nos textos paralelos hititas, e ugaríticos, que indicam que a mãe adquire este título quando o filho herda o poder, tem grande influência política e religiosa, e se sobrevive ao rei mantém a posição durante o reinado de seu filho. Sobre os textos paralelos ver Hallo, W.W (org), *The Context of Scripture*, vol. 1, 2003: 299, como exemplo.

<sup>178</sup> EMERTON, J. A., op. cit., pág. 406.

<sup>179</sup> CARMICHAEL, *Women, Alw and the Genesis Traditions*, op. cit., pág. 58.

As razões (do ponto de vista da importância política das genealogias para as monarquias antigas), pelas quais o editor bíblico teria inserido esta narrativa entre as que se encontram em Gênesis, justificam sua importância para as tradições de Israel, e a colocam como tendo recebido sua forma final durante a monarquia davídica<sup>180</sup>, ou até posteriormente.

### 3.2 Tamar e a escolha divina.

Ellis relaciona Gn. 38 às tradições das matriarcas de Israel, em que o motivo importante que conecta seus enredos é a esterilidade involuntária<sup>181</sup>, embora no caso de Tamar a esterilidade não fosse inexplicável, mas forçada, o que parece causar a morte de Er e de Onan e a cegueira de Judá.

Essa mesma narrativa também se insere no motivo da escolha divina sobre o herdeiro predestinado. Este é um argumento importante para que J possa justificar a dinastia davídica como eleita de Jeová: a escolha divina se revela desde o início da raça humana até Abraão, e dos descendentes de Abraão até Israel, e de Israel até Judá, de Judá a Perez e seus descendentes, chegando a Davi.

O conceito da escolha soberana por parte da divindade de um irmão mais novo, em detrimento do primogênito, também está presente nessa narrativa para justificar que Davi, o caçula dentre os filhos de Jessé fosse legitimado como rei. O tema é recorrente desde as escolhas de Isaque e não Ismael, Jacó e não Esaú, Judá e não um dos outros filhos de Lea, Efraim e não Manasses, e Perez e não Zera, ou Sela.

A prioridade de Judá deve ser evidenciada sobre outras tribos israelitas, se é verdade que o legislador que aproveita esta tradição encontra-se no contexto da monarquia davídica.

Ellis<sup>182</sup> também atribui a narrativa de Gn 38 ao esforço apologético de J para justificar a posição de Salomão como herdeiro do trono de Davi, como resultado da escolha divina. Salomão é fruto da união de Davi com Batseba, a princípio uma união escusa que levou ao assassinato de Urias.

<sup>180</sup> Isto sem prejuízo para a possibilidade de que a tradição do nascimento de Perez e Zera pode ter sido independente em alguma ocasião e ter surgido na forma oral entre os canaanitas como apontado anteriormente neste capítulo.

<sup>181</sup> EMERTON, J. A., op. cit., pág. 407.

<sup>182</sup> Ibidem, pág. 408.

### 3.3 Justificando Tamar.

Há, na narrativa de Gn 38, a apropriação, pelo escritor, de motivos que conectam esta saga à de Rute, em que uma mulher não israelita atua para assegurar que o “*goel*”<sup>183</sup>, resgatador, garanta seus direitos e gere um filho que deverá ser ancestral de Davi.

O próprio livro de Rute contém no capítulo 4, versículos 12 à 22 uma lista genealógica que conecta essas duas narrativas sobre a atuação feminina para assegurar que um descendente homem esteja habilitado ao trono de Israel.

As palavras postas na boca de Judá parecem ser as únicas expressões que comprovam o valor do caráter superior atribuído a Tamar em relação a ele.

Embora não se encontre na narrativa nenhuma palavra dirigida diretamente pelo narrador para justificar Tamar de seu comportamento, como para Rute, em Rt 4: 12, e não fique evidenciada com clareza qualquer atuação divina em seu favor, ela é caracterizada como quem possibilita a salvação da progenitura de Judá, e conseqüentemente, da linhagem de Davi.

Porém, como comenta Emerton<sup>184</sup>

*“... Embora o narrador acreditasse que Tamar estivesse justificada por recorrer a uma trama para defender seus direitos, ele não demonstra que via em sua tradição, a providência divina trabalhando para justificar o elemento canaanita na ancestralidade de Davi, ou que os meios (sedução do sogro, prostituição cultural) de Tamar fossem recomendáveis”.*

Por outro lado, o texto bíblico, pelo menos nas narrativas de Gênesis, não dá qualquer pista de que Tamar tenha sido reprovada por seu método sedutor ao atrair Judá.

---

<sup>183</sup> Ibidem, pág. 409.

Sobre a figura do *goel*, ver de Vaux, op. cit, pág. 43. O *goel* é uma espécie de redentor, defensor, protetor dos interesses do indivíduo e do grupo, especialmente quando existe alienação de bens da família pela necessidade de quitar dívidas. A alienação de bens, especialmente terras, entre as famílias israelitas é um tema de importância máxima, e o casamento estava ligado a esta questão, pela herança que deveria ser distribuída aos filhos. Entre outras coisas, tem-se a impressão de que o *goel* era responsável por fazer com que o homem que tivesse a responsabilidade de se casar com uma das viúvas de seu clã para cumprir o levirato, realmente o fizesse na intenção de proteger os bens da tribo.

<sup>184</sup> EMERTON, op. cit., pág. 410.

O que transparece sim é a resistência do narrador quanto a pouca importância dada por Judá ao fato de que um israelita deveria buscar parceria para o casamento entre os membros das tribos de seus ancestrais<sup>185</sup>, ou sua reprovação quanto ao fato de que Judá não se esforçou por fazer cumprir o direito de levirato sobre sua nora, naquele momento sob sua proteção.

Aparentemente a atitude de Judá contraria o que parece ser um elemento cultural importante para os nômades semitas, que poderia ser considerado como uma tradição segundo a qual seus membros davam preferência para que seus descendentes se casassem com mulheres de tribos irmãs. Havia também a tradição de que as mulheres adquiridas por casamento para uma determinada tribo não mais saíssem desta, dando preferência para que novos casamentos fossem contraídos somente com elementos da mesma família. A resistência de Judá negava a Tamar o direito a esse tipo de solução.

### **3.4 Tamar, os deuses da fertilidade e a autoridade feminina.**

Os casamentos mistos eram comuns no meio do povo, apesar de mal vistos, não só por que representassem um atentado à pureza de sangue, segundo de Vaux<sup>186</sup>, mas também por que colocavam em perigo a fé religiosa (1Reis (Re) 11: 4). Isto pode ser interpretado como uma preocupação do editor bíblico quando da apropriação da tradição de Tamar, sem mencionar que tais casamentos foram proibidos pela lei (Êxodo (Ex) 34: 14-16).

Essas proibições, que foram estabelecidas para que se evitasse a contaminação religiosa dos israelitas com os hábitos dos povos da terra, não foram muito respeitadas. Os exilados que voltaram do cativeiro babilônico continuaram a realizar casamentos mistos, e Esdras e Neemias tiveram que lidar com estas situações.

---

<sup>185</sup> Roland de Vaux menciona que era costume casar-se com uma parenta, o que era uma herança da vida tribal, segundo ele. Abraão procura esposa para seu filho entre sua família na Mesopotâmia (Gn 24), Isaque faz o mesmo por Jacó (Gn 28), e Labão declara que prefere dar a filha a Jacó a um estrangeiro (Gn 29: 19). Os pais de Sansão lamentam que este não tomou por mulher uma moça de seu clã (Jz 14:3). Mesmo em apócrifos como Tobias, encontram-se traços desta possível tradição (Tb. 4:12). Esaú se casa com duas mulheres hititas (Gn 26:34-35) e seus pais lamentam o fato. Ver de Vaux, R., op cit., págs. 53-54.

<sup>186</sup> de Vaux, ibidem.

Para P. F. Ellis<sup>187</sup> a narrativa de Judá e Tamar no capítulo 38 de Gênesis, tem por objetivo a “*resistência ao culto da fertilidade, fazendo uma relação entre Tamar e as matriarcas estéreis de Israel, demonstrando que uma verdadeira israelita busca filhos de Jeová e não dos deuses dos cultos de fertilidade*”, comenta este autor.<sup>188</sup>

Desta ótica, é interessante que Hira<sup>189</sup> tenha mencionado uma *qedesa*,<sup>190</sup> porque a palavra sugere que a mulher (Tamar) fosse uma prostituta cultural, o que será melhor desenvolvido a seguir.

Se a autoria inicial desta tradição for mesmo canaanita, sendo Hira um deles não veria nada de errado na prostituição cultural, e talvez soubesse de alguns membros da tribo de Judá que não eram avessos a este tipo de sincretismo.

No entanto, a probabilidade de que houvesse sincretismo em Judá torna a tradição problemática do ponto de vista de J e concede importância ao uso de *qedesa* como evidência para a teoria da origem canaanita da narrativa.<sup>191</sup>

A tolerância a autoridade da mulher também seria algo normal para a cultura canaanita em que a presença de divindades femininas é abundante.

Não se pode negar que o narrador J se confronta com problemas diversos<sup>192</sup> ao atribuir importância à narrativa em questão em vários aspectos: a notoriedade da mulher, a superioridade feminina em relação a um patriarca, o incesto proibido pela lei em Lev. 18 e 19, e o fato de Tamar ser estrangeira e provável prostituta cultural.

Segundo alguns pesquisadores modernos<sup>193</sup> as sociedades pré-israelitas podem ter se originado de culturas em que a presença de mulheres mais

<sup>187</sup> ELLIS, P. F., *The Yahwist, The Bible First Theologian*, Notre Dame, 1968, in EMERTON, op. cit., pág. 407.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> SPEISER, op. cit., pág. 299, nota 19.

<sup>190</sup> Segundo Speiser, o Antigo Oriente, especialmente a Mesopotâmia, conhecia várias classes de mulheres do templo, que não eram sacerdotisas, as quais eram empregadas para serviços relacionados ao culto. Deveriam ser virgens para se qualificarem (HSS XIV, nº 106, linha 31) e sua atividade sexual estava condicionada ao culto. Uma dessas classes era a chamada *qadishtu* um cognato para o hebraico *qedesa*. Não eram discriminadas socialmente, mas tinham *status* inferior ao das mulheres casadas. SPEISER, E. A., op. cit., pág. 299.

<sup>191</sup> EMERTON, op. cit., pág. 412.

<sup>192</sup> Especialmente as fontes S e D (fontes sacerdotal e Deuteronomista) que são moralistas e estão mais preocupados em preservar aspectos religiosos do que com a manutenção do poder, teriam problemas em admitir que Judá tivesse se envolvido com uma prostituta cultural como se verá logo a seguir.

<sup>193</sup> de Vaux, op. cit. pág. 41. De Vaux, explica que o matriarcado é um tipo de estrutura familiar mais comum nas sociedades primitivas. Sua característica não é a de que a mãe exerça a autoridade, mas que a determinação de parentesco seja por ela. Os direitos de herança se fixam pela descendência



influentes fosse a regra como se pode ver na atuação das esposas dos patriarcas. Mas esta é uma tendência que vai sendo esvaziada do texto bíblico, conforme evolui sua composição.

A narrativa de Judá e Tamar é remetida ao período patriarcal. Provavelmente não havia se formada ainda a consciência de nacionalidade israelita, porém a estrutura tribal, a maneira comum de identificação na Canaã dos tempos patriarcais, estava evidente.

Sua estrutura era dividida em Tribo, *SEBET/MATTEH*, Clã, *MISPAHA*, e Casa do Pai, *BET-AB*. A História de Tamar então, se desenvolve no *Bet-ab* de Judá, da Mispaha de Jacó, as duas unidades nacionais mais fortes na identidade do indivíduo. Mesmo depois de instalada a monarquia, não sem muita resistência, este era o centro mais importante de decisões e formação cultural.<sup>194</sup>

Obviamente que todas estas estruturas que se desenvolvem ao longo do tempo da formação de Israel como nação e que apresentam relações conflitantes pela manutenção do poder, são predominantemente dominadas pelos membros do sexo masculino, pelo menos pelo que narra o relato bíblico com sua forte tendência androcêntrica.

### **3.5 Sedução e redenção na narrativa de Tamar.**

Pelo julgamento da sociedade ocidental moderna, calcada em princípios supostamente cristãos, e moralistas, Tamar não passa de uma interesseira capaz até mesmo de utilizar a sensualidade e a sexualidade para defender seus objetivos aparentemente materialistas, como comentado na introdução desta dissertação.

Porém, a narrativa surpreende pelo grau de ousadia e noções das diferenças culturais e legais que Tamar parece ter aplicado para alcançar seu intento. O controle de situação que ela exerce também é surpreendente.

Nota-se esse fato devido ao risco consciente que ela assumiu e é revelado por meio da fala de Judá ao saber de sua gravidez supostamente adúltera e condená-la a ser queimada viva.

---

materna. Segundo a etnografia proposta por Graebner e Schmidt, o matriarcado é uma forma vinculada à civilização de cultivo de baixa escala, enquanto a civilização pastoril é patriarcal.

<sup>194</sup> de Vaux, op. cit., págs. 26-27,

A atitude de Judá ao condenar Tamar à morte se justifica pelas leis que influenciavam os semitas da época, como as que se encontram no código de Hammurabi<sup>195</sup>, em que a pena de morte por afogamento ou na fogueira era uma prática prevista em casos de adultério, prostituição e demais transgressões sexuais.

A punição na fogueira para prostituição também reflete costume indo europeu trazido a Canaã pelos hititas e pelos filisteus, segundo Gottwald.<sup>196</sup>

Instantes depois, a iniciativa de Tamar é justificada por Judá, porque ele mesmo reconhece o erro de haver negado a ela os meios apropriados para obter um filho para perpetuar o nome de seu marido.<sup>197</sup>

Tamar é salva da morte sentenciada por Judá, graças ao seu direito de gerar filhos a partir de um homem de dentro da família de seu marido. O direito de Tamar está garantido por aspectos legais canaanitas que permitiriam que o sogro como resgatador fosse o parceiro da relação, e mesmo Judá se submete às leis locais e reconhece o direito de Tamar de haver agido como agiu.<sup>198</sup>

A Bíblia Hebraica também prescreve uma série de limitações e penalidades para transgressões sexuais, incluindo a pena capital, com certeza apropriada de culturas que influenciaram os autores bíblicos, porém sua intenção é bem menos moralista e menos preocupada como a ética sexual do que se pensa atualmente.

Na verdade esse tipo de legislação está voltada para a necessidade de preservar a estabilidade familiar e conseqüentemente política, e para questões de herança de terras, permitindo a prática sexual dentro da unidade nuclear na extensão familiar.<sup>199</sup>

De acordo com o que se vê na narrativa bíblica, talvez se possa concluir que o sexo é um meio de produção que pertence à família com a qual a mulher se casou. O produto são os filhos que se tornam defensores do clã ou da tribo, herdeiros, e força de trabalho, o que também faz parte do patrimônio da tribo.

Num sistema tribal daquela época, a preservação das famílias e das propriedades do clã e da tribo dependia quase totalmente da existência de filhos homens, uma vez que a mulher, ao casar-se, deixava a casa de seu pai e passava a

<sup>195</sup> “O Código de Hammurabi”, tradução de KING, Leonard W., 2004: 31.

<sup>196</sup> GOTTWALD, 1979, in ABD, vol. 2, pág. 763.

<sup>197</sup> CARMICHAEL, op. cit., pág. 87.

<sup>198</sup> CARMICHAEL, C., op. cit., pág. 59.

<sup>199</sup> PORTER, 1967, in ABD, vol. 2, pág. 762.

fazer parte da família do marido. Seu papel era, preponderante, o de gerar filhos para esta família, sem o que a mulher perdia sua função social.

A importância ter filhos (homens) residia no fato de que a herança era prioritariamente transmitida para homens, terras eram propriedades permitidas quase exclusivamente aos homens, e na guerra era necessária mão-de-obra masculina.

A coragem de Tamar em sua ação por gerar filhos para continuar a linhagem da família na qual ela havia se inserido pelo casamento, mostra que a preocupação por gerar filhos e preservar a descendência da família à qual ela passa a pertencer, não era uma preocupação somente das matriarcas dentro da cultura do Israel tribal. Mesmo as mulheres canaanitas viviam suas vidas marcadas por esta condição.<sup>200</sup>

A forma como Tamar se cerca de garantias, reflete a capacidade de Tamar de assimilar condições legais. Ela é capaz de seguir regras e encontrar argumentos que dão fundamento para sua trama. Este fato revela uma mulher corajosa, consciente de seus direitos e responsabilidades sociais, que calcula os riscos e toma precauções para a proteção de sua integridade. Também mostra que Tamar nem sequer pensou em questões morais ao buscar ter relações com o próprio sogro.

### **3.6 Judá e a legislação religiosa.**

Da atuação de Judá nesta narrativa, pode-se observar aspectos interessantes quanto ao comportamento dos primeiros israelitas e seus descendentes a migrarem para Canaã, que explicam por que a idolatria e a prática de cultos estrangeiros tornam-se questões complexas ao longo de estabelecimento de Israel. A erradicação de tais práticas se torna uma tarefa árdua para os legisladores e profetas, como se pode notar nos textos legislativos, históricos e proféticos, posteriores em alguns séculos aos fatos narrados em Gênesis 38.

Analisando-se o comportamento de Judá e sua provável busca por uma prostituta cultural, percebe-se também que os semitas que estiveram envolvidos no processo de ocupação da terra antes da descida para o Egito, não tinham

---

<sup>200</sup> CARMICHAEL, op. cit., pág. 58.

consciência das leis monoteístas na forma como elas serão encontradas em Israel após o exílio da Babilônia.

É mencionado no relato, que Judá se dirigia à tosquia das ovelhas, quando se depara com uma prostituta no caminho.

Quando o termo “prostituta” no versículo 15 encontra-se refletido pelo narrador a partir da ótica de Judá, a palavra usada é *zonah*, simplesmente uma meretriz que comercializa seu corpo, referindo-se a um ato sexual lascivo e comercial, ou fornicação.

Já Hira, o adulamita, amigo de Judá, se refere a Tamar como uma prostituta cultural, como visto, empregando o termo hebraico *quedeshah*,<sup>201</sup> procedente de *qadesh*, literalmente uma mulher consagrada à prática de ritos orgíacos dedicados a deuses da fertilidade.

Talvez se possa inferir daí que Judá procurava justamente uma prostituta cultural com o objetivo de obter êxito na tosquia de suas ovelhas.

Carmichael,<sup>202</sup> em sua interpretação dos textos legislativos de Levítico e Deuteronômio, observa que a atitude de Judá e Tamar é um reflexo da conduta comum não só entre canaanitas, mas também entre os ancestrais israelitas, de buscar cultos e rituais de fertilidade, como uma forma de adquirir os favores da divindade.

Esse autor<sup>203</sup> ainda sugere que Tamar talvez estivesse relacionada ao culto a Moloque, divindade canaanita à qual eram oferecidos os filhos provenientes de relações com sacerdotisas dedicadas a esse deus, com o objetivo de se obter favores divinos na progenitura e nas colheitas.

A adoração a Moloque pelos israelitas chamou a atenção dos legisladores como se pode notar em Lv. 18:21, e os levou a desenvolverem suas leis contra atividades sexuais que envolvessem o culto a essa divindade. Mas o problema tem implicações mais prolongadas em Israel e pode ser observado também na monarquia (1Re 11:7 e 2Re 23:10), e pelos profetas (Jeremias (Jr) 32:35).

---

<sup>201</sup> ARCHER, L. J. também assevera que Tamar era uma prostituta cultural. In CAMERON, A. and KUHRT, A., (editors), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 1993: 274.

<sup>202</sup> CARMICHAEL, C. M., op. cit., págs. 8, 52-54, 136, 148-152, 182-183. Ver também BIRD, P. A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, 1997: 206.

<sup>203</sup> Ibidem.

Se for certo que o Legislador ao desenvolver sua lei sobre o incesto em Lv. 18:21 tinha a tradição de Judá e Tamar em mente como sugere Carmichael, então ele estava se referindo ao fato de Tamar ter mesmo atuado no papel de uma *quedeshah*. Pelo menos foi assim que Hira se referiu a ela.

Daí poder-se inferir que Judá estivesse em busca dos favores de uma divindade canaanita, e para isto recorreu aos serviços de uma mulher que ele entendeu ser uma prostituta cultural, uma sacerdotisa dedicada a esse culto.

O fato de o narrador (provavelmente J) não deixar transparecer claramente no enredo a intenção de Judá de procurar uma *quedeshah*, mas deixar esta interpretação transparecer na fala do adulamita pode ter sido um recurso a que recorre o editor bíblico, que se justifica pelo fato de que para Judá, um israelita, tal prática seria imprópria. Porém, como visto, ela seria natural aos olhos de um canaanita.

Se essa narrativa for de origem canaanita, como se afirmou neste capítulo, explica-se porque o autor canaanita desta tradição, não viu nada de anormal na ação empreendida por Judá. Isto colabora com a idéia de que os israelitas daquele tempo de fato não eram avessos ao sincretismo religioso.

A narrativa também indica que esses primeiros israelitas estavam familiarizados com a cultura canaanita, em que as mulheres eram bem mais toleradas no uso de seus atributos sexuais, mesmo que para fins de culto orgíaco.

As razões apresentadas para explicar ou justificar o comportamento de Judá são as mais diversas. A possibilidade de ele estar abrasado pela falta de contato com mulheres desde a morte de sua esposa, o período em que ele se encontrava que era o de tosquiando as ovelhas, que na Bíblia é apresentado como um tempo de festa, bebidas e alegria que torna os homens mais suscetíveis à busca pelo prazer carnal, seriam explicações suficientes.

Phyllis A. Bird<sup>204</sup> também é da opinião de que, considerando-se uma interpretação voltada para aspectos literários, pode-se concluir que Judá tenha mesmo seguido uma tradição canaanita ao procurar uma prostituta cultural para a prática de um ritual de fertilidade.

---

<sup>204</sup> BIRD, op. cit., pág. 206. Ver também BACH, A., *Women in the Hebrew Bible*, 1999: 24, sobre a questão da confecção, pelas mulheres, de bolos para adoração de deuses estranhos em Israel.

Isto, para os padrões dos escritores posteriores e revisores bíblicos da época da monarquia seria um desatino digno de reprovação para um patriarca de Israel, um ato de feitiçaria ou idolatria, razão pela qual não se encontra mais clareza no texto, mas que estaria compatível com as tradições locais de Canaã onde os fatos ocorreram.

### 3.7 Tamar e o levirato.

As narrativas das filhas de Ló e a de Judá e Tamar atestam que antes dos registros legislativos israelitas atribuídos a Moisés (Dt 25), já havia alguma forma da tradição de casamentos por levirato praticada por povos canaanitas<sup>205</sup>, e semitas da mesma origem de Judá.

Gottwald usa a expressão “*associação protetora da extensão familiar*” em sua definição do que seja o relacionamento dentro do *mispa* (Clã), “*porque sua função era primariamente protetora e restauradora para os membros da família*”.<sup>206</sup>

No relacionamento de levirato as atenções do clã se voltam para a figura do “*goel*”, que é quem tem a responsabilidade de “resgatador”, aquele que detém autoridade máxima dentro da família, clã ou tribo, geralmente representado pelo homem mais velho do grupo.

Segundo de Vaux<sup>207</sup>, o casamento por levirato é uma tradição que visa à proteção e garantia dos direitos de posse e herança de terra, e a continuidade da família dentro do clã quando o *bet-ab* fica impossibilitado de solucionar essas questões.

Entre outras, o *goel* tinha a responsabilidade de vingar seu antecessor em crimes de sangue, gerar um herdeiro em nome do parente homem falecido sem deixar filhos para preservar-lhe o nome e o patrimônio, resgatar terras vendidas ou transferidas por dívidas pelo parente falecido, resgatar também o parente alienado em caso de dívida, como escravo a um estrangeiro.

---

<sup>205</sup> Se tomar por base a tradição de que Tamar era canaanita, o que é atestado por algumas evidências comentadas anteriormente nesta dissertação. Seu nome, por exemplo, que é uma alusão à palmeira, por sua forma fálica é atribuído a um tipo de culto de adoração a um deus da fertilidade o que também atesta seu papel na narrativa. Sobre a origem de Tamar ver SPEISER, op. cit., págs. 297-300.

<sup>206</sup> GOTTWALD, N., 1979: 257ff, in ABD, vol. 2, pág. 763.

<sup>207</sup> de VAUX, op. cit., pág. 60.

O levirato<sup>208</sup> então pode ser definido como uma forma de casamento com vistas a assegurar descendência a um homem falecido sem deixar filhos, garantindo a transmissão de herança para o mesmo por meio da intervenção de um parente próximo do falecido para gerar filhos em seu nome.

É uma obrigação do homem, parente do falecido que esteja mais próximo em linha de nascimento, para com a viúva, como se pode ver no relato de Tamar e Judá, quando Onan é morto por descumprir seu dever para com a esposa de Er, ou para com Er, talvez.<sup>209</sup>

Isto denuncia que a pressa de Judá em destruir Tamar pode significar que ele vira aí uma boa oportunidade de livrar-se de suas responsabilidades, utilizando-se de leis que incluíssem a pena de morte.

A tentativa de Judá em procurar livrar-se de sua nora e descumprir seu dever de *goel* para com Tamar, providenciando para ela um casamento por levirato com seu filho caçula se explica pelo fato de haver perdido os dois primeiros filhos para esta mesma mulher, o que talvez parecesse ser, aos olhos de Judá, uma espécie de maldição<sup>210</sup>, do que ele tinha razões para suspeitar.

Se Judá sabia favorecer-se de dispositivos legais disponíveis no lugar onde ele vivia com a intenção de livrar-se de sua nora, Tamar o sabia mais ainda. Ela o revela, exigindo objetos de Judá que mesmo não tendo valor comercial aparente, poderiam identificá-lo como autor do ato<sup>211</sup>. O uso de três artigos para mostrar a identificação de uma pessoa é confirmado por fontes ugaríticas e mesopotâmicas.<sup>212</sup>

<sup>208</sup> GOTTWALD, N., "Introdução Sócio-literária à Bíblia Hebraica", 1988: 516.

<sup>209</sup> Pensou-se no levirato como forma de proteger a mulher viúva sem filhos. Pode-se considerar, no entanto, que o levirato seja uma solução para o problema de herança deixada pelo falecido e sua família, e não para proteger a viúva. A instituição visaria proteger somente o direito do homem de ter um herdeiro para quem deixar seus bens. Seria um dever do *goel*, providenciar alguém do clã para casar-se com a viúva e esta por sua vez estaria obrigada a aguardar por este casamento sem que pudesse buscar outra alternativa. Sua capacidade de gerar seria tratada então como um patrimônio da família do falecido marido. Por outro lado, através de seu filho, uma mulher poderia ser transformada em uma mulher nobre em Israel caso esse filho ascendesse ao poder, o que seria um privilégio da mulher.

<sup>210</sup> Carmichael menciona que a perda dos filhos de Judá é uma representação da lei das recompensas, segundo a qual Judá estaria pagando com a morte de seus filhos por haver enganado seu pai fazendo-o pensar que José tivesse sido morto por uma besta do deserto quando na verdade para se livrar dele, seus irmãos, sob o consentimento de Judá, o vendem como escravo para o Egito. CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, 1996: 142.

<sup>211</sup> Judá também não se incomoda de ser identificado por estes objetos, reforçando a teoria de que ele estaria bem adaptado ao estilo de vida e práticas religiosas canaanitas, mostrando que mesmo os israelitas daquele tempo não eram avessos a algum sincretismo, como visto neste mesmo capítulo.

<sup>212</sup> A tradição segundo a qual se exigia três objetos pessoais em garantia de algum acordo é atestada em escritos antigos extrabíblicos semitas orientais, como o épico de Kirta, e também na inscrição de

Nas leis hititas há exemplos de que havia base legal para exigir-se que o sogro cumprisse as obrigações do levirato, casando-se ele mesmo com a nora viúva o que foi proibido pela lei de Moisés<sup>213</sup>. Talvez se possa afirmar que as filhas de Ló tenham seguido alguma tradição que permitiria que o pai cumprisse o dever na ausência de outro resgatador.

Essa possível versão da tradição do levirato encontrada no relato de Tamar e Judá, também faz notar as diferentes variações encontradas em uma mesma instituição observada de duas óticas distintas.

Tem-se a de Judá, homem, representando a tradição de levirato na ótica semítica, cuja grande preocupação, segundo se lê em Dt 25, aparenta ser não a preservação do direito da mulher, mas a garantia da progenitura de um israelita (homem) falecido sem deixar herdeiros.

A segundo percepção é a de Tamar, uma canaanita, mulher, que reflete tradições presentes também entre os hititas, fenícios, ou canaanitas, que são mais tolerantes à presença de mulheres mesmo que envolvidas com cultos orgíacos.

Essa distinção pode ser notada no fato de Tamar ter usado véu para esconder sua identidade. Sua ação é legal do seu ponto de vista, se considerar-se que haveria uma forma de levirato que circulava em Canaã, em que o *goel*, parceiro da relação, poderia ser o próprio sogro<sup>214</sup>, além de um irmão, primo ou tio do marido falecido sem deixar filhos.

Mas para Judá, um semita, um israelita, futuro patriarca da nação, a proibição do coito com a nora o faria evadir-se do ato se percebesse tratar-se da viúva de seu filho primogênito.<sup>215</sup>

Tamar se mostra capaz de lidar com essas questões legais e de utilizá-las a seu favor demonstrando conhecimento das diferenças entre os costumes e tomando precauções para contornar os obstáculos.

### **3.8 Sexualidade feminina e o exemplo de Tamar.**

---

Eshmunazar (KAI 14), Hallo, W. W. (org), *The Context of Scripture*, vol. 1, 2003: 354. Ver também SPEISER, E. A., op. cit., págs. 298-300.

<sup>213</sup> Sobre o costume entre os hititas, ver HALLO, W. W. (org), op. cit., vol. 2, pág. 118, *Hittite Laws* (2.19) § 193.

<sup>214</sup> Ibidem.

<sup>215</sup> Talvez essa perspectiva somente tenha sido acrescido à tradição quando de sua adaptação ao contexto monoteísta de Israel dando melhor contorno a imagem de Judá como patriarca.



Tamar, como outras mulheres relacionadas aos patriarcas bíblicos, demonstra ser capaz de iniciativas agressivas, provocativas, refletindo uma aparente admiração, ainda que velada, do narrador bíblico para com este tipo de mulher. Elas são refletidas como tendo maior mérito no que se refere à continuidade da família.

Sua atitude pode ser medida pelo comportamento sexual. Uma leitura superficial fará pensar que Tamar não passava de uma mulher sensual e leviana, em busca de seus próprios interesses e satisfação ou vingança. Mas seus movimentos representando uma prostituta demonstram a forma hábil com que ela usa a sua sexualidade para atingir seu objetivo<sup>216</sup>.

A dúvida pode estar sobre Judá e suas intenções. Em nenhum momento o narrador deixa deslizar para a sensação de que o texto reflete uma orientação sensual por parte de Tamar, mas mostra que ela busca somente cumprir o dever de gerar descendência e da relação livre de desejo, carregada de responsabilidade social, refletindo a preocupação com a sobrevivência tribal.

Ao se olhar essa tradição do ponto de vista do editor bíblico, que a observa do futuro e busca sua utilidade para seus motivos nacionalistas e ideológicos, entende-se que o texto se refere somente a questões de genealogia, origens e destinos de clãs importantes para a constituição da nação e da monarquia, buscando conservar a cultura monoteísta, a identidade nacional e a monarquia.

Não se encontra em nenhum dos homens da narrativa, uma evidência sequer de que eles tenham se relacionado com Tamar por desejo simplesmente<sup>217</sup>, mas somente por obrigação legal, e mesmo Judá ao procurar uma prostituta, provavelmente o tenha feito para a prática de um culto de fertilidade.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Isto se não se considerar que talvez Judá tenha mesmo procurado uma prostituta cultural com o fim de obter favores divinos na tosquia das ovelhas. Se optar-se por esta abordagem, o texto então indica que a única preocupação de Judá era a busca pelo favor de uma divindade canaanita. A intenção de Tamar é mais clara e nobre: ela busca progeneração, para si ou para o marido falecido, ou para a família em que ela entrou pelo casamento com Er. O entendimento quanto à verdadeira intenção de Judá pode interferir nas conclusões quanto à estratégia adotada por Tamar: ela se porta como uma prostituta que tenta atrair o homem pela sensualidade? Ou ela se porta como uma prostituta cultural que tenta atrair o homem pelos serviços sacerdotais por este buscado?

<sup>217</sup> A narrativa não especifica de que forma Er teria sido mal, mas talvez se possa deduzir que ele teria se negado a gerar descendência por meio da sua mulher por ser ela canaanita. Pelo menos é disso que trata a narrativa quanto a Onan (ele é morto por se negar a gerar por meio de Tamar). Onan por sua vez o fez com o objetivo de não deixar que as heranças de seu irmão passassem para um que seria seu sobrinho e não seu filho. Selá é impedido por Judá para evitar sua morte. A maldade de Er pode ser a mesma de Onan.

<sup>218</sup> CARMICHAEL, C., *Law, Legend and Incest in the Bible*, pág. 136.

O enredo dessa narrativa repete uma tradição bíblica comum a outras narrativas como as de Esdras e Neemias, nas quais os conceitos que dizem respeito à sexualidade e casamento estão muito mais voltados para a preservação do bom desempenho da unidade familiar e preservação do clã e não ocupados com questões morais simplesmente.

### **3.9 A disputa entre os gêneros na narrativa de Tamar.**

A História de Tamar também é reveladora de um aspecto cultural importante para a modernidade, que é a questão do papel e da importância social do homem e da mulher.

O confronto macho X fêmea na modernidade e a forma sensual com a qual se aborda as questões de sexo distorcem a capacidade de entender o que está em jogo na narrativa.

Certamente não se está diante de uma batalha de gêneros, mas da luta desesperada para o cumprimento de responsabilidades sociais, compatíveis com o momento da narrativa.

Segundo Gottwald<sup>219</sup> o valor masculino dominante expresso é perpetuar o nome da família, o que implica em preservar muito mais que simplesmente o nome.

Ainda segundo Gottwald, a mulher pode não estar tão voltada para a preservação do nome do marido exatamente, mas para sua própria manutenção, uma vez que para continuar desempenhando seu papel social era necessário gerar um filho (homem).<sup>220</sup>

A mulher solteira ou viúva sem filhos naquele tempo, não possuía nenhuma segurança social ou econômica.

Esse contraste pode ser visto claramente nas preocupações refletidas pelos protagonistas. Judá se preocupa em preservar seu último filho mesmo a custo de quebrar o dever do levirato. Tamar não se preocuparia com a própria vida, se isto representasse viver sem gerar filhos.

---

<sup>219</sup> GOTTWALD, N., "Introdução Sócio-literária à Bíblia Hebraica", 1988: 516.

<sup>220</sup> Carmichael também é da opinião de que Tamar estivesse em busca da preservação do nome do falecido marido, realizando uma espécie de culto em favor dos mortos, o que é proibido nos textos legislativos da Bíblia Hebraica. CARMICHAEL, C., op. cit., pág. 137.

É, no entanto, importante frisar que ela pretende gerar filhos somente dentro da hierarquia do clã do marido, e não de maneira independente, por meio de um ato de prostituição, o que parece que não atingiria o objetivo necessário.

### **3.10 As filhas de Ló e Tamar – As semelhanças.**

A narrativa da História de Tamar e Judá repete elementos comuns à trama das filhas de Ló para seduzir o pai com o objetivo de gerar progenitura.

A trama envolve três elementos específicos: o lugar escolhido para o encontro, a embriaguez e o momento.

Embora não seja encontrada no texto de Gênesis 38 qualquer alusão a embriaguez por parte de Judá, o editor leva a entender que o estado de entorpecimento está presente na narrativa como condição para fazer que o homem consinta e caia na trama a ponto de não perceber o que se passa.

Carmichael<sup>221</sup> explica esse fato pela análise que faz na comparação da narrativa de Judá e Tamar com o texto da bênção dirigida a Judá quando Jacó abençoa seus filhos em Gn 49: 8-12.

Neste texto encontram-se os seguintes termos: “*Os seus olhos serão cintilantes de vinho, e os dentes, brancos de leite*” (Gênesis 49:12).

A palavra para olhos é ‘*enayim ou ayin* (no singular), e lembra o lugar onde Judá é interceptado por Tamar sem notar que se trata de sua nora.

Juntando essas expressões, Carmichael comenta<sup>222</sup>: “*os olhos cintilantes como vinho em Enaim, a referência descreve uma típica combinação de entorpecimento (dos sentidos) pelo vinho e o desejo por mulher*”.

Segundo Carmichael, a combinação de “olhos vermelhos”, “*hakhilut eynaym*”, que pode ser traduzida como “embotamento dos olhos” como se encontra também no texto de Provérbios (Pv) 23, nos versículos 26-35, ressalta a confusão de percepção decorrente da embriaguez como uma armadilha que pode levar o homem a cometer transgressões sexuais.

Embora o texto de Gênesis 38 em nenhum momento refira-se a embriaguez a não ser pelo uso no nome Enaim, o tempo de tosquia de ovelhas era

<sup>221</sup> CARMICHAEL, C., op. cit., pág. 64.

<sup>222</sup> Ibidem.

reconhecidamente um tempo de festividades em que o vinho era um elemento sempre presente.

Duas outras passagens da Bíblia Hebraica atestam que esse era um evento em que o vinho fazia parte das comemorações. Trata-se de Nabal em 1Sm 25:2-8, 36 e 37 e de Absalão e Amnom em 2Sm 13:23-28.<sup>223</sup>

### 3.11 A casa do descalçado.

Carmichael,<sup>224</sup> entende que o legislador bíblico, inspirado pela tradição de Tamar, está atento ao tratamento dispensado para com a mulher e procura favorecê-la.

Sua análise se baseia nos motivos que teriam levado o legislador a desenvolver a lei registrada em Dt. 25:5-10, a qual estabelece o levirato de acordo com critérios típicos do legislador israelita.

O objetivo do legislador, além de coibir os abusos típicos dos canaanitas, como incesto, por exemplo, é elevar o *status* da mulher, provendo-lhe proteção em caso de ausência, ou negligência, do resgatador.

Em vivendo esse, ou, em não se negando a cumprir seu dever, como no caso de Judá e seus filhos, não haveria necessidade desta lei, uma vez que ele cumpriria sua responsabilidade para proteção da mulher.

Assim, o legislador proporciona um dispositivo legal que protege a viúva desamparada, ou pelo menos garante que se cumpra o dever para com o falecido.

Para Carmichael, o problema, aos olhos do legislador ao estipular regras para o casamento por levirato, reside na negligência de Judá em fazer cumprir por meio de Sela, o dever de levirato para com sua nora Tamar e na negligência de Onan em cumprir seu dever como o pai lhe ordenara.

Segundo Carmichael, a opinião negativa do legislador quanto à possibilidade de que Tamar tivesse que recorrer a algum tipo de transgressão sexual

---

<sup>223</sup> Ibidem, nota 21.

<sup>224</sup> CARMICHAEL, C., *Law and Narrative in the Bible*, op. cit., págs. 295-297. Esta proposta de Carmichael contraria a idéia de que o levirato tinha por objetivo somente a solução de problemas de herança da casa do falecido e não a garantia dos direitos da mulher.

para obter progenitura, faz que ele busque justificá-la e tome providências para que a mulher não tenha que recorrer a tal expediente para solucionar seus problemas.

Ainda segundo Carmichael<sup>225</sup>, Onan é reprovado e morto pela divindade por causa de sua negligência em cumprir o encargo do levirato conforme orientado por seu pai.

Em Dt. 25:8-10 o legislador orienta então, a que o homem que negligenciar tal dever deverá ser levado diante das autoridades da cidade e a cunhada lhe descalçará a sandália do pé, lhe cuspirá no rosto, e sua casa será chamada “*a casa do descalçado*”, porque este se recusou a suscitar descendência a seu irmão.

Onan aparentemente procura ocultar de seu pai a intenção de descumprir o dever de levirato. Ele não evita as relações com Tamar, mas adota a prática do coito interrompido com o objetivo de evitar que Tamar engravide.

Carmichael relaciona a retirada da sandália dos pés do irmão negligente em Dt. 25, ao ato de Onan de afastar-se de Tamar no momento da fertilização, sendo que neste caso a sandália é um símbolo da genitália feminina e os pés são simbólicos do órgão sexual masculino.<sup>226</sup>

Ele ainda sugere que a cusparada a que o homem é submetido simboliza o ato de Onan de lançar seu sêmen ao chão. “*O legislador registra assim, que tal homem será comparado a Onan*”, comenta Carmichael.

Para completar a punição, a casa de tal homem será conhecida como a “*casa do descalçado*”, uma expressão que seria conhecida por todos como o fato de que este homem não cumpriu o dever de prover progenitura para com a mulher sob sua responsabilidade, ou parta com o falecido marido desta e seu parente.

Numa cultura em que a ênfase sobre o dever de gerar descendência é um símbolo de identidade nacional dos mais fortes, pode-se notar que ser identificado como negligente para com este dever era algo indesejável. Este homem será conhecido como “*Persona Non Grata*” em ditados modernos, aquele que negou à seu irmão a edificação de sua casa, e por extensão não colaborou com o estabelecimento da nação.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> CARMICHAEL, op. cit., pág. 68.

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Ibidem.

Gerar filhos dentro da cultura bíblica é o meio pelo qual o homem perpetua seu nome na nação. É o meio pelo qual o homem deixa sua melhor contribuição para seu povo, e assim será lembrado.

Se a mulher se torna heroína em Israel por haver gerado um filho para a nação, o homem somente será reconhecido como tal se, entre outras coisas, cumprir seu papel para com a mulher.

### 3.12 O homem e o dever de gerar.

Leis descritas em Deuteronômio, como as encontradas no capítulo 20:7 e 24:5 são indicativos de que o dever de gerar é uma contribuição mais importante para a nação do que morrer na guerra em favor de Israel. Gerar é uma contribuição superior a vencer batalhas.

Em Dt. 25:4 o legislador faz o que parece ser uma estranha inserção no texto ao mencionar que não se deve *“atar a boca ao boi enquanto debulha”*. Neste caso o legislador, segundo Carmichael, também se inspira na tradição de Judá e Tamar.<sup>228</sup>

O que parece um texto sem sentido, inserido em meio a um texto com várias determinações legais mais claras, é de profundo significado simbólico para um leitor contemporâneo ao legislador<sup>229</sup>. Ele tem em mente a relação de Judá com o povo da terra, seu casamento e filhos meio israelitas meio canaanitas, o estabelecimento da tribo e a genealogia de um homem israelita, elementos abordados pelo legislador com propósitos nacionalistas.

Carmichael<sup>230</sup> comenta que de acordo com a cultura israelita antiga, um homem pode ser extirpado da nação em três sentidos que estão inter-relacionados: pela morte, pela falta de herdeiro masculino para dar continuidade a seu nome, e pela recusa de seu irmão em solucionar o problema da morte sem herdeiros. A mensagem é clara: *“O nome de um israelita não deve ser apagado de sua terra”*, propõe este autor.

<sup>228</sup> Sobre a figura do boi como elemento que denota os descendentes de Jacó, ver CHWARTS, S., “Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica...”, págs. 187-190.

<sup>229</sup> CARMICHAEL, C., *Law, Legend and Incest in the Bible*, pág. 9.

<sup>230</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, pág. 70.

A um israelita homem, não deveria ser negado seu direito de herança da terra assim como a um boi não se devia impedir de comer do fruto da terra enquanto lavrasse.

Carmichael<sup>231</sup> confirma que expressões como semear e lavar encontradas nos textos legislativos são alusões a intercurso sexual com o objetivo de referir-se a progenitura. O uso que o legislador faz dessas expressões ao se referir a Judá e seus filhos indica sua preocupação com a possibilidade de um israelita falhar em sua responsabilidade de ter relações com a mulher sob seus cuidados enquanto levir<sup>232</sup>, até que esta engravide e nasça um herdeiro homem.

Todos esses elementos estão ligados à lei do levirato.

A simbologia usada nos textos, em especial a alusão a pés e sandálias, é retomada no livro de Rute, para se referir a figuras sexuais, como se poderá verificar no capítulo a ela dedicado.

A figura de descalçar as sandálias, do verbo *halatz*, descalçar, também é usada em Os. 5:6, atribuído à divindade israelita quando esta se afasta de seu povo acusando-o de adultério, de haverem gerado filhos bastardos.

Conclui-se disso que, apesar de seu extremado senso de moralidade sexual e androcentrismo, que o impedem de concordar com a ousada iniciativa de Tamar, o legislador propõe em sua lei que diante da negligência de um resgatador em sua responsabilidade de levirato, a mulher recebe o direito de expressar-se, expondo, ainda que figuradamente pelo ato de remover-lhe a sandália, sua culpa e fraqueza. Este é um raro momento em que a mulher é vista como superior ao homem em todo o texto bíblico.

Tamar é salva da sentença de morte imprecada por Judá graças ao seu direito de gerar filhos a partir de um homem de dentro da família de seu marido. O direito de Tamar também está garantido por aspectos legais canaanitas que permitiriam que o sogro fosse o resgatador, e mesmo Judá, um Israelita, neste momento submete-se às leis locais e reconhece o direito de Tamar de haver agido como agiu.

Fica-se com a sensação de que mesmo o legislador com toda sua resistência ao ato de prostituição cultural planejado por Tamar, e que envolvia seu

<sup>231</sup> CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, pág. 56.

<sup>232</sup> Forma latinizada para levirato, que traduz o hebraico *yabam*, cunhado. Conforme de Vaux R., op. cit., pág. 60.

sogro, se evade de fazer críticas diretas contra ela, podendo isto significar o reconhecimento de que Judá de fato foi menos justo do que ela.

O levirato, num sentido, favorece a mulher, que passa a ter o direito de denunciar junto às autoridades da cidade a negligência do homem que se negar a resgatá-la.

Por outro lado, a lei descrita em Dt. 25:11-12, limita a vantagem da mulher à esfera do ambiente doméstico do clã de seu falecido marido. O legislador também provê em suas leis o impedimento para atos de incesto e prostituição e outros comportamentos a que a mulher se visse forçada a recorrer, os quais seriam proibitivos aos olhos do legislador israelita.

A lei do levirato é um exemplo da forma como se apresenta a preocupação do editor bíblico quanto ao desenvolvimento de Israel como nação. Ele trabalha a partir das tradições de personagens folclóricas descritas em Gênesis, cujas narrativas necessitam de esclarecimentos legais, para que não venham a ser mal entendidas durante a constituição de Israel como nação.

Como Carmichael também sugere, parece que o legislador purifica esta narrativa de seus elementos idólatras e a adapta a sua visão monoteísta, impedindo o incentivo a práticas sexuais proibidas e ao recurso a cultos idólatras, protegendo, porém, a imagem de Tamar.



## 4 RUTE: HEROÍNA OU SEDUTORA

Emerton, em seu artigo sobre Judá e Tamar<sup>233</sup>, comenta haver certa ligação entre a narrativa encontrada em Gn. 38, em que se lê a respeito da saga de Judá e Tamar, e a História da moabita Rute.

As semelhanças entre essas narrativas no que diz respeito aos interesses do editor bíblico pela legitimação da dinastia de Davi, parecem ser bastante convincentes de que suas tradições podem ter sido tomadas a partir de tradições orais comuns ao povo israelita por ocasião do estabelecimento da corte davídica.

Pode-se ampliar um pouco mais esta proposta ao se demonstrar pela abordagem literária que outros elementos conectam estas narrativas, os quais podem ser encontrados nos motivos comuns e secundários expressos no enredo das mesmas.

Brenner<sup>234</sup> em seu estudo sobre o livro de Rute comenta que: “*essa personagem bíblica é um elemento de uma série que começa com as filhas de Ló, e os nascimentos de Moab, e Amon em Gênesis 19, continua com Tamar no capítulo 38 e termina com o resgate de Noemi*”.

Há temas comuns ligando estes três relatos segundo Brenner<sup>235</sup>, que são: mulheres estrangeiras que ficam viúvas, sedução de um parente varão para gerar um herdeiro varão, relações sexuais, casamento incestuoso, e principalmente, a avaliação positiva do autor sobre a iniciativa sedutora da mulher.

---

<sup>233</sup> EMERTON, J. A., *Judah and Tamar, Vetus Testamentum*, vol. XXIX, n° 4, Outubro, 1979: 409.

<sup>234</sup> BRENNER, A. (org), “Rute, a Partir de Uma Leitura de Gênero”, 2002: 106.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

Brenner<sup>236</sup> comenta: “*As três Histórias antecipam as conexões estrangeiras de Davi, bem como sua fraqueza por mulheres, e mostram abertamente que essas duas coisas estavam no sangue do rei*”.

As genealogias que explicam o surgimento da nação de Israel, primeiramente como clãs e em seguida como um conglomerado de tribos semitas nômades, para somente depois serem conhecidos como uma nação organizada politicamente são elementos importantes na elaboração dos textos bíblicos.

Do ponto de vista dos interesses nacionalistas do editor bíblico, as ligações genealógicas seriam argumentos fortes o suficiente para justificar seu interesse pelos elementos secundários presentes nas narrativas folclóricas das filhas de Ló, Tamar e Rute.

Porém, identificam-se outros traços de semelhanças, em elementos comuns existentes nessas narrativas, presentes no comportamento das protagonistas ao planejarem meticulosamente os passos a serem seguidos.

A trama envolvendo embriagues que leva à perda do autocontrole e à sedução conduzida em lugar apropriado, são elementos comuns às três narrativas. Eles podem ser percebidos quando as filhas de Ló dão a beber vinho ao pai, quando Judá procura uma prostituta cultural no caminho para Enaim<sup>237</sup>, e quando Boaz já havia comido e bebido o bastante para estar alegre.

A ocasião escolhida para que a trama seja posta em ação nos três casos inclui o conforto e a segurança experimentada por Ló no abrigo da caverna, escura, em Judá pelo fato de já estar consolado da morte de sua esposa e envolvido nas festividades e na viagem em direção à tosquia das ovelhas e em Boaz que dormia na eira, onde estavam estocados os resultados da sua sega, após uma festa comemorativa regada a bebida e comida.

O conceito do casamento por levirato, a figura do goel, ou resgatador, a esterilidade imposta como conseqüência da negligência ou morte dos homens, também justificam o argumento a favor do inter-relacionamento literário existente entre essas narrativas.

---

<sup>236</sup> Ibidem.

<sup>237</sup> Enaim é uma referência a olhos conforme se vê no capítulo 4 desta dissertação, quando se refere à “olhos cintilantes” encontrada em Pv 23:26-35. A mesma palavra é usada para se referir ao lugar onde Judá encontra Tamar. Enaim é uma referência a ter a visão distorcida pelo excesso de vinho. Ver também a referência a festas no período da tosquia das ovelhas.

Segundo G. Gerleman<sup>238</sup> fossem quais fossem os interesses do editor bíblico ao lidar com a tradição de Rute e Boaz, pode-se entender que o propósito principal do livro seja justificar a entrada do elemento moabita na genealogia de Davi, buscando provar ser esta a vontade de Jeová segundo a narrativa bíblica, o que torna imprescindível para o escritor da fonte J justificar moralmente o comportamento sexual de Rute.

Mas, se essas tradições estão tão interligadas assim, por que Boaz é refletido de maneira mais favorável que os outros homens apresentados nelas?

Ló, assim como Judá, são ancestrais epônimos de Israel, e suas narrativas estão adequadas ao contexto de Gênesis que se refere justamente à gênese de todas as coisas, em que os editores se apropriam de tradições com o objetivo de apresentar os inícios da nação ainda em estado tribal, suas origens desde a criação, especialmente a genealogia de Adão até Abraão, e de Jacó e seus filhos.

Além disso, como neste estágio da história Israel ainda encontrava-se em seu estado pré-tribal ou tribal, suas relações com seus vizinhos justificam que eles se comportassem de acordo com os costumes do local.

Observou-se em capítulos anteriores que os epônimos de Israel no período tribal eram menos precavidos contra questões de sincretismo, tolerância ao feminino no papel de sacerdotisas e viviam bem adaptados aos costumes idólatras de seus vizinhos.

No momento em que o editor se apropria da tradição de Rute identifica-se já haver uma associação nacional ainda que precária. Supõe-se que pelo menos parte de seu código de leis civis e religiosas já fosse conhecida.

Talvez se possa concluir daí que se fazia necessário dar melhor aparência ao comportamento dos protagonistas na tradição que envolvesse Boaz, razão pela qual este é refletido de maneira menos grosseira. Porém, a narrativa não é menos carregada de sensualidade e poder feminino.

Emerton<sup>239</sup> comenta a teoria de que o livro de Rute seria uma apologia a uma maior tolerância aos gentios, e especialmente para com os casamentos que envolvessem mulheres estrangeiras.

---

<sup>238</sup> GERLEMAN, G., in EMERTON, J. A. *Vetus Testamentum*, op. cit., pág. 409.

<sup>239</sup> EMERTON, *ibidem*.

Essa posição é de difícil sustentação, uma vez que a tendência ao anti-estrangeirismo se define melhor aos interesses israelitas após o exílio babilônico, e não numa época em que Israel convivia amigavelmente com grupos estrangeiros.<sup>240</sup>

Como afirma Athalya Brenner<sup>241</sup>, “o livro de Rute é uma boa trama”. A mensagem apresentada com clareza, segundo ela é: “... o casamento de levirato buscado ativamente pelas mulheres preserva e fortalece a ordem social<sup>242</sup>, demonstrando as ligações entre Davi e os ancestrais de Israel”.<sup>243</sup>

Transcreve-se a seguir a narrativa de Rute:

*“Nos dias em que julgavam os juízes, houve fome na terra; e um homem de Belém de Judá saiu a habitar na terra de Moabe, com sua mulher e seus dois filhos. Este homem se chamava Elimeleque, e sua mulher, Noemi; os filhos se chamavam Malom e Quiliom, efrateus, de Belém de Judá; vieram à terra de Moabe e ficaram ali. Morreu Elimeleque, marido de Noemi; e ficou ela com seus dois filhos, os quais casaram com mulheres moabitas; era o nome de uma Orfa, e o nome da outra, Rute; e ficaram ali quase dez anos. Morreram também ambos, Malom e Quiliom, ficando, assim, a mulher desamparada de seus dois filhos e de seu marido. Então, se dispôs ela com as suas noras e voltou da terra de Moabe, porquanto, nesta, ouviu que o Senhor se lembrara do seu povo, dando-lhe pão. Saiu, porque, ela com suas duas noras do lugar onde estivera; e, indo elas caminhando, de volta para a terra de Judá, disse-lhes Noemi: Ide, voltai cada uma à casa de sua mãe; e o Senhor use convosco de benevolência, como vós usastes com os que morreram e comigo. O Senhor vos dê que sejais felizes, cada uma em casa de seu marido. E beijou-as. Elas, porém, choraram em alta voz e lhe disseram: Não! Iremos contigo ao teu povo. Porém Noemi disse: Voltai, minhas filhas! Por que iríeis comigo? Tenho eu ainda no ventre filhos, para que vos sejam por maridos? Tornai, filhas minhas! Ide-vos embora, porque sou velha demais para ter marido. Ainda quando eu dissesse: tenho esperança ou ainda que esta noite tivesse marido e houvesse filhos, esperá-los-íeis até que viessem a ser grandes? Abster-vos-íeis de tomardes marido? Não, filhas minhas! Porque, por vossa causa, a mim me amarga o ter o Senhor descarregado contra mim a sua mão. Então, de novo, choraram em voz alta; Orfa, com um beijo, se despediu de sua sogra, porém Rute se apegou a ela. Disse Noemi: Eis que tua cunhada voltou ao seu povo e aos seus deuses; também tu, volta após a tua cunhada. Disse, porém, Rute: Não me instes para que te deixe e me obrigue a não seguir-te; porque, aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei eu; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerá eu e aí serei sepultada;*

<sup>240</sup> Isto se considerarmos que a tradição de Rute foi inserida no contexto bíblico por ocasião de Juizes, e não após o cativeiro Babilônico em que Neemias e Esdras decretam o fim dos casamentos exogâmicos.

<sup>241</sup> BRENNER, A., op. cit., pág. 11.

<sup>242</sup> GOITEIN, S. D., *Iyyunim ba-miqra*, 1957: 49, in BRENNER, A., op. cit., págs. 11-12.

<sup>243</sup> É importante lembrar que ao lidar com esta narrativa, tratam-se, nesta dissertação, os motivos casamento, amor e sedução, como motivos secundários do livro e a preservação da ordem social e as ligações entre Davi e seus ancestrais como motivos principais dos editores ao adotarem este conjunto de tradições.

*faça-me o Senhor o que bem lhe aprouver, se outra coisa que não seja a morte me separar de ti. Vendo, porque, Noemi que de todo estava resolvida a acompanhá-la, deixou de insistir com ela. Então, ambas se foram, até que chegaram a Belém; sucedeu que, ao chegarem ali, toda a cidade se comoveu por causa delas, e as mulheres diziam: Não é esta Noemi? Porém ela lhes dizia: Não me chameis Noemi; chamai-me Mara, porque grande amargura me tem dado o Todo-Poderoso. Ditosa eu parti, porém o Senhor me fez voltar pobre; por que, porque, me chamareis Noemi, visto que o Senhor se manifestou contra mim e o Todo-Poderoso me tem afligido? Assim, voltou Noemi da terra de Moabe, com Rute, sua nora, a moabita; e chegaram a Belém no princípio da sega da cevada. Tinha Noemi um parente de seu marido, senhor de muitos bens, da família de Elimeleque, o qual se chamava Boaz. Rute, a moabita, disse a Noemi: Deixa-me ir ao campo, e apanharei espigas atrás daquele que mo favorecer. Ela lhe disse: Vai, minha filha! Ela se foi, chegou ao campo e apanhava após os segadores; por casualidade entrou na parte que pertencia a Boaz, o qual era da família de Elimeleque. Eis que Boaz veio de Belém e disse aos segadores: O Senhor seja convosco! Responderam-lhe eles: O Senhor te abençoe! Deporque, perguntou Boaz ao servo encarregado dos segadores: De quem é esta moça? Respondeu-lhe o servo: Esta é a moça moabita que veio com Noemi da terra de Moabe. Disse-me ela: Deixa-me rebuscar espigas e ajuntá-las entre as gavelas após os segadores. Assim, ela veio; desde pela manhã até agora está aqui, menos um pouco que esteve na choça. Então, disse Boaz a Rute: Ouve, filha minha, não vás colher em outro campo, nem tampouco passes daqui; porém aqui ficarás com as minhas servas. Estarás atenta ao campo que segarem e irás após elas. Não dei ordem aos servos, que te não toquem? Quando tiveres sede, vai às vasilhas e bebe do que os servos tiraram. Então, ela, inclinando-se, rosto em terra, lhe disse: Como é que me favoreces e fazes caso de mim, sendo eu estrangeira? Respondeu Boaz e lhe disse: Bem me contaram tudo quanto fizeste a tua sogra, deporque da morte de teu marido, e como deixaste a teu pai, e a tua mãe, e a terra onde nasceste e vieste para um povo que dantes não conhecias. O Senhor retribua o teu feito, e seja cumprida a tua recompensa do Senhor, Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio. Disse ela: Tu me favoreces muito, senhor meu, porque me consolaste e falaste ao coração de tua serva, não sendo eu nem ainda como uma das tuas servas. À hora de comer, Boaz lhe disse: Acheга-te para aqui, e come do pão, e molha no vinho o teu bocado. Ela se assentou ao lado dos segadores, e ele lhe deu grãos tostados de cereais; ela comeu e se fartou, e ainda lhe sobejou. Levantando-se ela para rebuscar, Boaz deu ordem aos seus servos, dizendo: Até entre as gavelas deixai-a colher e não a censureis. Tirai também dos molhos algumas espigas, e deixai-as, para que as apanhe, e não a repreendais. Esteve ela apanhando naquele campo até à tarde; debulhou o que apanhara, e foi quase um efa de cevada. Tomou-o e veio à cidade; e viu sua sogra o que havia apanhado; também o que lhe sobejara deporque de fartar-se tirou e deu a sua sogra. Então, lhe disse a sogra: Onde colheste hoje? Onde trabalhaste? Bendito seja aquele que te acolheu favoravelmente! E Rute contou a sua sogra onde havia trabalhado e disse: O nome do senhor, em cujo campo trabalhei, é Boaz. Então, Noemi disse a sua nora: Bendito seja ele do Senhor, que ainda não tem deixado a sua benevolência nem para com os vivos nem para com os mortos. Disse-lhe mais Noemi: Esse homem é nosso parente chegado e um dentre os nossos resgatadores. Continuou Rute, a moabita: Também ainda me disse: Com os meus servos ficarás, até que acabem toda a sega que tenho. Disse Noemi a sua nora, Rute: Bom será, filha minha, que saias com as servas dele, para que, noutra campo, não te molestem. Assim, passou ela à companhia das servas de Boaz, para colher, até que a sega da cevada e do trigo se acabou; e ficou com a sua*

sogra. Disse-lhe Noemi, sua sogra: *Minha filha, não hei de eu buscar-te um lar, para que sejas feliz? Ora, porque, não é Boaz, na companhia de cujas servas estiveste, um dos nossos parentes? Eis que esta noite alimpará a cevada na eira. Banha-te, e unge-te, e põe os teus melhores vestidos, e desce à eira; porém não te dês a conhecer ao homem, até que tenha acabado de comer e beber. Quando ele repousar, notarás o lugar em que se deita; então, chegarás, e lhe descobrirás os pés, e te deitarás; ele te dirá o que deves fazer.* Respondeu-lhe Rute: *Tudo quanto me disseres farei.* Então, foi para a eira e fez conforme tudo quanto sua sogra lhe havia ordenado. Havendo, porque, Boaz comido e bebido e estando já de coração um tanto alegre, veio deitar-se ao pé de um monte de cereais; então, chegou ela de mansinho, e lhe descobriu os pés, e se deitou. Sucedeu que, pela meia-noite, assustando-se o homem, sentou-se; e eis que uma mulher estava deitada a seus pés. Disse ele: *Quem és tu? Ela respondeu: Sou Rute, tua serva; estende a tua capa sobre a tua serva, porque tu és resgatador.* Disse ele: *Bendita sejas tu do Senhor, minha filha; melhor fizeste a tua última benevolência que a primeira, porque não foste após jovens, quer pobres, quer ricos.* Agora, porque, minha filha, não tenhas receio; tudo quanto disseste eu te farei, porque toda a cidade do meu povo sabe que és mulher virtuosa. Ora, é muito verdade que eu sou resgatador; mas ainda outro resgatador há mais chegado do que eu. Fica-te aqui esta noite, e será que, pela manhã, se ele te quiser resgatar, bem está, que te resgate; porém, se não lhe apraz resgatar-te, eu o farei, tão certo como vive o Senhor; deita-te aqui até à manhã. Ficou-se, porque, deitada a seus pés até pela manhã e levantou-se antes que pudessem conhecer um ao outro; porque ele disse: *Não se saiba que veio mulher à eira.* Disse mais: *Dá-me o manto que tens sobre ti e segura-o.* Ela o segurou, ele o encheu com seis medidas de cevada e lho pôs às costas; então, entrou ela na cidade. Em chegando à casa de sua sogra, esta lhe disse: *Como se te passaram as coisas, filha minha? Ela lhe contou tudo quanto aquele homem lhe fizera.* E disse ainda: *Estas seis medidas de cevada, ele mas deu e me disse: Não voltes para a tua sogra sem nada.* Então, lhe disse Noemi: *Espera, minha filha, até que saibas em que darão as coisas, porque aquele homem não descansará, enquanto não se resolver este caso ainda hoje.* Boaz subiu à porta da cidade e assentou-se ali. Eis que o resgatador de que Boaz havia falado ia passando; então, lhe disse: *Ó fulano, chega-te para aqui e assenta-te; ele se virou e se assentou.* Então, Boaz tomou dez homens dos anciãos da cidade e disse: *Assentai-vos aqui. E assentaram-se.* Disse ao resgatador: *Aquela parte da terra que foi de Elimeleque, nosso irmão, Noemi, que tornou da terra dos moabitas, a tem para venda. Resolvi, porque, informar-te disso e dizer-te: compra-a na presença destes que estão sentados aqui e na de meu povo; se queres resgatá-la, resgata-a; se não, declara-mo para que eu o saiba, porque outro não há senão tu que a resgate, e eu, deporque de ti.* Respondeu ele: *Eu a resgatarei.* Disse, porém, Boaz: *No dia em que tomares a terra da mão de Noemi, também a tomarás da mão de Rute, a moabita, já viúva, para suscitar o nome do esposo falecido, sobre a herança dele.* Então, disse o resgatador: *Para mim não a poderei resgatar, para que não prejudique a minha; redime tu o que me cumpria resgatar, porque eu não poderei fazê-lo.* Este era, outrora, o costume em Israel, quanto a resgates e permutas: o que queria confirmar qualquer negócio tirava o calçado e o dava ao seu parceiro; assim se confirmava negócio em Israel. Disse, porque, o resgatador a Boaz: *Compra-a tu. E tirou o calçado.* Então, Boaz disse aos anciãos e a todo o povo: *Sois, hoje, testemunhas de que comprei da mão de Noemi tudo o que pertencia a Elimeleque, a Quiliom e a Malom; e também tomo por mulher Rute, a moabita, que foi esposa de Malom, para suscitar o nome deste sobre a sua herança, para que este nome não seja exterminado dentre seus irmãos e da porta da sua cidade; disto sois,*

*hoje, testemunhas. Todo o povo que estava na porta e os anciãos disseram: Somos testemunhas; o Senhor faça a esta mulher, que entra na tua casa, como a Raquel e como a Lia, que ambas edificaram a casa de Israel; e tu, Boaz, há-te valorosamente em Efrata e faze-te nome afamado em Belém. Seja a tua casa como a casa de Perez, que Tamar teve de Judá, pela prole que o Senhor te der desta jovem. Assim, tomou Boaz a Rute, e ela passou a ser sua mulher; coabitou com ela, e o Senhor lhe concedeu que concebesse, e teve um filho. Então, as mulheres disseram a Noemi: Seja o Senhor bendito, que não deixou, hoje, de te dar um neto que será teu resgatador, e seja afamado em Israel o nome deste. Ele será restaurador da tua vida e consolador da tua velhice, porque tua nora, que te ama, o deu à luz, e ela te é melhor do que sete filhos. Noemi tomou o menino, e o pôs no regaço, e entrou a cuidar dele. As vizinhas lhe deram nome, dizendo: A Noemi nasceu um filho. E lhe chamaram Obede. Este é o pai de Jessé, pai de Davi. São estas, porque, as gerações de Perez: “Perez gerou a Esrom, Esrom gerou a Rão, Rão gerou a Aminadabe, Aminadabe gerou a Naassom, Naassom gerou a Salmom, Salmom gerou a Boaz, Boaz gerou a Obede, Obede gerou a Jessé, e Jessé gerou a Davi”. (Rute 1:1-4:22).*

Uma das questões importantes que podem ser levantadas a partir dessa narrativa é: Como Rute, sendo estrangeira se torna importante para Israel e é aceita como heroína justamente por trazer a existência um filho (homem), que poderia herdar terras pertencentes a israelitas?

Essa questão contraria o que se encontra nas decisões tomadas sobre as esposas estrangeiras nos textos de Neemias e Esdras<sup>244</sup>, apesar de se tratar de outro momento histórico.

As mulheres ainda tinham o direito de herdar terras, o que conferia a elas uma importância especial em Esdras. Por isso, a suspeita, numa situação de instabilidade em que se encontrava Judá após o exílio babilônico, quanto ao casamento com mulheres estrangeiras.

No momento em que surge a tradição exposta no livro de Rute, talvez ainda em sua forma oral, a questão de herança de terra por filhos de mulheres estrangeiras que viessem a adotar uma tribo israelita pelo casamento, não seria um problema para Israel, e sim uma solução<sup>245</sup>.

O contrário é encontrado em Esdras e Neemias, em que as esposas estrangeiras seriam em número muito maior entre os remanescentes que chegavam

<sup>244</sup> Sobre as questões que envolvem as esposas estrangeiras em Esdras e Neemias e sua relação com o contexto de Rute, ver BREENER, A., op. cit., págs. 203-204.

<sup>245</sup> Isto se desconsiderarmos que a tradição de Rute pode ter sido apropriada após o exílio babilônico com o objetivo de literatura de gênero, ideológica no sentido de se contrapor à expulsão das esposas estrangeiras com a proibição por Esdras e Neemias de casamentos mistos.

do cativo babilônico, o que colocaria os herdeiros judeus em grande desvantagem em relação aos filhos de mulheres estrangeiras.

Além disso, nas narrativas de Esdras e Neemias não há indicação de que essas esposas tenham passado por uma espécie de ritual de conversão<sup>246</sup>, abandonando suas origens, deuses e famílias, para adotarem Israel como sua nova identidade em todas estas coisas.

#### 4.1 A modéstia de Rute segundo os midrashistas.

Rute é um modelo de inspiração para os midrashistas, os quais lhe atribuem vários comportamentos louváveis.<sup>247</sup>

Boyarin<sup>248</sup> observa que os rabinos midrashistas, inspirados em narrativas como a de Rute, criaram um código segundo o qual a modéstia é uma das leis mais importantes, sendo uma qualidade essencial para que uma mulher seja considerada adequada a seus padrões morais.

Rute também pode ser ligada a Sara, a matriarca por excelência, pelo fato de ter gerado numa gravidez tardia, bem sucedida e milagrosa que resgata a mulher de sua esterilidade, e a faz heroína.<sup>249</sup>

#### 4.2 A composição do livro e seus propósitos.

Uma das questões levantadas por vários pesquisadores bíblicos<sup>250</sup> é a data da composição da narrativa ou da apropriação da tradição de Rute pelos editores

---

<sup>246</sup> Segundo Athalya Brenner, Rute é aceita em Israel por cumprir algumas exigências que podem ser tacitamente notadas no texto, as quais incluem sua bondade (*Hesed*), demonstrada na fidelidade para com sua sogra, uma israelita, e para com sua família, pela disposição de abandonar completamente sua origem familiar, com suas divindades, e adotar o estilo de vida e religiosidade israelitas, favorecendo a ordem social da nação. BRENNER, A., op cit., págs. 197-203.

<sup>247</sup> Conforme Athalya Brenner entende-se não serem os *midrashes* representações de posicionamentos científicos quanto aos estudos das narrativas bíblicas. Mas uma vez que esta dissertação trata também de interpretações religiosas que afetaram a caracterização das mulheres justamente derivadas das diversas leituras bíblicas do final do período clássico, é importante considerarmos as interpretações *midrashicas* também. Ibidem, págs. 210-212.

<sup>248</sup> BOYARIN, D., “Israel Carnal, Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica”, 1994: 35-37. Sobre o valor dado à modéstia feminina ver também BRONNER, L. L., “Uma abordagem Temática de Rute na Literatura Rabínica”, in BRENNER, A. (org), op. cit., pág. 211.

<sup>249</sup> BRENNER, A., op. cit., pág. 218.

<sup>250</sup> HALS, R. M., *The Theology of the Book of Ruth*, SASSON, J. M., *Ruth, A New Translation, with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. In ABD, vol. 5, pág. 843.



bíblicos, um elemento que seria esclarecedor quanto à intenção do texto. Mas as dificuldades de se estabelecer esta data talvez tornem a tarefa impossível.

Alguns estudiosos<sup>251</sup> a colocam próximo aos acontecimentos narrados em Juízes, ou ainda entre os séculos X e VII A. E. C., baseados em elementos lingüísticos, prosa clássica, perspectivas legais e teológicas. A anarquia e a desintegração social fazem um contraste com a temática do livro que enfatiza o companheirismo feminino, a renovação social, e a ordem familiar como sendo um antídoto para o estado caótico das coisas.

Outros<sup>252</sup> a colocam próxima aos acontecimentos narrados em Esdras e Neemias, após o retorno dos exilados da Babilônia para a Judéia. Esta data para a narrativa de Rute seria um argumento a favor daqueles que defendem que essa serviria como um argumento a favor de uma maior tolerância para com o elemento estrangeiro<sup>253</sup>, e feminino.

Alguns pesquisadores supõem haver remanescentes de traços aramaicos, e elementos como Antigüidade dos costumes (Rt 4:7), discrepâncias em relação à lei de Deuteronômio 25, e o “universalismo contra o nacionalismo”, que justificam esta data mais recente para o livro de Rute.<sup>254</sup>

Calum Carmichael<sup>255</sup> comenta que:

*“... a narrativa de Rute e seu tempo enquadram-se ao drama da escolha entre a monarquia inspirada no modelo das nações idólatras vizinhas a Israel e o governo por colegiado de líderes tribais como estava estabelecido no tempo dos Juízes”.*

Rute, segundo o mesmo autor, serve de base para inspirar e justificar a instalação da monarquia judaica sobre Israel e especialmente para justificar Davi como cabeça desta monarquia, uma vez que ele é descendente de moabitas, os quais se tornam inimigos de Israel.

O que restava ao editor da tradição de Rute era justificá-la perante a nação e dar a ela contorno aceitável ao monoteísmo sacerdotal que exercia domínio político sobre Israel.

---

<sup>251</sup> Ibidem, ABD.

<sup>252</sup> Ibidem.

<sup>253</sup> EMERTON, J. A., op. cit., págs. 409-410. Ver também BRENNER, op. cit., pág. 105.

<sup>254</sup> Sobre o conflito de datas ver também BRENNER, A., “Rute a partir de uma leitura de Gênero”, op. cit.

<sup>255</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, págs. 90-92.

A autoria do texto também se torna problemática e a discussão desta questão é bastante pertinente aos interesses desta dissertação.

Goitein<sup>256</sup> sugere que o livro tenha sido escrito por uma mulher idosa, talvez Noemi, por tratar de interesses femininos, com ênfase na própria Noemi e não em Rute.

Meyers<sup>257</sup> também crê na autoria feminina para a narrativa de Rute. Uma das evidências em que Meyers se baseia está no uso da expressão “*bet'em*”, “casa da mãe”, por Noemi ao sugerir que suas noras deveriam retornar para sua família de origem. Uma autoria masculina, segundo ela, nos moldes da tradição literária israelita, talvez não se referisse à casa da mãe, mas à casa do pai, o “*bet'ab*”.

Carol Meyers<sup>258</sup>, afirma: “*o androcentismo dominante da Escritura é quebrado pelo ginocentrismo de Rute*”.

Meyers comenta que Rute, bem como Ester, são os dois únicos livros da Bíblia que levam nomes de mulheres, mas Rute se diferencia deste último por se tratar quase que inteiramente de Histórias de mulheres buscando resolver à sua própria maneira, problemas de mulheres.

Ester, mesmo sendo a heroína da narrativa, está envolvida em interesses nacionais predominantemente masculinos, e compartilha seus atos com Mardoqueu.

Em Rute, porém, os homens não são valorizados, existindo em papéis secundários, ou até representados negativamente como tendo abandonado sua terra e morrido prematuramente, não deixando descendentes, ou recuando do seu dever de resgatador.

Percebe-se, pela quantidade de diálogos, que toda a narrativa é dominada por mulheres, que compõem a maior parte das falas.

O diálogo de Boaz com Rute é secundário<sup>259</sup> para a narrativa, e ele nem se quer chega a ser visto falando com Noemi, que encabeça toda a trama.

---

<sup>256</sup> GOITEIN, S. D., *Iyyunim ba-miqra*, pág. 252, nota. In BRENNER, A., op cit., pág. 12.

<sup>257</sup> MEYERS, C., “*De Volta para casa: Rute 1:8*”, e a “*Definição do Gênero do Livro de Rute*”, in BRENNER, A. (org), op. cit., págs. 20, 112-150.

<sup>258</sup> Ibidem.

<sup>259</sup> “LaCoque salienta que o aparecimento de Boaz não interfere no papel central da dupla Noemi-Rute. Depois do casamento, a história continua a girar ao redor de Rute e Noemi, e não de Rute e Boaz, e o papel de Boaz como pai de Obed é virtualmente ignorado... O midrash sobre Rute considera Boaz secundário: “Ele morre no dia imediato ao casamento” (*Ruth Zuta* 55; *Lekah Tov* [Ruth] 4,17).

Apesar de seu diálogo carregado de determinação e autoridade no portão da cidade junto aos anciãos, no final ele desaparece, voltando-se a narrativa para Rute que gera um filho (homem) para Noemi, que o adota, e também para as vizinhas, mulheres, que atribuem nome ao menino, observado a partir do versículo 14, do capítulo 4 de Rute.

Em algumas ocasiões Boaz, tece elogios, faz recomendações com respeito à moça para que seus servos a protejam, faz com que lhe providenciem água, e a coloca entre as demais moças que trabalham para ele.

Os interesses especiais de Boaz por Rute estão claros nessa narrativa e há a intenção do narrador em preparar a justificativa para que Rute seja vista como digna de pertencer à nação por seus atributos como mulher de valor suficiente para ser aceita em Israel.

A linguagem do narrador nos versículos 11 e 12 do capítulo 2 soam como que profecia. Ele prediz como seria o final da vida de Rute enquanto uma heroína para a nação, acentuando sua conversão ao Deus de Israel (“*Seu Deus será o meu Deus...*”), o abandono de sua terra natal, e de seus vínculos familiares de origem, para assumir sua nova identidade e papel social, o que é um conceito essencial para sua plena aceitação.

Senão por outro motivo, a hipótese da autoria feminina do texto parece plausível por refletir a mulher de uma perspectiva bastante favorável.

Por outro lado, tal hipótese é pouco sustentável se considerar-se que o livro talvez seja produto de literatura masculina por refletir uma disciplina patriarcal uma vez que está voltado para questões de genealogia e herança.

De qualquer maneira, ainda não se pode aceitar com segurança uma ou outra autoria, mas pode-se aceitar o fato de que se trata da busca, pelo menos por parte do editor bíblico, de fortalecer a ordem social e justificar o desenvolvimento das genealogias que envolvem o estabelecimento da dinastia davídica, como pode-se

---

LACOQUE, A., *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Traditions*, Minneapolis, Fortress Press 1990: 111. In BRENNER, A., “Rute, a partir de uma leitura de gênero”, pág. 112, nota 1. Se o midrash dá esta interpretação à saga de Rute, significa que no tempo dos midrashistas, e para estes, a mulher era tida em melhor consideração mesmo que apresentando comportamento suspeito. A morte de Boaz colocada logo após o casamento talvez indique que os midrashistas consideravam a possibilidade de que Rute já estivesse grávida após seu encontro com Boaz na eira, que é a única ocasião em que a Bíblia se refere a um encontro com conotações sexuais entre os dois.

depreender pela genealogia apresentada em Rt. 4: 18-22, que deve ser considerada um acréscimo posterior.

Está explícito na narrativa que o editor pretendia, como nos casos da filha de Ló e de Tamar, registrar os desenvolvimentos genealógicos, e justificar que a presença do elemento moabita na tradição da ancestralidade de Davi era justificável no caso de Rute, porque ela preenchia os requisitos para ser aceita em Israel apesar de sua origem.

### **4.3 Trama e sedução.**

Voltando para os interesses desta dissertação, apontam-se alguns aspectos do comportamento de Rute, orientada por sua sogra, que são elucidativos quanto ao comportamento sexual das mulheres encontradas na narrativa bíblica.

As orientações de Noemi são carregadas de sensualidade e indicam a intenção de levar ao ato sexual. As roupas deveriam ser as melhores, a unção, de óleo perfumado, e o lugar, a eira, durante uma festa em que haveria muita comida e bebida.

Após esses preparativos, Rute deveria “*descobrir os pés de Boaz*”, expressão que parece estranha até que se considere as conotações sexuais que as possíveis traduções da palavra “*pés*” pode ter, como se verá adiante.

Pode-se referir a Rute como alguém que ao mesmo tempo em que busca assegurar o futuro de sua família e proteger os interesses do nome e da herança de um homem a fim de assegurar a linhagem do falecido marido e de Noemi, tornando-se assim mantenedora exemplar da ideologia patriarcal, ela também engana um parente importante por meio da sexualidade.

Tal comportamento é considerado impróprio para as mulheres desde os tempos bíblicos, mas nesse caso ele não só é tolerado, como é também elogiado, como nota-se no final da narrativa, em que Rute é comparada a personagens femininos muito importantes para as tradições israelitas.

Os diálogos empreendidos na narrativa para preparar e efetivar a trama, também são cheios de insinuações de conteúdo sensual, disfarçados em meio a recursos literários interessantes.

O caminho para a sedução na eira empreendida por Rute inicia-se, segundo o narrador, por uma casualidade vista em Rt. 2:3, em que ela vai colher espigas na plantação de um homem que “por coincidência” é parente de seu sogro, o que mais adiante é atribuído por Noemi a uma providência divina, preparando o leitor para aceitar o fato de que a divindade estaria aprovando e favorecendo todos os passos planejados.

Em seguida tudo começa a se encaixar para Rute e Noemi, quando o próprio Boaz nota a “moça”, designada pelo termo hebraico *na'arah*, que pode referir-se à mulher jovem, ou moça em idade de se casar.

Noemi vê a oportunidade se aproximar e não demora em providenciar um encontro estratégico entre Boaz e Rute, num lugar ideal para garantir que sua trama atingisse seus objetivos.

*“Eis que esta noite limpará a cevada na eira”*, Rt. 3:2.

Aspecto indireto, revelador da intenção de seduzir, pode ser encontrado na escolha do local para o encontro: “*a eira*”.

Segundo comentário da Bíblia de Estudo de Genebra<sup>260</sup>, a eira era um lugar limpo, onde os grãos eram partidos para separar as sementes da palha. A colheita passava, então, a ser joeirada, lançada ao ar, para que o vento leve a palha e os grãos caiam no chão.

Tudo isso acontecia na primavera, tempo de festas comemorativas em função da colheita.

O profeta Oséias (Os), refere-se à eira como um lugar de habitual imoralidade sexual em Os. 9:1:

*“Não te alegres, ó Israel, não exultes, como os povos; porque, com prostituir-te, abandonaste o teu Deus, amaste a paga de prostituição em todas as eiras de cereais”*.

Talvez se possa entender por este paralelo, que Noemi estivesse segura da maior possibilidade de que seu plano desse certo neste lugar, porque ela era consciente quanto ao aspecto sensual do momento e local escolhidos.

Como na narrativa das filhas de Ló, que se deitam com seu pai alterado pelo vinho, na caverna escura, e no caso de Tamar que se coloca num lugar sugestivo para o convite que lhe faz Judá, num momento propício ao interesse deste

<sup>260</sup> “Bíblia de Estudo de Genebra”, pág. 308, comentário sobre versículos 3:3-4, de Rute.

por ela, Noemi também escolhe um lugar onde todas as sugestões levem ao seu propósito.

No entanto, o narrador não sugere que havia intenção de que a sedução chegasse às “vias de fato”; pelo menos não do ponto de vista de Boaz, um israelita. Ele prefere proteger a boa fama de Boaz, levando-o a dominar seus instintos e ainda recompensar a moça com mais presentes, sem exigir dela satisfação sexual. Boaz prefere deixar esse momento para a ocasião moralmente adequada.<sup>261</sup>

*“Banha-te, e unge-te, e põe os teus melhores vestidos, e desce à eira; porém não te dêes a conhecer ao homem, até que tenha acabado de comer e beber”* (Rt 3:3). Com esta fala Noemi começa a revelar seus instintos femininos e a ensinar Rute sua nora a utilizar os dela com o fim de se beneficiar por meio de seus atributos sexuais a fim de seduzir um bom israelita.

#### **4.4 O significado da embriaguez no processo de sedução.**

A bebida é o elemento importante neste ponto da trama de sedução preparada por Noemi para conquistar o homem.

A expressão *“Estando já de coração um tanto alegre...”*, revela que Noemi era consciente do poder de entorpecimento que a bebida poderia causar. Por meio disso, ela pretendia que o controle viesse para as mãos de Rute.

O mesmo artifício foi empreendido pelas filhas de Ló para tornar possível a relação incestuosa com o pai.

Tamar também escolhe um momento em que o vinho está presente, o que nos é indicado indiretamente em sua narrativa<sup>262</sup>, como demonstrado no capítulo 3 desta dissertação.

A sedução com uso da embriaguez é um tema lembrado também em um tratado talmúdico<sup>263</sup>. Talvez o propósito desta narrativa talmúdica seja um pouco

---

<sup>261</sup> Não é claro no texto, se na eira, lugar do primeiro encontro íntimo entre Boaz e Rute, o casal chega a ter relações. Boaz estava embriagado quando Rute lhe *“descobriu os pés e se deitou”*, e assim como Ló não sabia o que tinha ocorrido, ou assim como Judá não foi capaz de reconhecer Tamar atrás de um véu, também aqui talvez se possa dizer que Boaz não sabia o que exatamente aconteceu enquanto dormia ou se havia realizado o ato ou não.

<sup>262</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, op. cit., págs. 76-78.

<sup>263</sup> Tratado Shir Há-Shirim Rabá, 1,31, in BOYARIN, D., op. cit., págs. 66-67.

diferente da que se está lidando no texto de Rute, mas o exemplo é pertinente a esta dissertação.

Na narrativa que se encontra no tratado Shir Há-shirim Rabá, 1, 31, há uma repetição do tema da embriaguez para conduzir o homem ao estado em que se torne passível de ser seduzido e conduzido ao objetivo feminino de buscar o estabelecimento de uma relação.

Esse tratado é um dos exemplos do qual se pode deduzir que entre os rabinos talmudistas, que são contemporâneos aos escritos do Novo Testamento, encontram-se fortes discussões quanto a ser o ato sexual aceitável para o prazer carnal ou se ele deveria ser buscado somente para a reprodução.<sup>264</sup>

A narrativa talmúdica se abre com a história de um casal que conviveu por dez anos sem gerar filhos. Segundo um princípio rabínico o homem que está nesta condição, deve divorciar-se e se casar com outra mulher para cumprir o papel de gerar filhos.

No tratado em questão, Rabi Idi apresenta sua justificativa quanto ao fato de que o relacionamento conjugal não deve buscar apenas a procriação, mas também a satisfação emocional, afetiva ou sexual, o que poderá ter como consequência a progenitura.

Nessa narrativa o Rabi aconselha o casal que busca a solução da ausência de filhos pelo divórcio a dar uma festa de separação, como fizeram para casar: *“Pelas vossas vidas, assim como vos casastes com ‘banquetes e bebidas’, vos separareis com ‘banquetes e bebidas’”*<sup>265</sup>.

No banquete então, a mulher fez com que o marido ficasse bêbado demais.

Ao recuperar os sentidos ele diz a ela que escolhesse qualquer objeto precioso de sua casa e o levasse consigo quando voltasse para a casa do pai, tratando-se de uma recompensa paga à noiva em caso de divórcio, conforme uma tradição indicada por Boyarin.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Mais adiante nesta dissertação se argumentará que mesmo o Novo Testamento e a Bíblia toda, são favoráveis ao ato sexual, mesmo que o objetivo seja a pura satisfação carnal.

<sup>265</sup> BOYARIN, D., op cit., pág. 67.

<sup>266</sup> Ibidem.

Ele volta a dormir, e durante seu sono sua esposa chama os empregados e manda que levem sua cama com o marido embriagado sobre ela para a casa de seu pai.

O tratado termina com o seguinte diálogo:

*“Quando passou o efeito do vinho, perguntou a ela: ‘Minha filha onde estou’? Ela responde: ‘Na casa do meu pai’. Ele perguntou: ‘O que estou fazendo na casa de teu pai’? Ela lhe disse: ‘Não me disseste, esta noite mesmo: qualquer objeto precioso que houver nesta casa, pegue-o e vá para a casa de teu pai’? Não há nenhum objeto neste mundo que eu ache mais precioso do que tu!”.*

Ao final do tratado encontra-se a bênção da procriação.

Há algumas aparentes contradições neste texto, mas elas têm um propósito.

Num primeiro momento ele está bêbado. Depois acorda e, lúcido, diz a ela que tome qualquer objeto precioso ao retornar à casa do pai. Ao dormir novamente, é carregado para a casa do sogro, com a cama, sem nada perceber, como se ainda estivesse bêbado. Momentos antes não esteve acordado e lúcido?

Será que o Rabi em questão pôde prever o que aconteceria quando o marido ficasse embriagado? *“Uma coisa é certa”*, afirma Boyarin: *“ele sabia que haveria embriagues e muita festa”*.<sup>267</sup>

Essas contradições não tiram o significado do texto que busca explicar que o bom relacionamento afetivo é uma prioridade no casamento, acima talvez até mesmo do objetivo de gerar, segundo a interpretação que Daniel Boyarin dá ao tratado.

Boyarin soluciona a contradição entre os momentos de embriaguez e lucidez, supondo que *“a História insinua delicadamente que os dois fizeram amor enquanto ele esteve bêbado, e que durante este ato se deram conta de que seu amor era grande demais para permitir que a halakha os separasse”*.

#### **4.5 A moralidade sexual e os eufemismos na Bíblia Hebraica.**

---

<sup>267</sup> Ibidem.



No diálogo empreendido por Noemi ao instruir sua nora quanto a o que deveria ser feito na eira, encontram-se expressões estranhas para uma cena de sedução.

Trata-se do uso de eufemismos, recurso literário comum nos textos da Bíblia Hebraica, do qual o narrador (ou tradutor?) de Rute também lança mão para se referir de maneira indireta a uma situação mais constrangedora.

Nota-se, nas tradições das filhas de Ló e de Tamar, que a intenção de seduzir e ter relações sexuais é clara. Não só a abordagem é direta, como também o próprio ato se consuma como planejado pelas mulheres, com a conseqüente gravidez, sem que o narrador procure evitar a clareza dos fatos.

No livro de Rute, que se encontra cronologicamente mais próximo da História da dinastia davídica, o diálogo é exposto de maneira indireta, e não se pode saber o que exatamente acabou acontecendo na eira.

Talvez isso se explique pela tendência do editor bíblico, de procurar dar melhor contorno moral aos heróis de Israel conforme vai se estabelecendo a nação e se aproximando a instituição da monarquia.

Talvez se possa sugerir que o uso de eufemismos esteja relacionado a questões de tradução, com o fim de dar melhor aparência moral ao texto ou aos personagens.

Algumas passagens da Bíblia são mais lascivas do que se suspeita, e devido a isto, revisores e tradutores ao longo do tempo, utilizaram certas expressões idiomáticas na tradução do texto, literalmente a fim de ocultar seu verdadeiro significado. Exemplo disto são os Targumim.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Alguns dos primeiros tradutores da Bíblia Hebraica para outras línguas, como os que a traduziram para o aramaico, que gerou a obra conhecida como os Targumim, sentiam-se livres para amplificar e interpretar o texto bíblico, às vezes para evitar passagens embaraçosas e difíceis de explicar, outras vezes para salientar determinado ponto de vista moral ou teológico. Há indicações nas margens de alguns manuscritos que registram as críticas de alguns escribas quanto à necessidade de se deixar o texto em sua forma original, o que indica que mesmo entre eles havia discordâncias quanto a forma de interpretar certos textos. Kirsch enfatiza que nem todo escriba ou tradutor daquela época via o texto bíblico como algo sacrossanto. KIRSCH, J., “As Prostitutas na Bíblia”, 1998: 341. Targum “significa tradução e indica as versões da Bíblia em aramaico, redigidas quando este último suplantou o hebraico como língua corrente. Os textos bíblicos (da Tora e dos Profetas) foram então traduzidos de memória na sinagoga depois da leitura em hebraico. Com a intenção de tornar o texto imediatamente compreensível e adaptado a seu auditório, o tradutor não hesitava em completar, glosar, esclarecer, e até mesmo parafrasear, inspirando-se muitas vezes em todas as fontes do midrash. Por conseguinte, o Targum não é uma tradução no sentido moderno, mas uma transposição que reflete as concepções religiosas de determinada época... Traduções targúmicas são com freqüência atestadas nos Padres (Orígenes, Jerônimo, Efrém). O Targum do Pentateuco, Onqelos, e o dos Profetas, Jonathan ben Uziel, em aramaico literário, seguem bem de perto o hebraico, mas contêm também

Em Rute 3:4, lê-se: “*Quando ele repousar, notarás o lugar em que se deita; então, chegarás e lhe descobrirás os pés, e te deitarás; ele te dirá o que deves fazer*”.

Por que Rute descobriria os pés de Boaz?

A palavra “pés” (ou lugar das pernas), no hebraico bíblico *margelot*, é, às vezes, um eufemismo para o órgão sexual masculino.

Ao rever o significado de “pés”<sup>269</sup> usado por Noemi, percebe-se que ela está literalmente sugerindo que Rute descubra o órgão sexual de Boaz, ou descubra seu corpo da cintura para baixo, expondo sua genitália enquanto ele dorme e ver o que acontece quando acorda: “*Ele te dirá o que deves fazer*”.<sup>270</sup>

O que segue é ofuscado por outro eufemismo.

Ao acordar, Boaz vê seus pés (órgão sexual, segundo Pope) expostos e a bela, e jovem, Rute a seu lado e pergunta: “*Quem és tu? Ela respondeu: Sou Rute tua serva; estende a tua capa sobre a tua serva, porque tu és resgatador*”.

O que significa “*estende a tua capa?*” Se alguém perguntasse por isso em uma classe de educação religiosa cristã dos tempos atuais, haveria, com certeza, silêncio por completa ignorância, ou por se pensar que talvez se trate de uma expressão que possa levar a uma explicação desconcertante. Ou ainda poderia deduzir-se que se trata de uma expressão usada para denotar proteção ou pedido de abrigo paternal por uma viúva desamparada a um homem que teria a responsabilidade de abrigá-la.

“*Estender a capa*” é um eufemismo dos escritores bíblicos para coito, segundo Pope.<sup>271</sup>

numerosas interpretações originais. Os Targums dos Hagiógrafos, de origem palestinese, são de data mais recente (séc. IV ao VIII) e cada um deles suscita problemas particulares. Alguns como Ester e Cântico, são tão parafraeados, que podem ser considerados midrashim. O Targum do Pentateuco Samaritano remonta ao séc. III – IV”. “Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs”, op. cit., 2002: 1323.

“Segundo Ne 8:8, já havia necessidade de uma tradução aramaica da Escritura no momento do regresso do exílio, porque o povo não falava mais o hebraico correntemente. Os Targums são traduções-interpretações destinadas à leitura da Bíblia nas sinagogas”. “Dicionário Crítico de Teologia”, op. cit., 2004: 1754.

<sup>269</sup> Pope, M. H., *Euphemism and Dysphemism in the Bible*, in ABD, vol. 1, pág. 725. Sobre as conotações sexuais das falas de Rute, ver RASHKOW, I., “Rute: O Discurso do Poder e o Poder do Discurso”, in BRENNER, A., op. cit. págs. 49-53. Ver também CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, 1979: 82, para sandálias e pés enquanto conotações para se referir à órgãos sexuais. Ver ainda FUCHS, E., in BACH, A. (Ed), *Women in the Hebrew Bible, a Reader*, 1999: 82, que interpreta o uso de pés (*lemargelotav*) como genitálias masculinas.

<sup>270</sup> POPE, op. cit.

<sup>271</sup> ABD, Op. cit, pág. 772.

Na verdade Rute domina e conduz a abordagem sexual sobre Boaz, toma a iniciativa e oferece-se, o que reflete sua determinação em aposar-se de seus direitos de casamento por levirato. Para os padrões morais estabelecidos pela patrística, porém, esta atitude seria considerada como de uma “pecadora” e não de uma mulher determinada.

Mas esse foi o conselho que lhe deu sua sogra, e esta ação a levou ao casamento com um nobre que a fez mãe do ancestral de Davi, Rei de Israel, o que não parece ser exatamente uma recompensa adequada para um ato pecaminoso<sup>272</sup>.

O elemento sedução está presente, identificando Rute com a filha de Ló e com Tamar, formando um grupo de mulheres estrangeiras e desamparadas, que utilizam seu charme sexual, a bebida, o momento e o local estratégicos para atrair seus homens.

#### **4.6 Rute e a legalidade de seu procedimento.**

Aspecto notado por Carmichael<sup>273</sup> quanto às figuras usadas pelo editor da narrativa de Rute, encontra-se nos termos legais empregados ao final da narrativa quando Boaz fecha negócio com o parente que teria o dever de resgate antes dele.

Segundo esse autor, são utilizados procedimentos legais em assuntos de venda de bens imóveis, do tipo confirmação de transferência de posse e propriedade perante testemunhas e autoridades quando Boaz busca resgatar Rute perante outro *goel*.

Sandálias, no sentido aplicado no livro de Rute, como conotação sexual, significam a aquisição de direito sobre uma mulher segundo a interpretação de Carmichael, e em Rute 4 tem uma conotação legal.

O ato de pisar na terra que se está comprando calçando sandálias fornecidas pelo vendedor da propriedade é símbolo da forma comercial que era utilizada para fechar negócios entre os hititas na Antigüidade<sup>274</sup>.

<sup>272</sup> Ibidem, pág. 722. Ilona Rashkow interpreta que Rute foi além da instrução de sua sogra, tomando a dianteira e oferecendo-se a Boaz, não esperando até que ele a instrísse sobre o que deveria fazer. Sobre a interpretação que Rashkow dá à expressão “estende a tua capa”, ver RASHKOW, I, in BRENNER, A., op. cit., pág. 51.

<sup>273</sup> CARMICHAEL, C., *Women, law and the Gênesis Traditions*, 1979: 82.

<sup>274</sup> Ibidem, pág. 105, notas 22 e 23. Ver também tratado talmúdico Niddah 41b, e *Hittite Proverbs, Instructinons to the Royal Guard* (MESEDI PROTOCOL), in HALLO W. W. (org), *The Context of Scripture*, vol. 1, pág. 226.

Segundo Carmichael<sup>275</sup>, em outras palavras, pode-se dizer que pisar na terra usando a sandália de outro, significaria adquirir o direito sobre uma propriedade pelo casamento de levirato com uma mulher.

Apesar de todas as conotações sexuais dos diálogos e investidas de Rute, há um equilíbrio moral e legal na narrativa.

Os homens em questão nas narrativas estudadas nesta dissertação são necessariamente os homens certos do ponto de vista legal em que cada narrativa se insere, justificando o comportamento das mulheres.

Noemi e Rute somente engendram uma trama tão carregada de sensualidade, após descobrirem tratar-se do resgatador, ou seja, daquele que teria o direito e o dever de providenciar marido, nos termos da lei de casamento por levirato, para mulheres desprovidas da proteção de sua família pelo falecimento do marido sem deixar herdeiro homem.

Boaz gentilmente consente, mas não sendo ele o parente mais próximo, procura postergar a relação, porque se sente na obrigação de procurar o tal parente, para definir os negócios, o que concede contornos moralmente mais adequados a ele.<sup>276</sup>

#### **4.7 O elemento estrangeiro na dinastia de Davi.**

Carmichael<sup>277</sup> também enfatiza a necessidade de o editor bíblico se apropriar da tradição de Rute e Boaz e ajustá-la para explicar a entrada do elemento moabita na genealogia davídica. Ele usa vários elementos para justificar sua opinião, apesar de trata-se de um povo resultante de relação incestuosa.

O uso do vinho e da embriaguez é um elemento enfatizado no enredo desta narrativa como uma tradição moabita, inspirada no comportamento das filhas de Ló que usam o vinho como elemento de sedução.

Daí conclui Carmichael que “*se esperava, proverbialmente falando, que uma moabita sem filhos procurasse um parente próximo com quem pudesse se deitar num momento de embriaguez, com a intenção de gerar filhos*”.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Carmichael, *ibidem*.

<sup>276</sup> CARMICHAEL, C., *op. cit.*, págs. 76-78.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

A fraqueza diante da sensualidade feminina torna-se assim justificável, pois se trata de uma característica estrangeira que passa a fazer parte da vida de Davi, refletida em seus envolvimento com muitas mulheres.

## **5 A MULHER NOS TEXTOS LEGISLATIVOS, NO JUDAÍSMO RABÍNICO E NO NOVO TESTAMENTO**

A importância deste capítulo reside no fato de que o Talmude, o Novo Testamento e os escritos dos Pais da Igreja, são literaturas produzidas em período próximo ao final da Antigüidade Clássica. Tratam em especial de interpretações dos textos da Bíblia Hebraica e sua aplicação à vida prática no contexto em que viviam os autores destas obras.

Encontra-se nelas muito do que pensavam os rabis talmudistas, os apóstolos seguidores de Jesus de Nazaré e os primeiros pensadores do cristianismo, sobre a mulher, o casamento e a sexualidade.

Porém, é essencial antes, entender a caracterização da mulher nos textos legislativos da Bíblia Hebraica, uma vez que é neles que se encontram as regras aparentemente mais negativas sobre a mulher, e que serviram, segundo se crê, como fundamentos nos quais se apoiaram os escritores dos primeiros quatro séculos da era crista.

Desnecessário citar as implicações que as obras desse período têm para a vida diária de bilhões de pessoas em todo o planeta, quando da interpretação e aplicação de seus conceitos que tratam de casamento, autoridade familiar, sexualidade, relações sociais, etc.

Daí a necessidade, para o que se propõe nesta dissertação, de se buscar esclarecimentos quanto à como esses escritores interpretaram os textos legislativos quando estes se referem às mulheres e analisar a aplicação que deram à vida comum no que concerne a elas.<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Tome-se como exemplo a influência que teve o Talmude sobre o Direito Canônico, quando este trata, por exemplo, da anulação legal de casamentos que não se efetivaram e suas implicações para a

### 5.1 A mulher e os textos legislativos da Bíblia Hebraica.

É importante que se entenda como foram compostos os textos legislativos da Bíblia Hebraica, seus objetivos e principais ênfases, para que se possa chegar a uma perspectiva adequada quanto a seus interesses quando estes tratam do comportamento social em geral, e da mulher especificamente.

Em muitos aspectos, a legislação israelita coincide com o que se encontra em outros textos legislativos extra-bíblicos correntes no antigo Oriente Próximo. É o que se pode notar por alguns parágrafos do código de Hammurabi<sup>280</sup> e nos textos legislativos hititas<sup>281</sup>, por exemplo.

Como já se teve ocasião de mencionar, personagens importantes para o folclore israelita, como no caso de Abraão, e os primeiros semitas orientais que migraram para Canaã podem ter vivido sob a influência de leis canaãnicas e tido seus comportamentos regulados por elas, especialmente em questões familiares e religiosas.

Logo, seria importante que os legisladores israelitas, posteriores ao período de assentamento destes semitas, talvez já na fase do Israel estabelecido como nação, ao lidarem com tradições marcantes para sua cultura, procurassem purificá-las de suas características politeístas na busca por legislar sobre o comportamento de seu povo.

Avaliar a caracterização da mulher na Bíblia, exige lembrar que as leis do antigo Israel refletem claramente as condições de uma sociedade de estrutura patriarcal.<sup>282</sup>

mulher que se sente lesada em um casamento frustrado. FALK, Z., "O Direito Talmúdico", *Perspectiva*, in AMÂNCIO, M., *O Talmude*, 4ª ed., Iluminas, 1992: 12.

<sup>280</sup> KING, W. L. (Trad), "O Código Hammurabi, escrito em cerca de 1780 A.E.C.", Madras, 2004.

<sup>281</sup> Sobre textos extrabíblicos do antigo Oriente Próximo e suas correlações com os textos bíblicos ver PRITCHARD, J. B. (org), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 1969, e HALLO, W. W. (org), *The Context of Scripture*, 2003, em 3 volumes.

<sup>282</sup> BIRD, Phyllis A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis, 1997: 13-51.

Há discussões entre pesquisadores da atualidade quanto à possibilidade de que tenha havido momentos em que prevalecia algum tipo de matrilinearidade ou fratriarcado herdada de tradições mais antigas, como visto acima, mas já no período tribal notamos que predominava, pelo menos no que se deixou transparecer pelo texto bíblico acabado, o patriarcado, que era comum entre os povos nômades ou seminômades, estrutura em que todo o poder se concentrava nas mãos do homem mais velho do clã. Para maiores detalhes desta discussão, ver também de VAUX, R., "Instituições de Israel no Antigo Testamento", pág. 42.

Como exemplo, tomando por base um dos itens mais conhecidos dos dez mandamentos, que segundo a Bíblia, são atribuídos a Moisés, tem-se o seguinte enunciado na lei:

*“Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo”.* (ÊXODO 20: 17).

Neste versículo a mulher é apresentada como patrimônio do homem, equiparada aos servos, servas, bois, jumentos, e outros pertences de “sua casa”.

Segundo esse código legal, somente o homem é refletido como responsável dentro da relação familiar. Ele determina todos os movimentos de sua esposa, filhos, servos, o que se fará de suas filhas, quanto ao seu valor em termos de dotes, se elas podem ou não se casar, e com quem.<sup>283</sup>

Porém, embora a lei bíblica vise proteger os direitos, as propriedades, a autoridade e a honra, do homem enquanto chefe de uma determinada família ou clã, e embora raramente se refira aos direitos dos dependentes, a mulher não é apresentada posteriormente em relação aos outros itens destas propriedades, como os filhos ou animais, e servos, o que significa certo direito à proteção devida pelo homem a ela, ou certo grau de prioridade da mulher em relações aos outros itens da lista.

Outro versículo intrigante quanto à mulher nos textos bíblicos, encontra-se em Ex. 19: 15: *“E disse ao povo: Estai prontos ao terceiro dia; e não vos chegueis à mulher”*.

O texto se refere ao momento em que, segundo a narrativa bíblica, após a fuga do Egito em direção à terra prometida, Moisés se preparava para receber dos céus as Tábuas contendo os mandamentos.

Embora não se trate especificamente de um texto legislativo, essa determinação reflete uma atitude religiosa comum no texto bíblico, em que a mulher é claramente excluída: era proibido ter relações com mulher em dias de atividade religiosa.

---

<sup>283</sup> É o caso do casamento de Jacó com as filhas de Betuel, e irmãs de Labão, que participou das negociações, como vemos em Gn 24 e 25. Também é o caso do casamento de Isaque, arranjado pelo servo de Abraão.

De Vaux menciona em seu livro que textos antigos da Mesopotâmia indicariam que na ausência do pai, a moça deveria ser consultada em questões de casamento. De Vaux, R., “Instituições de Israel no Antigo Testamento”, 2004: 52.



Isso é muito significativo do ponto de vista do que vem sendo desenvolvido até aqui, e se faz necessário entender o que significa a expressão “*não vos chegueis à mulher*”.

O termo hebraico para chegar é “*nagash*”, traduzido comumente como “aproximar”, e pode referir-se também a ter relações sexuais.<sup>284</sup>

Independentemente de o termo usado nesse versículo conter ou não conotações sexuais, o não se chegar à mulher em véspera de rituais religiosos<sup>285</sup> equivale à proibição da presença da mulher em certos ambientes do templo e em certos dias do mês, ou mesmo quando se torna “impura pelo fato de estar nas suas regras”.

Bird<sup>286</sup> denuncia que o sistema legislativo presente na Bíblia cria uma condição em que a mulher torna-se forçosamente dependente do homem tanto nas esferas doméstica e religiosa como na política e na econômica. “*A discriminação contra a mulher era inerente ao sistema organizacional sócio econômico de Israel*”, afirma Bird.

Ao que parece, no entanto, isso não significava a apresentação de uma imagem inerentemente inferior da mulher, referindo-se a ela como algo pernicioso e prejudicial para o homem, devendo por isso ser controlada e evitada, como se tenta analisar nesta dissertação.

Outro elemento, também já observado, e que representa uma marca de diferenciação das leis de Israel em relação a todos os outros códigos de leis de seu tempo, é a severidade com que suas leis tratam questões de transgressões sexuais.<sup>287</sup> A exclusividade desta característica em relação a outros códigos legais somente pode ser compreendida se levar em consideração sua ênfase nos elementos teológicos que buscam preservar o monoteísmo.

---

<sup>284</sup> Conforme STRONG, James, “Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong” para a Bíblia On Line, da Sociedade Bíblica do Brasil, 2002, sobre o versículo 15 de Êxodo 19.

<sup>285</sup> Esta figura estava presente mesmo durante a monarquia estabelecida, como uma marca no ritual religioso, como vemos quanto Davi e seus homens fogem de Saul e procuram alimentar-se dos pães consagrados, em 1Sm 21:4-5. O texto faz referência ao fato de estarem “sem se chegar à mulher” havia três dias, isto é, sem ter relações sexuais. O texto faz referência também ao fato de que por isso estariam aptos a utilizarem os pães consagrados.

<sup>286</sup> BIRD, A. P., op. cit., pág. 23.

<sup>287</sup> Para esta abordagem ver CALLAWAY, M., *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash*, 1991. Ver também BELLIS, A. O., *Helpmates, Harlots, Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, 1993, e PHYLLIS, A. B., op. cit. págs. 20-21.

Era importante assegurar-se o conceito da fé em um Deus único e invisível que não poderia ser representado pelos elementos naturais, mas os controlava conforme sua vontade e ou de acordo com o comportamento do ser humano. O Deus de Israel não estava na natureza, mas usava suas forças como meio de manifestação de poder, e para punir ou recompensar os homens por seus atos.

Esses dois conceitos foram determinantes para os legisladores de Israel, em seu trabalho de seleção e manipulação de tradições e textos, na composição de um código legislativo para a Nação.

De forma geral, nota-se que no desenvolvimento do texto bíblico, a tendência, um tanto quanto androcêntrica como já observado, é a de fazer desaparecer a mulher do seu enredo, dando-lhe destaque somente quando atendia às necessidades masculinas em seus interesses políticos nacionais, serviços domésticos, criação de filhos.

Carmichael<sup>288</sup> apresenta uma teoria quanto à composição dos textos legislativos da Bíblia, segundo a qual seus autores estariam engajados na reconstrução das Histórias das origens de seu povo, observando suas tradições orais, textos narrativos, novelas, sagas e contos da Antigüidade, com o objetivo de atender às necessidades sociais, políticas e religiosas do seu tempo.

Esse autor ressalta que eles não estavam tentando somente resolver seus problemas imediatos, e sim tratando as implicações que tradições antigas traziam para o comportamento e para as crenças do povo no presente, e seus efeitos para o futuro da nação. Olhando para as tradições e narrativas folclóricas da História de Israel, estabeleceram regras em resposta a eventos, assuntos e comportamentos que surgiram através da influencia destas tradições.

Citando Geoffrey Miller<sup>289</sup>, Carmichael propõe que as narrativas bíblicas encontradas entre Gênesis e Reis seriam mais que simples fontes de inspiração de textos legislativos. Miller vê nessas narrativas, mais que simples Histórias e épicos nacionais, ele as vê como contendo em si mesmas, força legal, muito antes de serem codificadas nos textos especificamente legislativos de Israel.

---

<sup>288</sup> CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, pág. 3.

<sup>289</sup> MILLER, Geoffrey P., *The Legal-Economic Approach to Biblical Interpretation*, JITE 150, 1994, 755-762, in Carmichael, C., *The Spirit of Biblical Law*, op. cit., pág. 8.

Para Carmichael<sup>290</sup> essa abordagem parte de algumas questões interessantes, das quais se destacam duas: “*Por que estas narrativas foram usadas como base para a elaboração subsequente de leis?*”, e, “*Qual o ambiente político que tornou importante produzir regras a partir das informações contidas nessas narrativas?*”.

Da perspectiva do que vem sendo analisado nesta dissertação, ainda outras questões podem ser propostas: Como o legislador bíblico percebia a influência dessas tradições sobre o comportamento religioso do povo diante do monoteísmo? E: Como essa percepção afetava a mulher diante do conceito de divindade inspirado pelo monoteísmo?

Pode-se afirmar a esta altura, que o legislador bíblico não tinha em mente somente o aspecto religioso ao lidar com as tradições que influenciavam os valores sociais do povo israelita. Pelo contrário, seus objetivos parecem ser principalmente políticos, e dizem respeito ao estabelecimento da nação e da monarquia.

A religião, assim vista, torna-se apenas um dos elementos importantes desse objetivo. Deve-se considerar questões comerciais, sociológicas, tradições legais comuns entre os povos rivais, como, por exemplo, questões estratégicas quanto ao direito de posse de terra e heranças, para uma melhor compreensão do texto bíblico.

A primeira intenção dos legisladores, segundo Carmichael, teria sido criar seu próprio código de tradições legais para a nação de Israel, contendo leis que controlassem ou modificassem o comportamento inspirado pelos personagens eponimos dos épicos e tradições respeitadas pelo povo, repetido geração após geração.

Todo o processo de edição da Bíblia Hebraica, desde os textos narrativos até os legislativos e os históricos, passou pelo mesmo padrão: refletem o interesse do compilador pelas origens do universo e de Israel, pela origem do mundo no livro de Gênesis, até a origem e legitimidade da monarquia no livro de Samuel. Eles relacionam os problemas encontrados desde a primeira família de Gênesis, até os problemas dos reis de Israel nos relatos históricos.

---

<sup>290</sup> Ibidem.

Segundo Carmichael<sup>291</sup>, não se deve ler os textos legislativos em seu contexto imediato, e sim relacionar cada regra com o assunto que o legislador escolheu a partir da literatura bíblica com a qual ele estaria trabalhando naquele instante.

A chave para se entender essa abordagem está em compreender que o legislador estava interessado em questões problemáticas e que se repetiam geração após geração, desde seus ancestrais.

Como era comum entre redatores de textos legislativos na Antigüidade, segundo Carmichael<sup>292</sup>, seu trabalho era literário mais que historiográfico no sentido moderno da palavra. Consistia de avaliações e julgamentos sobre fatos que ocorreram na vida de seus ancestrais epônimos, como Abraão, Isaque e Jacó, no caso dos textos bíblicos, e sobre as perspectivas futuras da nação, procurando tratar os vários eventos que influenciavam o comportamento de seus ouvintes.

É nesse sentido que se pode acreditar que o material que serviu de fonte para o trabalho do legislador bíblico, foram registros que continham tradições que se pode encontrar agora refletidas no próprio texto bíblico entre Gênesis e Reis, que nada mais eram que narrativas históricas, lendas, sagas, e mitos etiológicos. Essas tradições que circulavam entre as tribos israelitas, algumas em forma oral, provavelmente tinham grande influência sobre o comportamento social e religioso do povo.

O trabalho dos legisladores deve ter se desenvolvido ao longo de séculos e, como também era comum acontecer com outros textos legislativos, o resultado foi atribuído a um personagem importante na tradição do povo, neste caso, Moisés, que deve ter sido um dos grandes nomes que na Antigüidade teria sido associado a um legislador nacional.

Dessa perspectiva, pode-se entender melhor o trabalho de Mary Callaway, que sugere que durante o estabelecimento das tribos de Israel na terra de Canaã, o relacionamento do povo com os habitantes da terra, com os canaanitas, e antes, com os egípcios, e seu intercâmbio cultural, tornou-se uma preocupação importante para o legislador bíblico, diante dos riscos que uma cultura idólatra

---

<sup>291</sup> CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, pág. 4.

<sup>292</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, pág. 2. Ver também, do mesmo autor, *The Spirit of Biblical Law*, op. cit., pág. 3.

representava para o monoteísmo<sup>293</sup>, e para a estabilidade dos vínculos familiares que davam consolidação às alianças tribais.

O monoteísmo talvez seja o elemento mais importante da cultura dos escritores e redatores da Bíblia Hebraica que tem grande influência sobre a forma como estes expressam sua atitude para com a mulher.

Na História da formação de Israel, desde o tempo em que, segundo a Bíblia, eram conhecidos como os escravos Hebreus no Egito, nota-se a importância do monoteísmo em várias ocasiões em que conflitos surgem devido a desvios do povo e seus líderes para adorarem outros deuses, sempre estrangeiros, que são considerados falsos segundo o código religioso bíblico.

Nos primeiros momentos na narrativa do Êxodo, quando o povo de Israel deixa o Egito após uma escravidão de quase quatrocentos anos, “*para ir ao deserto, a fim de sacrificar ao Senhor, ‘seu’ Deus*” (Êxodo (Ex) 3: 18), já se iniciam as tragédias pelo descumprimento do mandamento de adorar somente a Jeová.

Por um desvio de conduta, segundo a narrativa bíblica, o povo pede a Arão que construa um bezerro de ouro, semelhante aos “*deuses falsos do Egito*”, para que eles o adorassem, porque Moisés seu líder espiritual havia desaparecido.

Em Ex 32: 35 encontra-se que “*Feriu, pois, o Senhor ao povo, porque fizeram o bezerro que Arão fabricara*”.

Esses desvios de conduta são tratados, pela evidência de vários textos bíblicos, como uma espécie de adultério espiritual, tornando, figuradamente, a adoração de outros deuses equivalente ao ato de um homem israelita sair em busca de uma mulher que não seja a sua, mas de outro homem, ou ainda segundo os profetas, comparando Israel quando na busca a outros deuses, a uma mulher infiel a seu marido.

Narrativas como as das experiências dos hebreus com sua divindade, como as registradas em Êxodo, indicam que, na visão destes narradores, Jeová é um ‘Deus zeloso’, refletido como um marido ‘ciumento’, cuja ira, quando traído ou provocado, pode levar a vingança de destruição e morte.

---

<sup>293</sup> CALLAWAY, Mary, *Sing o Barren One, A Study in Comparative Midrash*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1978. Ver também FRYMER-KENSKY, Tikva, *In The Wake of the Goddesses*, The Free Press, New York, 1992.

Considerando que o culto a deusas da fertilidade, que incluísse relações sexuais em templos idólatras era uma das práticas comuns em Canaã, sua nova terra, e que este fato consistiria em um grande perigo para a cultura monoteísta, não é de se estranhar que as questões sexuais consideradas transgressivas recebessem atenção especial por parte dos legisladores bíblicos.

A severidade das leis religiosas de Israel no que tange ao comportamento sexual e ao monoteísmo então era uma peculiaridade que diferenciava seu código de leis civis, e religiosas, dos demais códigos legais, tanto da Mesopotâmia, como de todos os outros povos vizinhos a Israel.<sup>294</sup>

Se a relação de Israel com sua divindade é caracterizada por alusão como uma relação conjugal em que a Nação é equivalente à esposa e Jeová faz o papel de marido, (Deuteronômio (Dt) 6:4), não é de estranhar que a exigência de uma dedicação exclusiva caracterizada em termos de culto e relação sexual esteja tão evidenciada no texto bíblico.

Levando-se em consideração o descrito anteriormente, encontra-se que as leis religiosas e civis de Israel no que concernem às transgressões sexuais e ao monoteísmo têm um impacto especial sobre a vida em sociedade da mulher caracterizada na Bíblia Hebraica.

Considerando este fator, Mary Callaway<sup>295</sup> em seu livro *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash*, tenta explicar por que os escritores bíblicos trabalharam sob forte tendência à diminuição da figura feminina em seus textos.

Segundo essa autora, uma característica do monoteísmo é sua impossibilidade de aceitar que outras divindades pudessem exercer qualquer função no contexto da fé israelita, porém as características de um deus estranho à sua fé poderiam ser absorvidas e até mesmo atribuídas a Jeová, em sua maioria se fossem características masculinas.

Era importante distinguir a religião de Jeová, das práticas de ritos de fertilidade e da divinização da sexualidade que caracterizavam a religiosidade

---

<sup>294</sup> BIRD, P., op. cit., pág. 20. Ver também ARCHER, Léonice J., in CAMERON, A., and KUHRT, A., *Images of Women in Antiquity*, Detroit, Michigan, 1993:24.

<sup>295</sup> CALLAWAY, M., op. cit., pág. 73.

semítica e canaanita. “*Ele era Senhor da fertilidade, e ele criou a sexualidade, mas ele não participava dela pessoalmente*”, propõe Callaway.<sup>296</sup>

Tornou-se importante para o legislador bíblico, provocar distinções entre Jeová e os outros deuses cultuados em Canaã. Em sua grande maioria, estes deuses estranhos a Israel, eram figuras femininas cujos cultos orgíacos eram em benefício da fertilidade e da progenitura, em busca de bênçãos para a colheita.

Uma das importantes conclusões a que leva Carmichael, é a de que o que o legislador bíblico tinha em mente, quando escreveu suas leis, não era a influência que o comportamento dos canaanitas e egípcios poderia ter sobre seu povo, como nos apresenta o texto bíblico em algumas ocasiões, mas sim o comportamento de seu próprio povo, inspirado por seus ancestrais, e que deveria ser transformado.<sup>297</sup>

Por exemplo, o legislador vê o problema da prática comum de recorrer a cultos orgíacos envolvendo necromantes e feiticeiros pelos israelitas como tendo sido inspirados no relacionamento de Judá com a “prostituta cultural Tamar”, segundo Carmichael.<sup>298</sup>

Na novela de seu relacionamento com o sogro,

*“... uma viúva sem filhos, para perpetuar o nome de seu marido e sua herança, Tamar veste-se de prostituta sacerdotal e seduz Judá... Seu objetivo é o benefício de seu falecido marido, para que ele pudesse obter progenitura para si”<sup>299</sup>.*

O legislador então faz as comparações e estabelece uma norma que contraria tal comportamento diante das conseqüências que ele possa trazer para a cultura monoteísta.

A regra resultante é a que se opõe a um israelita que busca prostituir-se em seu envolvimento com aqueles que lidam com culto aos mortos ou em benefício de algum morto, como em um ritual religioso para obter bênçãos da divindade.

---

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Como se lê em Lv. 18:3, em várias ocasiões se encontra no texto bíblico a condenação dos costumes dos povos ocupantes da terra, anteriores aos israelitas, como uma ameaça ao monoteísmo. Carmichael, no entanto, propõe uma teoria segundo a qual o comportamento dos israelitas seria resultado do exemplo inspirado no comportamento de seus próprios ancestrais, expresso em tradições herdadas do passado, e não da influência do comportamento dos povos habitantes da terra.

<sup>298</sup> CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*, op. cit, pág. 3.

<sup>299</sup> Ibidem, pág. 4.

Essa abordagem é de extrema importância, porque um dos aspectos mais relevantes desta pesquisa é o fato de que as mulheres em questão são estrangeiras, e a resistência dos editores bíblicos quanto ao envolvimento de israelitas com povos estrangeiros é clara em toda a Bíblia Hebraica.

Se considerar somente o texto de Gn 38 que conta a História de Tamar e Judá, poder-se-ia dizer que o legislador tinha em mente que Judá é o elemento inspirador do comportamento social no reinado de Manasses. Mas quando se observa outros homens, das narrativas correlatas, Ló e Boaz, nota-se que as mulheres dessas narrativas é que eram referências para mulheres e homens israelitas muito depois de suas supostas existências.

Não significa que canaanitas ou egípcios não praticassem esses cultos. Mas o legislador queria remodelar o comportamento de seu povo, inspirado no de seus ancestrais e no comportamento dos heróis de sua História diante da ameaça da inevitável influência de estrangeiros que praticavam cultos com as mesmas características.

Os textos legislativos, quase em sua totalidade, podem ser do período pós-exílio, por volta de 587 A. E. C., quando da necessidade de salvaguardar, em forma escrita, tradições que estavam se perdendo em função do colapso de sua cultura.<sup>300</sup>

Segundo Carmichael<sup>301</sup>: *“Todas as leis bíblicas foram filtradas por meio da imaginação histórica dos legisladores Deuteronomistas e Sacerdotais, que ligaram suas leis às tradições conhecidas por eles”*.

Considerando-se, o que propõe Carmichael,<sup>302</sup> e como se pôde notar nos capítulos dois a quatro desta dissertação, há uma inter-relação muito clara entre as tradições encontradas em Gênesis e outras narrativas, e os textos legislativos de Levítico e Deuterônimo.<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> Ibidem.

<sup>301</sup> Ibidem.

<sup>302</sup> CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, 1979:1-3.

<sup>303</sup> Esta é a tese proposta por Carmichael em três de suas obras: CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, 1979: 4-7; *The Spirit of Biblical Law*, 1996; *Law, Legend, and Incest in the Bible*, 1997. Segundo este autor, as narrativas das tradições das filhas de Ló, Tamar e Rute são exemplos claros do aproveitamento de tradições antigas de Israel por parte do legislador bíblico, onde ele encontra inspiração e orientação para estabelecer suas leis, tratando de purificar estas tradições de seus elementos idólatras e de suas imoralidades, visando ajustar o comportamento de seu povo aos padrões monoteístas.



O trabalho realizado pelos editores bíblicos sobre as tradições de Israel, para gerar esses textos legais implicou em conseqüências importantes para a mulher caracterizada nas leis do antigo Israel e em todo o restante da Bíblia.

Embora a mulher pareça desfavorecida nas leis relacionadas à herança, divórcio, transgressões sexuais, culto, e rituais de pureza, o objetivo principal da legislação encontrada na Bíblia Hebraica parece ser assegurar a integridade e estabilidade da unidade básica da sociedade que era a família, com o objetivo de preservar a estrutura nacional e propriedades de terras e heranças nas mãos dos israelitas, o que incluía a manutenção da religião monoteísta.

O elemento genealógico é de extrema importância não somente nos textos legislativos, mas em todo o texto da Bíblia Hebraica.

Desde a primeira família considerada como a que deu origem a Israel, a de Abraão, nota-se que o redator bíblico reflete uma tendência literária que nos leva a entender que qualquer interferência “estrangeira” na estrutura social em destaque fosse ela em estágio familiar, tribal, pré-monárquico, e em Israel como nação, seria inaceitável.

Bird<sup>304</sup> ressalta que a legislação bíblica objetivava entre outras questões, determinar que a principal contribuição da mulher para a família do homem fosse sua sexualidade em termos de progeneração, retratada como pertencente exclusivamente a seu marido. Conseqüentemente, o prazer sexual da mulher passa a ser, nos textos bíblicos, um direito, responsabilidade e propriedade do homem, seu marido.<sup>305</sup>

Pode-se concluir pela simples análise do texto que a legislação bíblica não se encarrega de questões de libido<sup>306</sup>, ou a o que seja o desejo interior do ser humano, restringindo-se aos aspectos legais das relações sociais. Pode-se dizer que não está voltada para a motivação das ações e sim para a ação exteriorizada e suas conseqüências para a nação do ponto de vista das propriedades e da religiosidade.

---

<sup>304</sup> BIRD, op. cit., pág. 23.

<sup>305</sup> Ibidem.

<sup>306</sup> KIRSCH, J. em seu livro “As Prostitutas na Bíblia, algumas histórias censuradas”, Rosa dos Tempos (1998), demonstra que os autores bíblicos não se sentiam constrangidos ao lidarem com questões que envolvessem atividade sexual entre o povo e escreveram suas narrativas demonstrando claramente que o ato sexual era algo presente na Bíblia em várias situações e com as mais diversas motivações. O livro de Cântico dos Cânticos serve como exemplo de como as conotações sexuais são abundantes na Bíblia e tratadas pelos seus editores com alto grau de liberdade. É necessário considerar, porém, que a Bíblia trata a questão sexual de maneira restritiva sempre que esta envolva algum tipo de ritual, culto orgíaco, tradições idólatras, descendência e transmissão de heranças.

Em Dt. 22: 13-21 há uma questão interessante sobre o direito de o homem se casar com uma moça virgem. Tal condição devia ser preservada pelo pai da moça, uma vez que o casamento era acertado como um negócio e havia critérios para se estabelecer preços pela transferência da moça aos cuidados do marido.

Havia uma tradição chamada “*mohar*”,<sup>307</sup> que estabelecia o preço pela transferência de uma virgem a ser pago pelo novo proprietário, o futuro marido, ao pai da moça.

Se a moça fosse descoberta como sendo não mais virgem ao se casar, o negócio poderia ser desfeito, sob pena de morte para ela que teria cometido crime (ou pecado) de fornicação e o pai deveria restituir o preço pago por ela.

No entanto, o que está em jogo é a garantia de que esta moça já não houvesse pertencido a outro clã, ou não tivesse já sido cedida a outro homem.

A questão é de integridade nos negócios e não de moralidade sexual. Uma mulher que se casasse, deixava de pertencer ao seu clã de origem e passava a pertencer ao de seu marido, para quem ela deveria transferir toda sua lealdade e direitos. O fruto de suas relações, os filhos, pertencia a seu marido e a eles (aos filhos homens) eram designadas as heranças.

Observa-se um exemplo deste procedimento na narrativa do casamento de Jacó com as duas filhas de Labão: Lia e Raquel. Jacó negocia o preço com seu sogro, é enganado quando este lhe entrega Lia, quando deveria ser Raquel, então Jacó decide pagar também pela segunda filha. No episódio da fuga de Jacó, nota-se que elas estavam bem assentadas em sua nova família.<sup>308</sup>

A prática da prostituição é um exemplo que se pode citar quanto a o que se encontra na legislação bíblica sobre questões de liberdade sexual.

Tendo sido amplamente tolerada<sup>309</sup> em todos os períodos da narrativa bíblica, a prostituição era praticada por mulheres de baixa condição social, viúvas sem filhos e estrangeiras, ou seja, mulheres que não pertenciam a nenhum homem

---

<sup>307</sup> de VAUX, op. cit., págs. 48-52.

<sup>308</sup> Gn. 29: 15-30 e 31: 14-19.

<sup>309</sup> Sobre as transgressões sexuais e as diferentes penalidades aplicáveis a homens e mulheres ver de Vaux, R., op cit., págs. 57-61. A prostituição não se encontra entre os crimes punidos com a morte a menos que implicasse em uma relação incestuosa, adúltera, ou que envolvesse a filha de um sacerdote. A história do profeta Oséias é um exemplo de tolerância a prostitutas. Sobre a tolerância a prostituição no Israel antigo ver KIRSCH, J., op. cit., págs. 138-151. Sobre tolerância a prostituição na legislação bíblica ver também RUETHER, R., R., *Religion and Sexism, Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, 1974: 51-52.

fosse ele o pai, se este estivesse vivo, marido ou irmão, ou filho homem que a protegesse. Era uma ocupação para mulheres desprovidas da proteção social fornecida pelos vínculos do clã ou tribo, com o fim de obter sustento.

Se praticada por mulheres que pertencessem a algum clã, a penalidade seria a morte.

Se um homem abusasse sexualmente de uma mulher, este somente teria que respeitar a possibilidade de que ela pertencesse a outro homem por casamento, o que implicaria em pena de morte por crime de adultério. Caso contrário estaria livre de qualquer pena. Se estivesse vivo o pai ou existisse a figura do goel, seria obrigado a casar-se com ela.<sup>310</sup>

Em questões de libido, o que está implícito nos textos de Ex. 21: 7-11 e Dt. 21: 10-14, é que uma mulher vítima de estupro, ou uma escrava ou mulher tomada como despojo de guerra, deveria passar a ser tratada como esposa.

Progenitura com o objetivo de transferência de propriedade por herança parece ser um direito garantido ao homem que se casava, e esta seria uma obrigação da mulher para com a casa deste homem. Porém, no antigo Israel, a mulher que tivesse dificuldades de gerar poderia fornecer ao marido uma serva para que gerasse filhos por meio dela, o que garantiria o direito do marido. Abraão e Sara parecem seguir esse tipo de tradição.

As tradições de transferência de herança aplicadas como leis em narrativas não legislativas como Num. 27: 1-11, 36: 1-9, Jr. 32:6-8 e Rt. 4: 1-6, são bons exemplos, quanto a qual seria o objetivo das leis no que concerne à prerrogativa do homem sobre a posse de sua mulher e seus filhos.

O que se encontra em questões de transferência de propriedade são leis que garantam o *status* de um homem e seus descendentes em Israel como um meio de perpetuar sua existência.

Como em qualquer sistema patriarcal, no Israel antigo a mulher que deixasse a casa de seu pai ou marido, não teria direito a qualquer herança, uma vez que esta era transmitida pela linha masculina<sup>311</sup>. Mesmo permanecendo na casa do pai, ela teria um *status* totalmente dependente, sem direito a participação nas

<sup>310</sup> de Vaux, R., op. cit., págs. 193-195.

<sup>311</sup> Encontra-se exceção a esta regra em Nm. 27: 1-11, quando não houvesse herdeiros homens, o que parece proteger também os interesses das mulheres, se bem que este texto visava somente manter as heranças na família do falecido.

heranças, e na ausência do pai, um irmão assumiria o papel de protetor (*goel*) de sua vida.

## 5.2 O *status* da mulher nas leis bíblicas.

Carmichael<sup>312</sup> faz referência à estreita conexão que existiria entre um elevado senso de identidade nacional e uma preocupação para com o *status* da mulher por parte do legislador bíblico. Para este, quase todas as leis envolvendo as mulheres, partem de reflexões, e estão relacionadas a situações em que a mulher recebe tratamento humilhante por parte de grupos estrangeiros, cujos comportamentos podiam ser identificados como sendo comuns também aos patriarcas.

Comenta Carmichael<sup>313</sup>:

*“Não somente que os ancestrais eram algumas vezes a causa inicial do tratamento humilhante, mas mulheres estrangeiras foram vistas sendo maltratadas por eles (por exemplo, Labão interpretou assim a atitude de Jacó para com suas filhas Raquel e Lia)”*.

Carmichael considera que o ambiente a partir do qual provém à ótica do legislador é de considerável intercâmbio cultural. Sua percepção está profundamente marcada por uma apreensão quanto à questão da moralidade sexual, o que é perfeitamente explicável em um ambiente onde o homem jovem é o foco das atenções, porque ele é indispensável como agente econômico e de preservação social em uma cultura patriarcal, num regime econômico de pequena escala.

Submerso em sua própria cultura, que por sua vez está no meio de outras culturas, é de se esperar que ele esteja preocupado com as implicações dos incidentes envolvendo a mulher nas tradições que contam as interatividades de seu povo com seus vizinhos.

Considerando a carga de elementos sexuais envolvendo as relações de seus epônimos com esses vizinhos e o risco para a identidade nacional resultante dos casamentos exogâmicos, os elementos morais e o *status* da mulher tornam-se extremamente relevantes para o legislador bíblico.

---

<sup>312</sup> Carmichael, op. cit. pág. 7.

<sup>313</sup> Ibidem.

Apesar do caráter androcêntrico encontrado nos textos legislativos da Bíblia Hebraica, um exame mais detalhado de seu conteúdo revelará que, na verdade, estes levam a uma melhora na condição da mulher, se comparar o *status* desta, com o que se encontra no mundo externo ao do povo bíblico.

Carmichael<sup>314</sup> comenta o seguinte sobre a ótica do editor bíblico quanto à mulher:

*“Um dos objetivos por trás do trabalho do editor, é elevar o status e a dignidade da mulher, um elemento acompanhado pelo senso acurado de nacionalismo israelita. O editor não está reformando a sociedade na qual ele vive e que (numa perspectiva moderna), é caracterizada por ser restritiva e até repressiva com relação à mulher. Na verdade ele está consciente quanto ao tratamento humilhante dado a ela em Gênesis e quer determinar os erros em questão e fazer mudanças, de acordo com o que pareceria mais adequado em seu tempo”.*

Essa afirmação de Carmichael revela um aspecto interessante que pode ser notado por meio da observação mais acurada quanto à forma de abordar certos elementos das tradições nacionais israelitas.

Pode-se notar na evolução das leis de Israel sua tendência à preservação da mulher enquanto ser humano, em que se procurava garantir a ela, mesmo que escrava, por exemplo, o direito de tratamento igual ao do homem escravo, como se vê em Ex. 21: 26-29.

A esposa também era elevada à igualdade em relação ao homem no que diz respeito à honra devida aos pais pelos filhos, como observado em Ex. 20: 12: *“Honra teu pai e tua mãe...”*.

Outros fatores de equivalência entre homens e mulheres podem ser observados em algumas das leis relacionadas às práticas de cultos. Associações com atividades de feitiçaria e prostituição ritual são igualmente descritos como proibidos para ambos os sexos, com pena de morte aplicável tanto aos homens quanto às mulheres.

Práticas sexuais vistas como ilícitas, tais como zoofilia e homossexualismo (segundo a legislação bíblica) também implicavam em pena de morte aplicável a ambos os sexos.

---

<sup>314</sup> Carmichael, op. cit., pág. 3

O principal objetivo implícito no papel sexual da mulher, gerar filhos e cuidar deles, é altamente valorizado na legislação e nas narrativas bíblicas.

No entanto, não há menção de que seu papel sexual devesse se restringir ao interesse em gerar filhos, embora este seja objeto de grande ocupação dos textos bíblicos e recomendado a todos, homens e mulheres, como um sinal da aprovação por parte da divindade bíblica.

Os textos legislativos da Bíblia Hebraica não se ocupam da libido feminina, nem para limitá-la, nem desvalorizá-la. Todos os seus parâmetros estão ligados ao âmbito doméstico, quase sem qualquer preocupação quanto a como, em que quantidade ou para que propósitos a atividade sexual entre marido e mulher devesse ser exercida.

Ao contrário, se levar-se em consideração o que é mostrado em outros contextos como Cantares e Provérbios, a sexualidade feminina era extremamente valorizada para os fins a que se destinava dentro do ambiente conjugal.

Encontra-se em algumas narrativas bíblicas, exemplos de que o tratamento dispensado à mulher evolui ao longo do tempo. Pode-se notar esta evolução entre as narrativas do próprio livro de Gênesis.

Mesmo nas narrativas escolhidos para a presente dissertação encontra-se exemplo deste processo evolutivo.

No caso das filhas de Ló, nota-se uma diferença no tratamento dispensado à mulher, quando se observa o momento em que seu pai as oferece a uma turba de depravados para que fizessem o que bem lhes parecesse. O que segue no texto é a intervenção de anjos no sentido de poupá-las milagrosamente de qualquer agressão, caracterizando que, diferentemente de seu pai, a divindade as valoriza a ponto de dispensar-lhes um milagre para sua salvação.

Elas também são resgatadas da destruição de Sodoma pela intervenção dos anjos, e seus pretensos maridos não (se bem que são sodomitas e não israelitas), o que evidencia uma distinção no tratamento dispensado às mulheres em relação a seus homens.

No desenvolvimento da trama, nota-se, como já observado, a intenção do redator bíblico de deixar registrado que as mulheres foram mais espertas, mais interessadas em manter a continuidade da humanidade, ressaltando uma maior

sensibilidade feminina quanto ao dever de cumprir o primeiro mandamento dado aos homens de povoar a terra, ou pelo menos quanto à continuidade da família ou clã.

O sucesso final das filhas de Ló atesta que havia uma consideração por parte do editor bíblico para com o direito da mulher quanto ao levirato, sistema de casamento já comentado nesta dissertação.

Ló ocupa para com suas filhas o papel de *goel*, aquele que deveria resgatá-las provendo para elas maridos para gerarem descendência, como já visto, o que justifica a iniciativa das filhas de Ló.

Comparando essa narrativa a que se encontra no capítulo 38 de Gênesis, em que se lê sobre a tradição de Judá e Tamar, nota-se traços da evolução do tratamento para com a mulher ao ouvir-se da boca de Judá a declaração de que sua nora era mais justa que ele mesmo. Trata-se do reconhecimento por parte de um patriarca de que uma mulher estrangeira o superou moralmente. Isso está no texto apesar da aparente prostituição de Tamar.

Quando se confronta estas narrativas com o que se encontra no livro de Rute, nota-se uma evolução ainda maior quanto à condição da mulher na Bíblia Hebraica. Rute é uma estrangeira, reconhecidamente de moral elevada, esperta, fiel e que deixa sua terra por amor à sua sogra e ao povo desta.

No final da narrativa de Rute (4:7-8), lê-se que o resgatador tira a sandália do pé e a entrega a Boaz, o que é um símbolo de confirmação de negócio conforme uma tradição.

Ocorre que a tradição dos “pés descalçados”, como se viu no capítulo que trata sobre Rute, está ligada justamente ao direito de casamento por levirato garantido à mulher, e refere-se a uma sentença de exposição pública de um ato vergonhoso cometido por um homem contra uma mulher, mencionada em Dt 25:5-10, quando este se recusa por qualquer motivo a cumprir seu dever.

Se por um lado a lei bíblica é até mesmo repressiva para com a mulher, a ponto de garantir ao marido o direito de, em suspeitando de traição, levá-la ao sacerdote, para que realizasse um ritual de magia para confirmação de tal suspeita (Nm 5:11-31), por outro garante à mulher o direito de resgate, que é uma obrigação do homem para com ela.

O homem será livre de qualquer punição se desconfiar de sua mulher, mesmo que sem fundamento, mas não será livre de punição se não cumprir seu papel

de resgatador para com a mulher que esteja sob seus cuidados. Isto mostra que mesmo nas narrativas e novelas encontra-se certa evolução no tratamento para com a mulher.

As mortes de Er e Onan, talvez por negarem progenitura a Tamar por ser ela de ascendência canaanita, é sugestiva quanto ao direito de gerar garantido à mulher.

O livro de Rute é simbólico quanto à evolução da sensibilidade para com a mulher demonstrada na Bíblia, e mostra de maneira prática a melhora no tratamento dado a ela nas tradições de Israel.

Segundo um comentário de Carmichael<sup>315</sup>, importante para os interesses desta dissertação, os textos gregos não apresentam a mesma evolução. Alguns mitos gregos envolvendo mulheres, como por exemplo, Efigênia e Clitenebra, revelam pouco ou nenhuma evolução da consciência quanto a seu valor pessoal.

### **5.3 A prática sexual e os textos legislativos.**

A proposta de que a mulher devesse se casar novamente pela lei do levirato caso ficasse viúva e sem filhos, indica que não havia na Bíblia Hebraica a indicação de que o sucesso feminino dependesse da abstinência sexual.

Uma mulher que tenha vivido com seu marido por anos sem gerar filhos, não tem garantias de que casada com outro homem, poderá vir a fazê-lo. Mesmo assim, a recomendação era a de que em caso de viuvez, tal mulher devia se casar novamente pelo dever de levirato, e se possível gerar filhos.<sup>316</sup>

Então, a Bíblia Hebraica dá pistas suficientes para entender-se que o ato sexual dentro do ambiente do casamento é recomendável e deve ser praticado mesmo na impossibilidade da procriação.<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> Carmichael, C., *Women, Law, and the Genesis Traditions*, pág. 4.

<sup>316</sup> Pelo menos pelo que se vê na tradição de Rute, é o que Noemi recomenda a suas noras ao sugerir que retornassem para as casas de seus pais e procurassem outros maridos. Isto indica que em não havendo opção de casamento dentro da família onde a mulher tivesse se casado, ela deveria procurar outra opção. Isto era permitido pelo menos para as estrangeiras.

<sup>317</sup> Vide pelo que se encontra em Dt. 20:7; 24:5 e Pv. 5:17-18.



Algumas restrições são encontradas na Bíblia Hebraica quanto aos prazos que se deveria respeitar entre o intercuro sexual e a prática de rituais religiosos.

Lv. 15:16-18, por exemplo, especifica que qualquer homem que tivesse se envolvido sexualmente com uma mulher deveria lavar-se e permaneceria impuro até o final do dia.

Essa restrição, porém não se aplicava somente a questões de intercuro sexual. Há na Bíblia indicações de outras atividades cotidianas como lidar com os mortos, quando necessário realizar algum funeral, por exemplo, ou quando se comia carne de porco, como atividades que poderiam causar impureza. No caso do ritual de funeral (na esfera doméstica a lei de Moisés determina que deva haver um período de luto e que a família do morto é que deve lidar com o cadáver), a pessoa que estivesse envolvida nesta atividade ficaria impura e impedida de ir ao templo por um tempo.

Segundo Frimer-Kensky,<sup>318</sup> nesse aspecto legislativo, o que era considerado santo era mantido separado de questões consideradas não divinas, como a morte e a sexualidade.

Kensky demonstra que com isso, a dessacralização da sexualidade significava que se tratava de um fenômeno completamente humano e sociológico, que não deveria ser tratado como forma de adoração a qualquer divindade.

Segundo ela, os textos sagrados de Israel discutem a sexualidade com uma linguagem legal. Pode-se assim deduzir que a preocupação expressa neles é da ordem do comportamento social e envolve questões de controle de relacionamento com povos vizinhos e distribuição de heranças, especificamente de terras que deveriam pertencer a famílias israelitas sem jamais passarem ao controle de estrangeiros.

Se levar em consideração o que foi dito anteriormente quanto à importância disso para o monoteísmo aos olhos do legislador bíblico, pode-se notar que a atitude dos legisladores de Israel para com as questões de sexualidade visava tão somente purificar sua cultura de elementos idólatras que envolviam a sexualidade como forma de acesso à divindade ou formas de manifestação de deuses e principalmente deusas, comuns à cultura religiosa canaanita.

---

<sup>318</sup> FRIMER-Kensky, T., *In the Wake of the Goddesses*, págs. 187-198.

Também se pode dizer que as preocupações do legislador eram nacionalistas e ideológicas, buscando evitar a influência estrangeira em questões estratégicas que pudessem enfraquecer os laços de relacionamentos internos da nação através de vínculos exogâmicos.

Considerando-se a superioridade da mulher na educação dos filhos e sua maior influência sobre estes, era importante manter controle sobre as interações de israelitas com mulheres estrangeiras que pudessem enfraquecer o senso de unidade tribal nas gerações futuras.

#### **5.4 A mulher no Talmude e a interpretação rabínica quanto a ela.**

O Talmude representa, entre outras coisas, uma coleção de interpretações e explicações do que se encontra na Torá. Para o judaísmo, o Talmude não representa apenas um código religioso, mas o desenvolvimento de conceitos legais e morais e suas aplicações à vida prática.

Será interessante verificar o que pensavam os rabinos talmudistas quanto às leis encontradas na Bíblia Hebraica e suas interpretações no que se refere às mulheres, seu *status* legal, seu papel social, e a sexualidade feminina, uma vez que sua composição data de período próximo aos primeiros escritos cristãos e servem ao propósito desta dissertação como elemento de comparação de idéias correntes na época.

Como comunica Daniel Boyarin<sup>319</sup>,

*“para o rabinato, o corpo, a sexualidade e a reprodução, bem como a mulher enquanto símbolo importante para o estabelecimento da nação de Israel eram figuras indispensáveis à experiência humana e isso as torna elementos essencialmente bons”.*

Assim como nos textos legislativos, no Talmude a relação conjugal reflete um vínculo de propriedade, segundo o qual o homem toma posse da mulher por meio de um documento de noivado, pagamento de um preço ainda que simbólico, e deve iniciar-se a princípio como um noivado e depois como casamento por meio de uma espécie de cerimônia oficiante.

---

<sup>319</sup> BOYARIN, D., op. cit., 1994: 14.

Se há negócio que envolva presente ou dinheiro e documento, alguns estudiosos, como Daniel Boyarin e Rosemary Radford, como se observará adiante, vêem aí indícios da tradição da posse que o marido exercia sobre a mulher, semelhantes a o que se pode encontrar na Bíblia Hebraica.

Há um elemento importante, porém, em relação a o que se entende estar descrito nas leis rabínicas expressas no Talmude quanto ao noivado.

O tratado talmúdico Kiddushim 2b<sup>320</sup> instrui que a mulher deve consentir no acordo de casamento antes que este seja efetivado, e no 41a é explicitado que o pai não deve fazer arranjos de casamento para a filha enquanto ela ainda for criança, mas deve esperar até que amadureça a ponto de expressar sua vontade.

Radford menciona que:

*“As leis (no Talmude), indicam que os rabis viam o casamento como um relacionamento entre dois seres humanos, cada qual com suas necessidades, e não somente como um meio para o homem satisfazer seus próprios prazeres e conforto”*<sup>321</sup>,

... ou, como meio para a procriação.

Embora na tradição talmúdica pareça que o homem predomine na relação conjugal, os direitos femininos, inclusive quanto ao prazer sexual, deveriam ser salvaguardados.

Significa então, na interpretação que Radford<sup>322</sup> faz da posição da esposa segundo o Talmude, que a mulher não era tratada apenas como uma propriedade do homem, útil apenas para a satisfação de suas necessidades. Mesmo estando o homem numa posição superior à mulher, esse estado conferia, à mulher, mais direitos, e ao homem, mais deveres.

No contrato de casamento, chamado de *Ketubah*, existe uma cláusula segundo a qual o homem, ao se casar, deve pagar a ela certo valor quanto ao estado

---

<sup>320</sup> Tratado talmúdico, Kiddushim 2b, in RUETHER, R. R., *Religion and Sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, pág. 185.

<sup>321</sup> RUETHER, R., R., op. cit., pág. 186. Ver também no capítulo 4 desta dissertação, o que diz Boyarin sobre o tratado talmúdico.

<sup>322</sup> Ibidem, págs. 184-212.

em que se encontra. Se ela for virgem o valor é de duzentos *zuzim*, e se não for mais virgem, cem *zuzim*.<sup>323</sup>

Isso equivale a dizer que nos tempos do desenvolvimento do Talmude, a virgindade tinha algum valor. Isso também implica dizer que era conceito entre os rabis, que a mulher, mesmo sendo viúva ou não mais virgem, poderia se casar, e não preservar uma viuvez recatada, como era o ensino dos pensadores do período patrístico da história da igreja.

Boyarin<sup>324</sup> demonstra como o Talmude se encarrega da questão da satisfação sexual comentando o tratado do Talmude babilônico em *Ketuvot* 56a: *“Ravin perguntou: se ela entra no teto conjugal, mas não tem relações, qual é a lei? É a afeição do teto conjugal que efetua o casamento, ou a afeição das relações?”*.

Segundo Boyarin<sup>325</sup> este tratado revela duas coisas. Primeiro que a validade do ato formal do casamento depende de um sentimento de intimidade, e segundo, que este sentimento de intimidade é produzido pela relação sexual.

O Talmude procura manter o *status* feminino como dependente e confinado aos afazeres domésticos. Seu objetivo neste quesito não era só a manutenção da moralidade sexual na sociedade, mas também a manutenção do poder masculino.

Quanto ao aspecto moral<sup>326</sup> havia a necessidade de se estabelecer limites para o contato social entre homens e mulheres.

Esse quesito, porém, valia para ambos os sexos, o que levou ao estabelecimento de normas quanto aos ambientes que poderiam ser freqüentados pela mulher, quanto aos comportamentos permitidos em público, e etc., como também expressa Athalya Brenner, como veremos abaixo.

Por dedução, entende-se que os limites colocados para um, implicavam conseqüentemente em restrições para o outro. Se uma mulher estranha não estivesse presente, nenhum homem no recinto teria contato com ela e assim não haveria risco de desvios, protegendo a ambos, homem e mulher, de transgressões sexuais.

---

<sup>323</sup> *Ketubot* 10a.

<sup>324</sup> Boyarin, op. cit., pág. 66.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> *Ibidem*, pág. 208.

Se conforme o que se considera no capítulo 1 desta dissertação, a mulher é realmente culpada pelo pecado original segundo os Pais da Igreja, nos textos *midrashicos* e no Talmude estas coisas são interpretadas de maneira diferente.

Os textos rabínicos consideram Eva quase sempre como vítima da serpente e não como uma enganadora do homem.

Boyarin<sup>327</sup> comenta que segundo os textos *midrashicos*,<sup>328</sup> é da interpretação dos rabinos que Eva já havia tido relações com Adão antes da queda, não por ter sido tentada pela serpente. Segundo estes intérpretes, o que consistiu em pecado foi que Eva foi tentada a cometer adultério.

Pelo que se pode deduzir da afirmação de Rabi Yohanan<sup>329</sup>, Eva foi tentada a ter relações com a serpente, e isto faz com que a mulher seja uma vítima da agressão sexual desta. Esta impureza não tem nada a ver com a sexualidade.

O que está em questão quanto à sexualidade feminina então, não é o ato em si, ou o papel feminino no pecado original, mas sim o desejo do sexo ilícito, adultério, bestialidade, incesto, que afeta ambos os parceiros, já que Adão também teria sido contaminado pelo desejo do sexo com a serpente<sup>330</sup>, ou pelo adultério.

Esta explicação *midrashica* quanto à queda não tem implicações misóginas. “*Tanto no midrash quanto na Bíblia a mulher raramente é caracterizada como um ser maléfico e perigoso, como uma armadilha para o homem*”, comenta Boyarin.<sup>331</sup>

No capítulo 2 de seu livro, Boyarin<sup>332</sup> traz uma interpretação para a origem do desejo do mal, e acaba por concluir que “*ele é muito bom*”. Sem o desejo, que também pode levar a práticas negativas, não haveria por outro lado, o bom fruto do desejo, que são os filhos.

---

<sup>327</sup> Op. cit., pág. 94.

<sup>328</sup> Como referido anteriormente, entende-se não serem os textos *midrashicos* voltados para uma proposta científica em sua tentativa de interpretar os textos bíblicos. A menção de idéias contidas no *midrash* tem o objetivo de mostrar que paralelamente aos textos patrísticos, que também tratam de interpretações teológicas quanto aos textos bíblicos, havia maneiras de pensar mais favoráveis às mulheres também inspiradas pelo texto bíblico. Ver Boyarin, D., op. cit., págs. 48-49.

<sup>329</sup> Talmude da Babilônia, *Yevamot* 103b, conforme BOYARIN, op. cit., pág. 94. Conforme nota 12 pág. 95, Yohanan era um rabi talmudista da Judéia do século III, portanto contemporâneo aos Pais da Igreja.

<sup>330</sup> In BOYARIN, op. cit., pág. 94.

<sup>331</sup> In BOYARIN, op. cit., pág. 95.

<sup>332</sup> In BOYARIN, op. cit., pág. 73.

O tratado Talmúdico da Babilônia, *Yoma* 69b<sup>333</sup>, trata da necessidade do desejo, como algo que pode ser mal, mas é uma benção sem a qual não se poderia viver:

*“Disseram: ‘Já que esta é uma época de graça, rezemos contra o desejo do pecado sexual’. Rezaram, e ele foi entregue em suas mãos. Ele lhes disse: ‘Cuidado, porque se matarem este, o mundo vai acabar’. Aprisionaram-no por três dias e quando foram procurar um ovo fresco em toda a terra de Israel, não conseguiram encontrar nenhum. Disseram: ‘O que faremos? Se o matarmos, o mundo vai acabar. Se rezarmos pela metade (i.e., para que as pessoas só desejassem o sexo permitido, segundo a interpretação de Rashi), no céu não respondem a orações feitas pela metade’. ‘Cegai-o e deixe-o partir. Pelo menos, o homem não ficará excitado pelas mulheres que são suas parentas’ ”.*

Boyarin trata nesse capítulo de seu livro, da noção do *Yetser Hara*, ou “inclinação para o mal” como é traduzido mais comumente. Segundo este autor, nessa narrativa talmúdica os rabinos tentam encontrar alternativas para livrar-se dos pecados que podem resultar do desejo sexual, especificamente do adultério e incesto. Ao se aproximarem da sua intenção de destruir o desejo, este mesmo os adverte da sua importância para a continuidade do mundo. Então, resolvem aprisioná-lo por três dias descobrindo depois disso que desapareceram da terra os ovos, símbolo de procriação, segundo a cultura talmúdica.

Segundo os rabinos, é o desejo que faz com que o mundo sobreviva. Sem ele, mesmo criaturas irracionais como as galinhas, deixariam de produzir seus ovos e não haveria alimento para a raça humana, ou não haveria mais reprodução mesmo entre os animais.

Conclui Boyarin que parece que os rabinos insinuam haver dois lados do desejo, um mal e outro bom, mas na verdade, demonstram que há somente um desejo e que ele é bom, apesar dos riscos que possa produzir quanto ao desejo por relações ilícitas.

Boyarin<sup>334</sup> estende sua análise quanto ao desejo como algo bom segundo os rabinos talmudistas, mencionando um trecho de um dito rabínico como segue:

---

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> In BOYARIN, op. cit., pág. 75.

*“Nahman, em nome de Shmuel, disse: Eis que era bom (Gn. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25). Este é o desejo do Bem. Eis que era muito bom (Gn 1: 31). Este é o desejo do Mal! O desejo do mal na verdade é bom? Absurdo!? Não, porque sem o desejo do mal o homem não construiria sua casa, não se casaria com uma mulher, nem teria filhos”.*

Ironizando o termo, segundo Boyarin, os rabinos passaram a dizer: *“O desejo do mal é muito Bom”.*

Segundo essa teoria rabínica, o desejo é algo imprescindível para o sucesso da existência humana e está na raiz de sua inventividade. A realização de outros elementos importantes da vida humana, inclusive sua curiosidade e impulso em direção ao conhecimento da divindade, dependem dos estímulos gerados pelo desejo.

Comparando o desejo com o comportamento instintivo animal, pode-se observar nele um elemento que diferencia o humano do irracional, e que está além da fala.

O animal irracional busca as relações pelo simples objetivo de se reproduzir, e isto depende de sinais químicos manifestados pela fêmea. Sem este elemento, em geral, não há atração sexual entre os animais. É por causa do desejo como ele se manifesta no instinto humano, que o homem se atreve a modificar a realidade, na tentativa de criar coisas novas, desenvolver relacionamentos duradouros, etc., coisas que os animais não buscam.

Por outro lado, os rabinos não deixam de externar seus conflitos ao terem que lidar com as questões do desejo, uma vez que ele pode conduzir à busca pela satisfação sexual por meios ilícitos como o adultério e o incesto.

O desejo pela prática de relações sexuais entre parceiros ligados pelo casamento, não faz parte do reino demoníaco, segundo os pensadores rabínicos talmudistas<sup>335</sup>, mas sim da normalidade de uma vida conjugal saudável. O mesmo ocorre com os escritores do Novo Testamento, como será visto.

Comenta Boyarin<sup>336</sup> que o rabinato considerava seriamente o fato de o corpo humano ser dividido em dois tipos anatomicamente diferenciados por características sexuais. Com essa consideração em mente, para o judaísmo rabínico o sexo torna-se uma categoria central da prática social.

---

<sup>335</sup> Ibidem, pág. 73.

<sup>336</sup> Ibidem, pág. 245.

De uma perspectiva, o judaísmo rabínico confere à sexualidade um caráter permanente e necessário da personalidade, um benefício para a humanidade, destinada a seu prazer, bem estar e a procriação.

Essa posição por si somente, exclui a repulsa genicofóbica às mulheres como a representação do desejo carnal, cuja presença se torna marcante no contexto dos judaísmos helenistas, de caráter dualista.<sup>337</sup>

Segundo Boyarin<sup>338</sup>, entre os rabinos talmudistas havia aqueles que acreditavam que a mulher deveria até mesmo ter a liberdade de expressar seu desejo sexual e tomar iniciativas neste sentido.

No tratado *Nidá* 16b-17a lê-se:

*“Rav Shmuel, filho de Nahmani disse em nome de Rabi Yohanan: ‘Todo homem cuja mulher vier pedir para ter relações sexuais terá filhos como não se via nem mesmo na geração de Moisés, porque na geração de Moisés está escrito: Escolhei homens sábios e inteligentes e de boa reputação’ (Dt. 1:13), e depois: ‘Tomei então como chefes homens renomados e inteligentes’ (Dt 1:15), mas ele não conseguiu encontrar homens sábios. Mas a respeito de Lia está escrito: ‘E Lia foi ao seu encontro e disse: Dormirás comigo esta noite, pois paguei por ti’ (Gn 30:16), e está escrito: ‘Os filhos de Issacar conhecem a sabedoria’” (1Cr 12:33).*

Pela tradição de *Rav Shmuel*, exposta acima, o Talmude elogia a mulher que pede abertamente para ter relações sexuais, atestando que a cultura rabínica contemporânea à patrística, discutia a possibilidade da liberdade feminina na iniciativa do ato sexual.

Por aproximação entende-se que o ato proposto pela iniciativa das mulheres nas tradições das Filhas de Ló, de Tamar e de Rute, não foi indecoroso pelo fato de ter partido delas a iniciativa. Lembre-se que suas iniciativas estavam devidamente justificadas pelas leis correntes em seu tempo e lugar onde viviam.

Segundo o Talmude, a sexo é uma obrigação que o homem deve a seu próprio corpo. A lei tamúdica<sup>339</sup> também obriga o marido sob a prescrição legal e

<sup>337</sup> O dualismo de Platão, adotado também por Filon, traz consigo a idéia de que o corpo se opõe ao espírito e suas limitações são resultantes da queda da humanidade por ocasião do pecado original. Sobre esta abordagem ver o capítulo 1 desta dissertação.

<sup>338</sup> *Ibidem*, pág. 140.

<sup>339</sup> Tratado *Ketubot* 61b, in Boyarin, op. cit., pág. 153.



contratual de dormir com sua esposa regularmente, para o prazer e benefício da mulher.

Na visão dos rabis, o casamento é o meio para atender às necessidades de satisfação sexual, emocional e social da mulher. Ao homem não era permitido negar a sua mulher seus direitos como esposa, porque isso seria uma violação do que é estipulado na Lei de Moisés.

Essa idéia é baseada num versículo de Ex. 21:10: *“Se ele der ao filho outra mulher, não diminuirá o mantimento da primeira, nem os seus vestidos, nem os seus direitos conjugais.”*

Há várias interpretações possíveis para este texto segundo o midrash, mas a opinião hegemônica é a de que direitos conjugais referem-se ao ato sexual propriamente.

Essa obrigação também fazia parte do contrato de casamento padrão aprovado pelos rabis, em que se estabelece o seguinte: *“Prometo te alimentar, te vestir e ter relações contigo, de acordo com o costume dos maridos judeus”*.

Também Brenner<sup>340</sup> interpreta várias prescrições rabínicas para o comportamento ideal da mulher, que remetem à necessidade de o homem se resguardar para que não venha a ser irresistivelmente tentado diante dela.

Ela comenta que: *“... não se espera (segundo o Talmude) que o homem tenha autocontrole diante das mulheres, a menos que elas mantenham-se a distância, cubram-se, e escondam seus cabelos”*.

O temor diante do poder de fascinação da mulher aparece pouco nas fontes bíblicas, mas é enfatizado pela exegese rabínica, o que resulta no extremo elogio à modéstia feminina, como uma necessidade para a preservação do bom relacionamento social.

Várias considerações rabínicas são expressas no Talmude para o comportamento da mulher, para que ela seja adequada e aceita como virtuosa. Mas, segundo a interpretação de Brenner,<sup>341</sup> *“este comportamento deve ser liberado quando a mulher encontra-se na presença dos homens de sua casa, parentes próximos e marido ou pai, servindo para salvaguardar assim o comportamento social e prover proteção contra o avanço dos homens que podem cair em tentação”*.

---

<sup>340</sup> BRENNER, A. (org), “Rute, a Partir de Uma Leitura de Gênero”, 2002: 211-212.

<sup>341</sup> Op. cit., págs. 212-213.

Essa perspectiva na verdade exalta as qualidades das mulheres, porém a libera da necessidade de comportamento recatado quanto ao seu desempenho sexual na presença de seu marido.

Com Boaz, por exemplo, o comportamento de Rute se abre para uma série de abordagens sexuais que estavam dentro da legalidade, já que Boaz era o resgatador.

Comenta-se<sup>342</sup> sobre a atitude dos rabinos para com a beleza de suas mulheres, “*que esta deveria ser preservada em segredo, porque falar delas poderia despertar paixões incontrolláveis e impuras em outros homens*”.

No entanto, apesar de todo o apresentado anteriormente, prevalece segundo Daniel Boyarin<sup>343</sup>, o sentimento de que o rabinato dos tempos talmúdicos pode ser considerado misógino.

Ainda assim, seus textos refletem um impulso por considerar a mulher como mais frágil que o homem nas questões sexuais, e por isso, digna de tratamentos condescendentes, carinhosos e respeitadores, incentivam o prazer para ambos os parceiros da relação, e a ausência de culpa pelo ato sexual.

O talmude não coloca a mulher numa posição naturalmente inferior ao homem, e sim estimula a certos cuidados diante de uma aparente superioridade feminina em relação a algumas fraquezas masculinas.

Há no talmude uma ampla valorização da mulher com todos os seus atributos sexuais.

### **5.5 A mulher e a interpretação apostólica no Novo Testamento e suas semelhanças ao Talmude.**

O Novo Testamento recomenda à viúva que se case, e não faz menção de que deva haver garantias de que possa gerar filhos. Uma mulher sem filhos que se torna viúva e que pode até mesmo já estar na menopausa possui um evidente impedimento para gerar filhos.

Quando Paulo afirma “... *que se case, porque casado não peca*”, (1Coríntios (Co) 7:28 e 36), pode-se entender que ele estivesse reproduzindo o

---

<sup>342</sup> Op. cit., págs. 216-217.

<sup>343</sup> BOYARIN, D., op cit., págs. 119-133.

sentido de que o desejo não é mau e pode ser perfeitamente satisfeito dentro do ambiente do casamento. A satisfação desses desejos fora deste ambiente é que constituiria pecado.

O que dizer então, da tendência paulina de desvalorizar o compromisso do casamento como encontrado em 1Co 7?

Nesse texto Paulo não só não desvaloriza o casamento, como também diz que ter mais tempo para o serviço religioso seria melhor. Pode-se entender que, para Paulo, o casamento poderia representar um obstáculo a uma maior dedicação às atividades religiosas, mas não que fosse pernicioso em si.

Essa também não é a opinião de outros escritores do Novo Testamento, sendo este um posicionamento encontrado somente nos escritos paulinos. O Novo Testamento é cheio de exemplos de citações, mesmo de Paulo, quanto à importância de se manter um bom relacionamento conjugal, de se valorizar a mulher enquanto ser humano, e de indicações de que o relacionamento conjugal deve ser respeitado como prioridade na vida do ser humano.

Possivelmente se possa entender que Paulo estivesse se referindo a ser melhor permanecer solteiro diante de uma perspectiva escatológica<sup>344</sup>, em que o mundo apresentaria maiores dificuldades de vida tanto mais quanto se aproximava o “juízo final”.

Não se encontra nas palavras de Paulo<sup>345</sup> uma advertência contra o casamento da perspectiva da sexualidade ou da necessidade de abster-se do prazer físico chancelado por este. Ao contrário, desta perspectiva, Paulo valoriza mais o relacionamento conjugal que a vida de solteiro, apresentando o casamento como uma solução para o problema da promiscuidade.

Há referências claras de que a mulher viúva deveria se casar, como instrui Paulo em sua primeira carta a Timóteo (Tm): “*Quero, portanto, que as viúvas*

---

<sup>344</sup> O sentimento escatológico de que o fim do mundo estaria próximo era comum nos tempos do Novo Testamento, e estava presente em toda seita apocalíptica, transmitindo a idéia de que quem quisesse estar preparado para o fim deveria abandonar todos os compromissos considerados mundanos e dedicar-se com maior intensidade à vida religiosa, com vistas a obter uma redenção espiritual que estava além da vida presente. Podemos encontrar vários textos no Novo Testamento que indicam a intensidade com que os primeiros cristãos viviam na expectativa de uma manifestação divina escatológica para por fim a este mundo material: At 1:11; 1Jo 2:18; 1Ts 4:17. O helenismo asceta também era de tendências apocalípticas e escatológicas.

<sup>345</sup> O próprio Apóstolo Paulo recomenda a manutenção do bom relacionamento conjugal ao escrever na sua carta aos Efésios, capítulo 5, suas recomendações quanto a como manter um bom relacionamento na esfera doméstica.

*mais novas se casem, criem filhos, sejam boas donas de casa e não dêem ao adversário ocasião favorável de maledicência.” (1Tm 5:14).*

Nesse versículo, observa-se que Paulo, como os Rabinos talmudistas, era a favor do casamento após a viuvez e estabelece regras para que o mesmo aconteça da melhor forma possível para que a mulher seja devidamente atendida em suas necessidades, expressamente quanto ao prazer sexual, uma vez que Paulo fala de maledicência, o que indica preocupação com questões morais.

Fica claro que a manutenção da atividade sexual para as viúvas é estimulada nos escritos paulinos (1Tm 5:14), contemporâneos ao período em que foi composto o Talmude, uma vez que ela é necessária à criação de filhos.

Se a viúva sem filhos deve casar-se e, se possível, gerar filhos, isso traz outras implicações quanto à legitimidade do ato sexual para o simples prazer físico.

O segundo casamento após viuvez não é garantia de que haverá filhos, mas o ato sexual deve ser preservado. Isto equivale a dizer que o prazer sexual é por si um elemento aceitável nos textos bíblicos, como é incentivado pelo Talmude e pelo Novo Testamento, mesmo que seu objetivo seja somente a satisfação.<sup>346</sup>

E em caso de viúvas com mais idade, em que não há garantia de que se possa gerar, e que já se tenha tido filhos do relacionamento anterior, o casamento deve ser buscado e a atividade sexual deve ser mantida, o que leva ao entendimento de que o ato sexual mesmo sem possibilidade de procriar é incentivado no Novo Testamento, como pelo pensamento rabínico talmudista.

Se Paulo escreve isso com o objetivo de evitar que questões de imoralidade venham a perturbar a convivência social, deduz-se daí que, para ele, a viuvez recatada é inferior ao casamento após viuvez e a moralização social se tornaria possível justamente pelo fato de o casamento proporcionar atividade sexual satisfatória, e não ao contrário como querem sugerir os Pais da Igreja.

---

<sup>346</sup> Segundo Daniel Boyarin, a parceria sexual passou a ser valorizada por si só, mesmo nos casos em que a procriação era impossível, ou contra indicada por motivos de saúde, e a prática rabínica recomenda que o sexo continue a ser praticado durante a gravidez e depois da menopausa; recomenda-se aos viúvos que se casem novamente (Talmud da Babilônia Shmuel Yevamot 61b), mesmo depois de terem cumprido a obrigação da procriação. Os viúvos podem se casar até mesmo com uma mulher comprovadamente estéril. Boyarin, D., Israel Carnal, pág. 68.

“... criem filhos, sejam boas donas de casa...”, é uma preocupação de Paulo que está atrelada a outro fator que carrega certa semelhança com conceitos presentes no Talmude.

A referência se faz ao tratado talmúdico *ketubot* 59b.

Segundo esse tratado a mulher deve se ocupar de algumas obrigações para com o marido. Suas responsabilidades domésticas devem ser determinadas de acordo com os costumes locais segundo o Talmude. A educação dos filhos está sempre presente, somada a algumas outras atividades, mesmo que o marido possa pagar por uma empregada.

A ocupação em obrigações para com a casa, segundo o Talmude, tinha o objetivo de evitar a ociosidade que traria como consequência a promiscuidade, como comenta Rosemary Radford.<sup>347</sup>

Na epístola a Timóteo, Paulo instrui que:

*“Além do mais, aprendem (as viúvas jovens) também a viver ociosas, andando de casa em casa; e não somente ociosas, mas ainda tagarelas e intrigantes, falando o que não devem. Quero, portanto, que as viúvas mais novas se casem, criem filhos, sejam boas donas de casa...”.* (1Timóteo 5 : 13-14).

Embora a aparente misoginia manifestada nesse texto paulino, se comparado a um contexto moderno em que a mulher não precisa necessariamente ocupar-se somente de afazeres domésticos<sup>348</sup>, é clara a coincidência entre o Talmude e os escritos paulinos quanto à necessidade de casarem-se as viúvas mais jovens para preservar a moralidade, evitando a ociosidade.

Conforme lê-se em 1 Coríntios 7:28: “... se te casares, com isto não pecas; e também, se a virgem se casar, por isso não peca...”.

Nota-se que diferentemente do que é encontrado nos escritos dos Pais da Igreja, também contemporâneos aos escritos talmúdicos e em pouco posteriores aos escritos do Novo Testamento, o casamento é mais recomendável que a viuvez

<sup>347</sup> Ketubot 59b, in RUETHER, R. R., *Religion and Sexism, images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, 1974: 187.

<sup>348</sup> Se bem que nem nos tempos talmúdicos, nem no período bíblico a mulher deveria ocupar-se somente dos afazeres domésticos. Há exemplos de narrativas bíblicas em que encontram-se mulheres ativas economicamente, com certo grau de autonomia e poder, exercendo atividades fora do convívio doméstico.

recatada, ou mesmo que a virgindade para a mulher, justamente em função de aspectos de moralidade social.

Segundo os rabis talmudistas o casamento ideal é aquele em que o homem ama sua mulher tanto quanto a si mesmo, e a respeita mais que a si mesmo como expresso no tratado *Yevamot* 62b.

Essa idéia de casamento, em que a mulher deve ser estimada em maior medida pelo marido que a si mesmo, também pode ser encontrada nas recomendações do Novo Testamento, em 1Pedro (Pe) 3: 7, e Efésios (Ef) 5: 25 (de Paulo!) onde se lê que “*o marido deve amar sua mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela...*”, e tratá-la como quem cuida de algo frágil que não deve ser quebrado.

A advertência dos textos acima é a de que se o homem se negar a cuidar de sua mulher com alta consideração, suas orações poderão ser interrompidas (ou não recebidas no céu), uma penalidade que o Novo Testamento aplica aos homens negligentes, não prescrevendo o mesmo para as mulheres.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cristianismo jamais tributaria às filhas de Ló, Tamar e Rute o título de “santas mulheres de Deus”. Na verdade segundo esta ótica, tais mulheres são suspeitas de alguns comportamentos lascivos. O simples fato de terem procurado romper com seu estado de virgindade pré-matrimonial, no caso das filhas de Ló, ou buscado relacionar-se sexualmente mesmo após viuvez, nos casos de Tamar e Rute (Tamar o faz por três vezes), é conflitante com os ideais cristãos de pureza e santidade.

Constatei que as iniciativas pouco ortodoxas das protagonistas destas narrativas são conflitantes com o ideal religioso proposto não só pelo cristianismo, mas outras religiões influenciadas pela Bíblia também resistem a certos aspectos do comportamento destas personagens, que envolvem tramas de sedução com o uso da embriaguez, e aparentes atos de prostituição e incesto e superioridade em relação aos homens com quem se relacionam.

Considerando-se que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, principais religiões inspiradas no monoteísmo bíblico, são marcados pelo androcentrismo, assim como a própria Bíblia, e buscam manter a mulher subordinada ao homem, não é de estranhar que narrativas de mulheres caracterizadas como heroínas e superiores aos seus representantes masculinos causem certo embaraço ao leitor bíblico moderno proveniente destas culturas religiosas.

Observei, por outro lado, que o narrador bíblico não faz qualquer objeção direta aos atos de sedução, incesto e prostituição empreendidos por estas protagonistas, apesar de haver constatado que os textos legislativos da Bíblia se opõem claramente e considera como transgressão o incesto e o adultério, por exemplo.

Encontram-se, ao contrário do esperado, alguns elogios a elas na própria Bíblia Hebraica, como em Rt. 4: 11-12. Seus nomes, e de seus filhos, são relacionados em listas genealógicas, o que como foi ressaltado, confere importância ao personagem bíblico.

Seus filhos, mesmo sendo frutos de relações de motivações aparentemente duvidosas, tornaram-se personagens importantes para a história de Israel, como ancestrais de Davi.

Os mesmos também são mencionados nas listas genealógicas dos evangelhos como ancestrais de Jesus de Nazaré, considerado descendente de Davi e messias pelos cristãos. Tamar e Rute são dois dos nomes de mulheres citados nas listas genealógicas, o que raramente acontece no caso de mulheres, e os encontramos no Novo Testamento, no evangelho de Mateus, capítulo 1, versículos 3 e 5. Isso atesta que na Judéia do final do primeiro século da nossa era estas mulheres ainda eram consideradas importantes para as tradições populares da Judéia.

Ló também é mencionado no Novo Testamento como justo.

Observei que para a cultura dos povos bíblicos, gerar descendência em grande quantidade seria sinal de bênção divina. Considerando que as iniciativas destas mulheres as levaram a gerar filhos que se tornaram figuras importantes para a história do seu povo e para o estabelecimento da monarquia israelita, concluí que talvez se possa entender que não só os autores bíblicos as aprovaram, mas também que foram abençoadas (quero significar aprovadas) pela própria divindade bíblica.

Procurou-se demonstrar que a forma negativa como o cristianismo julga as iniciativas destas mulheres se deve a interpretações equivocadas ou interessadas quanto aos objetivos dos autores bíblicos ao lidarem com tradições importantes para a história de seu povo.

Como observado, a ascese cristã e o platonismo<sup>349</sup> que apregoavam a abstinência dos prazeres carnis ou do sexo como evidências de pureza espiritual, é tema cuja origem recebe maior influência do helenismo do que dos conceitos bíblicos.

---

<sup>349</sup> Sobre o pensamento platonista e a ascese cristã e suas implicações para a mulher e o corpo ver o capítulo 1 desta dissertação.



Os Pais da Igreja, que neste aspecto parecem também ter sido influenciados por pensamentos como os de Filon, estavam profundamente contaminados do ascetismo em sua interpretação bíblica.

Procuramos demonstrar que é das novelas e sagas presentes na mitologia grega que provem a imagem da mulher enquanto uma vingança dos deuses contra os homens.

Porém, nas tradições bíblicas, a mulher ocupa uma posição importante. A Bíblia Hebraica a caracteriza por vários elementos de difícil determinação, mas que apresentam uma imagem positiva e mais abrangente dela, em relação a o que se pode encontrar entre os primeiros pensadores da teologia cristã.

Procurei demonstrar que as narrativas das filhas de Ló, Tamar e Rute, permitem muitas interpretações positivas com relação à sensualidade feminina e trazem alguns dos elementos que podem contribuir significativamente para a imagem da mulher aos olhos do leitor bíblico se este atentar-se aos objetivos primários e secundários das narrativas.

Uma das possíveis conclusões que se deseja ressaltar, parte da observação dos motivos que levaram os editores da Bíblia Hebraica a se apropriarem de tradições como as das filhas de Ló, Tamar e Rute, selecionando-as em meio a várias tradições que circulavam entre os israelitas no período da monarquia.

Como observado, alguns pensadores sugeriram que o objetivo destes editores era referir-se de maneira pejorativa à mulher estrangeira cuja presença representaria um risco para a Nação.

Referir-se às filhas de Ló como incestuosas seria uma maneira de desvalorizar e manifestar resistência à presença moabita entre os israelitas. Tornou-se corrente pensar que seria natural que suas descendentes se aproveitavam dos homens israelitas em seus momentos de embriaguês para por meio deles gerarem filhos.

Outro exemplo, a tradição de Judá e Tamar, teria sido aproveitada para exemplificar a lei do talião, ressaltando a vingança divina sobre Judá por haver feito seu pai enlutar pela perda de seu filho José. Judá paga com a morte de seus filhos pelo sofrimento imposto a seu pai. Ele também é enganado por Tamar vestida para simular uma prostituta, assim como enganou seu pai usando as vestes de José, sujas de sangue de animal, para simular a morte deste.

Também poder-se-ia interpretar que o editor quisesse demonstrar que Judá sofreu o castigo divino como consequência de haver desprezado suas origens e quebrado a tradição de que os israelitas deveriam dar preferência a casamentos com mulheres das tribos irmãs.

Constatou-se ainda que tais narrativas tivessem o objetivo de ser literatura de gênero, apropriadas de narrativas folclóricas que circulavam em forma oral inicialmente entre os canaanitas, com o propósito de defender a mulher diante de uma cultura misógina em que ela é apresentada em condição sempre inferior, dependente e subordinada em relação aos homens e injustiçada por estes.

Concluí que o principal objetivo dos editores bíblicos ao preservarem em seus textos narrativas tão desconcertantes para os padrões propostos pela própria Bíblia se devia à necessidade de revisar e registrar as tradições e eventos importantes para a constituição de Israel enquanto Nação.

Ao fazer seu trabalho o editor procurou apresentar essas tradições ajustadas aos elementos ideológicos importantes para a estabilidade das estruturas fundamentais de sua sociedade e registrar a genealogia davídica, com vistas a dar estabilidade política a esta dinastia.

Tais tradições representavam acontecimentos que explicavam as origens da que era considerada pelo editor bíblico a principal tribo de seu povo. Eram tão importantes e difundidas em seu ambiente, que ele se viu forçado a tratá-las de alguma maneira, dando-lhes contornos que se adaptassem a seus propósitos ao narrar a história da nação e da monarquia, atendendo também a seus parâmetros moralistas e monoteístas.

Devia ser importante para a fonte J, principal articuladora destas tradições, o registro da genealogia de Davi até sua ligação com Abraão, primeiro epônimo israelita, tornando seu reinado, e de seus descendentes, politicamente viável.

Desta perspectiva, notou-se que a mulher, aos olhos dos editores e legisladores da Bíblia Hebraica, não era valorizada, ou desvalorizada, por seu comportamento sexual, mas pela habilidade e interesse que demonstrava em solucionar a qualquer preço os problemas que impedissem a progenitura para o marido ou em benefício da família deste ou de sua tribo ou clã.

Entende-se disto que entre os assuntos de que se ocupam estas narrativas ou os textos legislativos da Bíblia Hebraica em questões de transgressões sexuais não se encontram a tentativa de criticar ou restringir a mulher quanto a sua prática sexual por questões de moral ou libido, mas de situações que pudessem representar perigo para a identidade e estabilidade da frágil estrutura nacional em que se encontrava Israel naquele tempo.

Questões de distribuição de terras por herança, e a formação cultural e religiosa das gerações futuras sob este prisma passam a ser assuntos de extrema relevância, ressaltando aos olhos do editor a importância da figura materna para o Israel antigo.

Para melhor explicar o que foi mencionado, lembre-se, a título de exemplo, da importância que tiveram Rebeca e Bate-Seba sobre os destinos de seus filhos Jacó e Salomão, cujos destacados sucessos entre os nomes importantes da História de Israel se devem às intervenções feitas por suas mães. Pode-se também demonstrar, por outro lado, que a morte de Sansão, outro exemplo de herói israelita, se deu pelo poder destrutivo que mulheres estrangeiras tiveram sobre ele.

Concluí que o legislador bíblico, preocupado com a importância destas tradições pelo poder que tinham de influenciar o comportamento dos descendentes de Israel, foi levado a desenvolver uma série de normas para evitar o colapso das instituições mais importantes para a preservação nacional.

Aos olhos do editor e legislador bíblico, estas instituições deveriam ser os vínculos familiares que determinavam a hereditariedade especialmente de terras e de poder, a importância da manutenção da dinastia davídica e a ideologia monoteísta, que dava sustentação ao conjunto.

Notou-se que o fato contundente em relação a outras tradições na Bíblia é que nestas narrativas as mulheres são as heroínas no final dos eventos, superando em caráter e esperteza aos homens com quem se relacionam.<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> Segundo Athalya Brenner “*o androcentrismo na Bíblia Hebraica é quebrado na tradição de Rute e o que se vê é o ginocentrismo*”. Isso se aplica também às narrativas das filhas de Ló e a Tamar e Judá. Temos aí a possibilidade de que algumas tradições bíblicas sejam de origem canaanita e de autoria feminina, pelo menos em sua fase oral. Mas a edição bíblica destas tradições dificilmente teria sido incluída por uma mulher. No entanto o assunto de Rute, por exemplo, trata da autoridade feminina. BRENNER, A. (org.), “Rute, a partir de uma leitura de gênero”, pág. 112.

Verificou-se que não é possível negar que a Bíblia assenta-se sobre pressupostos andocêntricos o que é ressaltado quando o legislador bíblico trata de questões que envolvam a mulher e tratem de transgressões sexuais.

A sensação que se tem é a de que seus editores escondem a mulher no desenvolvimento dos textos. Sua atuação deveria permanecer subordinada aos interesses masculinos. Daí deduzir-se que dificilmente estes relatos de mulheres estariam na Bíblia com o objetivo de defender a mulher israelita ou atacar à estrangeira.

Por isso, também deduzi que não é possível que estes textos tenham sido preservados na Bíblia Hebraica com o objetivo de trazer luz à inferioridade moral ou motivacional dos homens destas narrativas diante de suas mulheres. Porém tais homens são caricatos. Às vezes são rudes, sem a menor consideração pelas mulheres sob suas guardas. Em outros momentos estão frágeis e são facilmente manipulados por elas.

Os diálogos e ações empreendidas também refletem que as mulheres permanecem no controle da situação o tempo todo, o que torna estas três narrativas exceções entre todas as demais.

As narrativas em questão se chocam com a idéia de que o homem seja importante para os eventos bíblicos, mostrando-os como reticentes no cumprimento de seus deveres, homens titubeantes como Ló, negligentes com Judá e seus filhos, ou que abandonam a nação como Elimeleque e seus filhos, cujos nomes significam “doente” e “desfalecimento”.

Recorrendo a estas narrativas concluí que a observação meticulosa dos interesses dos autores e editores bíblicos pode levar a uma imagem mais libertadora da mulher enquanto criatura divina.

Para eles a mulher seria indispensável e equivalente como parte integrante (não como complemento) do primeiro ser humano criado com a missão de governar e povoar a Terra, segundo o texto bíblico.

Comparando-se as três narrativas, pode-se perceber que o editor bíblico parte de uma visão genérica do mundo, que envolve a mulher como agente ativo no processo de estabelecimento dos primeiros seres humanos, das primeiras famílias e tribos, e no processo de estabelecimento de Israel como um conglomerado de tribos.

A mulher tem participação decisiva no processo de estabelecimento de Israel como nação soberana. Por fim, a iniciativa feminina é imprescindível no conjunto de elementos que possibilitaram o estabelecimento da monarquia e o sucesso da dinastia de Davi, que passou a ser considerado uma espécie de rei messiânico para Israel.

Constatou-se que estas mulheres por um lado, são caracterizadas por tudo que pudesse haver de negativo quanto à condição feminina na Bíblia. As filhas de Ló, Tamar e Rute, antes de alcançarem sua condição satisfatória como mães de futuros heróis para as tradições de Israel, são levadas pelo narrador a um estado de completo desproimento: sem marido, sem identidade tribal, sem herança e sem filhos.

São estrangeiras de alguma forma, e estão envolvidas com homens considerados heróis epônimos de Israel que negligenciando suas responsabilidades, expõem-nas à única solução disponível para mulheres que se encontravam nestas condições: a prostituição.

Ao se acharem no mais profundo estado de desproimento, no entanto, estas mulheres encontram caminhos que mudam o que parece ser seu destino selado e são agraciadas ao lançarem mão de opções que têm representado um desafio para os parâmetros morais tradicionais entre os cristãos.

Mesmo o Deus moralista do legislador bíblico parece favorecê-las em suas leis procurando garantir seus interesses caso fossem negligenciadas.

Enquanto se pensa que as leis bíblicas não fazem mais que reprimir a mulher e sua expressão, observou-se através da opinião de pesquisadores como Calum Carmichael, que na verdade a mulher está sendo protegida por leis como a do levirato que parece garantir a ela a possibilidade de cumprir sua função social.

As regras para a versão israelita do levirato em Deuteronômio 25 são exemplo de como a legislação bíblica pode colocar o homem, em certo aspecto, em condição inferior à mulher. Isso ocorre quando o resgatador se nega a fornecer à mulher, viúva, sob seus cuidados, o recurso necessário para gerar filhos em nome de seu marido, caso este tenha falecido sem deixar filhos.

Mesmo assim, além de androcêntrico, o texto bíblico obriga a reconhecer que o legislador é extremamente moralista e crítico quanto a transgressões de ordem sexual.<sup>351</sup>

Por outro lado, também é impossível deixar de notar que as tradições que encontramos nas novelas e contos referentes aos patriarcas como Abraão, Jacó, Izaque, Ló, Judá, e outros, como também às matriarcas, a questão da preocupação para com valores morais parece inexistente com relação a atividades sexuais.

Pode-se dizer que a Bíblia Hebraica recomenda não evitar a atividade sexual.

Sensualidade e satisfação do desejo não são consideradas transgressões na Bíblia, porém o adultério e o incesto que ferem princípios da propriedade que o homem tem sobre sua mulher, e a orgia cultural, que fere a exclusividade de Jeová como Deus de Israel, sim.

Em varias partes da Bíblia vemos a valorização da sexualidade feminina, principalmente quanto a seus resultados inevitáveis que são a progeneritura e a educação de filhos. Esta questão era da maior importância para os legisladores e fez com que estabelecessem regras para que não houvesse abusos que pudessem trazer prejuízos para o estabelecimento de Israel.

E estranho no entanto aos olhos do leitor cristão ocidental moderno da Bíblia Hebraica o fato de que para alcançar seus objetivos, tanto as filhas de Ló quanto Tamar e Rute se utilizaram de seus dotes sedutores e sua sexualidade como elementos indispensáveis ao sucesso expresso no enredo sem que por isso tenham sido censuradas pelo narrador.

Primeiramente, estas mulheres acabam se tornando figuras chaves para as tradições de Israel.

Mesmo considerando-se seu comportamento aparentemente transgressivo de acordo com a legislação bíblica, notamos que o editor bíblico viu

---

<sup>351</sup> Como apontado, para o monoteísmo era impossível tolerar a existência de deuses e deusas que exercessem suas influencias sobre o ser humano a partir de abordagens de conotações sexuais. Pode-se imaginar então como era restritiva a atitude religiosa para com a mulher por parte do legislador israelita, uma vez que a figura da prostituta cultural era abundante em muitos templos em Canaã. Pela análise da narrativa de Judá e Tamar, pude concluir que prostituição cultural era um recurso a que os israelitas do período tribal recorriam. Esse comportamento influenciou os israelitas no período monárquico, pelo que se pode ver dos textos proféticos, mas as sacerdotisas eram estrangeiras, e seus filhos poderiam vir a ser futuros herdeiros de terras, o que torna esse tipo de sincretismo intolerável. Assim ousou dizer que a preocupação para com a ideologia nacionalista era superior à motivação religiosa, que na verdade torna-se somente um dos elementos necessários a preservação da nação.

nelas algo que não podia ser negado: a mulher, com seu poder de sedução, desempenhou um papel imprescindível para a constituição das várias fases da história da humanidade e de Israel. Sua iniciativa e ousadia foram essenciais para que os homens relacionados a elas alcançassem o *status* de heróis israelitas.

Não somente seu papel reprodutivo se torna importante neste aspecto, mas sua capacidade de atrair o homem e levá-lo a fazer o que ela deseja acaba destacado pelo narrador bíblico como elemento chave para o sucesso ou fracasso da nação.

Observei que enquanto para o cristianismo a virgindade e a castidade são os elementos da maior distinção como marcas de uma verdadeira espiritualidade, nas tradições israelitas o contrário parece ser verdade.

A heroína bíblica não tem entre seus valores a preocupação pela preservação da castidade através da conservação vitalícia da virgindade. Para cumprir seu papel ela deveria, o quanto antes, gerar filhos para a casa de seu marido, para a edificação de Israel, e educá-los para que viessem a acreditar em suas tradições e por sua vez também buscar a edificação da nação.

Concluí que esta característica da mulher personagem de novelas bíblicas é uma marca de todas as mulheres presentes nelas. Não somente entre as israelitas, mas pelo que se pode notar do texto bíblico, gerar filhos e educá-los era uma preocupação constante das mulheres nas culturas dos povos bíblicos, fossem elas estrangeiras ou israelitas, matriarcas ou simples coadjuvantes. Esta era a grande contribuição da mulher envolvida por em um regime patriarcal e tribal segundo o qual a preservação do clã ou da tribo era a função mais importante de todos os participantes.

Da perspectiva do heroísmo israelita, gerar filhos era uma honra para a mulher. Esta era sua maior contribuição. Gerar e educar filhos estava para a mulher israelita, como vencer batalhas e destruir inimigos estava para o homem israelita.

Este elemento, a busca por progeneritura, é dos mais marcantemente presentes entre as tradições bíblicas, e alcançá-lo representava um sinal de aprovação por parte da divindade bíblica. Para Israel, além da posse de terras em Canaã como

elemento de identidade, era imprescindível que o homem adquirisse descendência, e a ausência disto representaria ausência do favor divino.<sup>352</sup>

Neste quesito estas personagens bíblicas se mostram capazes de tomar seus destinos nas próprias mãos, e transformar o completo caos causado pela viuvez sem filhos, segundo a cultura bíblica, num futuro brilhante não só para si mesmas, mas especialmente para os homens, seus tutores, e às vezes algozes.

Concluí que as protagonistas das narrativas em questão não só não se sentiram culpadas por suas iniciativas, como também não foram criticadas ou condenadas, provavelmente porque suas ações estavam amparadas por elementos legais.

As filhas de Ló, por exemplo, não só não se sentiram culpadas por tomarem a iniciativa quanto ao incesto com o objetivo de gerar filhos para seu pai, mas planejam meticulosamente a trama, assim como Tamar, e Rute e Noemi. Não se tratava de acontecimentos fortuitos.

Observou-se que detalhes como até mesmo os lugares onde foram levadas a cabo as relações tinham a função de ocultar a identidade ou insinuar a intenção. Constatou-se o uso do vinho como meio para derrubar as resistências masculinas nas três narrativas.

Tamar mostra-se capaz de manipular o homem, usando seus dotes femininos para atrair Judá a fazer sexo com ela, portando-se como uma prostituta, usando o véu para esconder sua identidade, sem que por isso tenha sucumbido a qualquer intimidação.

Destaca-se o fato de que apesar de parecer que Judá estivesse preocupado com a preservação de sua prole ao evitar que Selá se casasse com Tamar pelo levirato, o texto também nos transmite a sensação de que ele na verdade acaba por ser salvo pela ousadia astuciosa de Tamar ao resgatar sua progenitura.

As estratégias usadas por Noemi e Rute são estranhas ao imaginário cristão, e jamais seriam consideradas atos moralmente corretos.

Aguardar, ou fazer com que o homem fique embriagado para depois se aproveitar sexualmente dele levando-o ao incesto ou a prostituir-se sem que tenha

---

<sup>352</sup> Conforme nos indica Suzana Chwartz em seu livro sobre o conceito da esterilidade, este é um elemento presente nas tradições que narram a formação de Israel. CHWARTS, S. "Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica", Humanitas, 2004: 203.



condições de defender-se, parece não ser exatamente atitude de mulheres consideradas heroínas bíblicas.

Procurei, porém, demonstrar que as mulheres em questão se apóiam em elementos legais para suas ações e, portanto, não podem ser consideradas levianas em suas intenções. Elas procuram o cumprimento de um mandamento de importância superior a qualquer outro, e a Bíblia não classifica as filhas de Ló, Tamar ou Rute como incestuosas ou promíscuas, mas como heroínas.

Observei que, como indica Carmichael, algumas relações proibidas em determinados momentos da história, pareciam representar obrigações em outros.

As mulheres das narrativas em questão estavam conscientes da responsabilidade de gerar filhos homens para as tribos ou famílias a que se ligaram pelo casamento, estavam dispostas a qualquer risco para fazê-lo, mas não se esqueceram de cumprir o que parece ser alguma espécie de código moral ao manipularem os homens com quem se deitaram.

Elas encontram-se amparadas por certos aspectos vigentes em seu mundo e em sua época, em que observou-se traços de tradições segundo as quais os homens por elas escolhidos teriam a obrigação de realizar o ato em algumas circunstâncias. O incesto é um destes recursos aos quais se deveria recorrer conforme tradições de povos relacionados a Israel.

Conclui-se disto que os semitas e seus primeiros descendentes em Canaã viveram por séculos de acordo com padrões morais, legislativos e religiosos, comuns aos povos da terra para onde estavam migrando e não de acordo com as leis encontradas no padrão legislativo de Moisés, que é posterior.

Estas leis locais permitiam o levirato pelo pai ou pelo sogro.

Provou-se que os israelitas do período patriarcal estavam familiarizados, como seus vizinhos canaanitas, com a iniciativa feminina e com o sincretismo religioso.

Encontramos por outro lado que gerar seguia a critérios rigorosos. Era necessário que se gerasse a partir do casamento, o que obrigava a mulher ao clã do marido.

A capacidade reprodutiva da mulher pertencia ao marido e ao seu clã e estas protagonistas entendiam claramente isto, não tendo buscado simplesmente gerar, mas gerar a partir do vínculo de casamento ou através da solução do levirato,

que obrigava a mulher ao clã, não permitindo que fosse a partir de qualquer homem, mas também obrigava o homem responsável pelo clã a prover-lhe homem para que pudesse cumprir seu papel social.

É necessário atentar para o fato de que, apesar de toda a carga de elementos sexuais e sensuais presentes nas narrativas em questão, que prendem a atenção do leitor, o texto está repleto de elementos voltados para preocupações com o desempenho de Israel no processo de estabelecimento na terra de Canaã.

Vivendo em meio a outros povos, também motivados pela necessidade de preservar sua identidade e a posse de terras, pode-se entender porque o legislador bíblico, interessado no estabelecimento da nação, procura desesperadamente fazer com que o homem busque relacionar-se com mulheres que gerem muitos filhos, mas que ao mesmo tempo favoreçam a um forte espírito de vínculo tribal. Alianças exogâmicas deveriam ser evitadas.

Essa característica não passa despercebida nas narrativas em questão. Procurei demonstrar ao longo desta dissertação que tanto as filhas de Ló, quanto Tamar e Rute, antes estrangeiras, passam por uma espécie de ritual<sup>353</sup> que garante a elas o direito de serem reconhecidas como heroínas de Israel. Elas deixam para trás sua ancestralidade, os deuses de suas origens, os costumes de suas famílias, para se dedicarem a homens israelitas, garantindo-lhes progenitura dentro de parâmetros aceitáveis.

As filhas de Ló mostram-se profundamente preocupadas com a descendência de seu pai e não consigo mesmas, mostrando-se dispostas a quebrarem qualquer resistência de Ló quanto a isso.

Judá se torna ancestral de Davi graças ao fato de que Tamar abriu mão de sua própria vida para cumprir o dever de levirato para com a família de seu marido, estando disposta a morrer por isso se fosse necessário. Ela garante o nome de Judá em Israel e se mostra mais fiel ao clã de Judá que ele mesmo.

---

<sup>353</sup> As mulheres estrangeiras que se tornam heroínas em Israel são consideradas israelitas por terem deixado completamente seu vínculo com seus antepassados e se devotado totalmente à sua nova nacionalidade, dedicando-se a gerar filhos para um israelita como o valor máximo de sua existência, garantindo a progenitura para a família de seu marido. CARMICHAEL, C., *Women, Law and the Genesis Traditions*, pág. 87 – 88. Ver BRENNER A., op. cit., pág., 204, sobre as qualidades de uma mulher que sendo estrangeira pretenda ser aceita em Israel. Esta autora comenta as posições de rabinos talmudistas sobre este assunto.

A narrativa de Rute torna clara a idéia de que estas mulheres abandonam suas origens, registrando que Rute declara assumir o Deus de Israel e se dispõem a servir aos interesses deste.

Rute, que se mostra extremamente fiel a sua sogra e ao povo desta, inteligentemente salva a descendência de Elimeleque. Para tanto, ela abandona a possibilidade de voltar a suas origens e busca a restauração do nome de seu marido adotando Israel como sua nova casa.

Rute, cuja tradição se situa já no período em que Israel é uma nação constituída, reflete as marcas de verdadeira conversão a Israel: “... *o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada*”.

Rute faz uma espécie de juramento que reflete os valores buscados intensamente por um israelita, que se refletem em amor ao seu Deus, ao seu povo e à sua terra, este demonstrado pela expressão do lugar onde desejava ser sepultada.

A dedicação destas mulheres torna clara a total entrega que fazem ao ideal que inspira os editores bíblicos: a construção de Israel.

Finalmente deve-se ressaltar que a Bíblia Hebraica apresenta uma evolução no tratamento dispensado à mulher, o que pode ser demonstrado pela forma como a tradição do levirato é abordada nas três narrativas.

Em as filhas de Ló encontramos traços do que talvez seja uma tradição segundo a qual o dever de levirato, podia ser cumprido pelo próprio pai.

Na tradição de Judá e Tamar, o sogro poderia ser o resgatador no entendimento de Tamar, caso não houvesse alternativa.

Conforme vemos em Dt. 25, que apresenta a tradição do levirato numa versão israelita, o regatador poderia ser um parente do falecido, começando pelos irmãos, e depois pelos tios do falecido, e ainda pelos filhos destes como no caso de Rute.

Este aspecto evolutivo é revelador do que expõe Carmichael em suas obras, segundo as quais o legislador bíblico faz uma purificação das tradições por ele consideradas.

Note-se haver um aperfeiçoando no desempenho dos protagonistas, aproximando-os cada vez mais dos padrões morais requeridos de um verdadeiro

israelita, seja ele natural ou estrangeiro. Mas nada muda em relação à habilidade sedutora da mulher, quando esta se dedica à edificação da casa de seu marido.

Espero haver demonstrado que apesar da misoginia manifestada pelos autores bíblicos que se reflete também no Novo Testamento, nos escritos paulinos e no Talmude, a Bíblia Hebraica, bem como estes mesmos textos, diferentemente da literatura patrística, não deixa, de tributar à mulher, importância por sua contribuição para com a humanidade.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

- AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, São Paulo, Ed. Paulinas, 2º Edição, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Sant Augustine, Letters*, vol. V, Sister Wilfrid Parsons (trad.), New York, Fathers of the Church, Ind., 1956.
- ALTER, R., KERMDE, F., *Guia Literário da Bíblia*, São Paulo, Unesp, 1997.
- \_\_\_\_\_, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, USA, 1981.
- AMÂNCIO, M. (Tradução, Estudos e Notas), *O Talmud*, São Paulo, 4º Ed., Iluminas, 2003.
- ARIÈS, Philippe e BÈJIN, André (Edit.), *Western Sexuality: Practice & Precept in Past and Present Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- BEM-SASSON, H.H., *Historia Del Pueblo Judio*, vols. 1 a 3, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- BRIGHT, J., *História de Israel*, São Paulo, Ed. Paulinas, 3ª edição, 1978.
- BROWN, Peter, *Late Antiquity, In a History of Private Life*, Ed. Philippe Aries e Georges Duby, Vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium*, Ed. Paul Veyne, Trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- BUGGE, J., *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.
- BUTLER, Judith, *Gender Trouble: Feminist and the Subversion of Identity*, Thinking Gender, Londres, Routledge, 1990.
- CLEMENTE de Alexandria, *The Fathers of the Second Century, The Stromata, or miscellanies*, Ed. Alexander Roberts e James Donaldson, The Ante-nicene fathers, Grand Rapids, Michigan, 1989.
- DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Ed. Vida Nova, 1ª edição, 2004.

- DILLMANN, A., *Die Gênesis*, Leipzig, 1875.
- DRIVER, S. R., *The Book of Genesis*, 12<sup>a</sup> ed., London, 1926.
- ELLIS, P. F., *The Yahwist, The Bible First Theologian*, Notre Dame, 1968.
- FILON, *Loeb Classics Philo*, vol. 1, Londres, Heinemann, 1929.
- GIGLIO, Auro Del, *Iniciação ao Talmude*, São Paulo, Ed. Sêfer, 2000.
- GOTTWALD, N.K., *Introdução Sócio Literária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1988.
- HADAD, Gerard, *O filho ilegítimo, As fontes talmúdicas da psicanálise*, Rio de Janeiro: IMAGO, 1992.
- JEREMIAS, J., *Jerusalém No Tempo de Jesus, Pesquisa de História Econômico-Social no Período Neotestamentário*, 3<sup>o</sup> Ed., São Paulo, Paulus, 1983.
- LARUE, Gerard A., *Sex in the Bible*, Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1983.
- LACOQUE, A., *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Traditions*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- MEYERS, Carol, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford University Press, 1988.
- NEUSNER, J., *The Midrash: An Introduction*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson Inc., 1994.
- NOTH, M., *Überlieferungschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948.
- PATAI, R., *The Arab Mind*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1976.
- PREWITT, T.J., *Kinship Structures and the Genesis Genealogies*, Journal of Near Eastern Studies, Chicago, Public: The University of Chicago Press, Vol. 2 (Apr. 1969), Vol. 40 (Apr. 1981).
- RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*, Original em alemão, *theologie des Alten Testaments*, São Paulo, Ass. Dos Seminários Teológicos Evangélicos, 1973.
- ROSMARIN, Trude Weiss-, *Judaísmo e Cristianismo, As Diferenças*, São Paulo, Ed. Sêfer, 1996.
- SARNA, Nahum M., *Understanding Genesis, the Heritage of Biblical Israel*, New York, Schocken Books Inc., 1966.
- SCHULTZ, Samuel J., *A História de Israel no Antigo Testamento*, Grand Rapids, Michigan, 1<sup>a</sup> edição, Outreach, Inc., 1977.
- SIMPSON, C. A., *The Early Traditions of Israel*, Oxford, 1948.

SPEISER, E. A., (*Introduction, Translation, and Notes*), *The Anchor Bible, Genesis*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1964, first edition.

TERTULLIAN, *De Cultu Fem.* 1, 1.

VAWTER, B., *On Genesis: a new Reading*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1977.

## **BÍBLIAS**

BÍBLIA de Estudo Vida, Almeida, Revista e Atualizada, Traduzida do Inglês *The Quest Study Bible*, de Zondervan Publishing House, Grand Rapids Michigan, EUA, 1994, tradução de notas: Merval Rosa, Gordon Chown, Alderi S. de Matos, São Paulo, Editora Vida Nova, 1998.

BÍBLIA, Almeida, Versão Revisada de acordo com os melhores textos em Hebraico e Grego, Rio de Janeiro, Juerp, 1967.

BÍBLIA de Estudo de Genebra, Sproul, R., C. (Editor), Ed. Cultura Cristã, São Paulo Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA VIDA NOVA, João Ferreira de Almeida (Trad.), Revista e Atualizada no Brasil, Russel P. Shedd (Editor), 1978.

CHOURAQUI, André, *No Princípio*, Gênesis, Tradução de Carlito Azevedo, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1995.

TORÀ: A Lei de Moisés, São Paulo, Ed. Sefer, 2001.

WILLMINGTON, Harold L. (Org.), *A Bíblia em Esboços*, São Paulo, Hagnos, 2001.

## **DICIONÁRIOS, TEXTOS EXTRABÍBLICOS, COMENTÁRIOS E ARTIGOS.**

ALEXANDER, Desmond A., *Lot's Hospitality*, *Journal of Biblical Literature*, 104, nº 2, Junho 1985, L 289-91.

CLEMENS, R. E., *The Relation of Children to the People of God in the Old Testament*, *Baptist Quarterly* 11, nº 5, jan/1966.

COHEN, Jeremy, *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Itaca, Nova York, Cornell University Press, 1989.

Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs, Cristina Andrade (Trad.), São Paulo, Ed. Vozes, e co-edição Paulus, 2002.

EMERTON, J. A., *Judah and Tamar*, in *Vetus Testamentum*, vol. XXIX, nº 4, out/1979.

FUCHS, Esther, “*Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene*, Some Preliminary Notes”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1987.

FUNARI, Pedro Paulo A., de *Les Synagogues*, Estudos de Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 16, nº 22 / 2002: 2 (179-182, ISSN 0103-801X), de HAYON, Maurice-Ruben e JARRASSÉ, Dominique, *Les Synagogues*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, ISBN 2 13 049584 2.

GILL, JOHN, D. D., *An Exposition of The Old and The New Testament*, Printed by W. Clowes, Northumberland-Court, London, 1809. In *Bíblia on Line 3.0 Avançado*, São Paulo, Ed. Eletrônica da Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

HALLO, William W., *The Context of Scripture, Canonical Compositions from the Biblical World*, Vols. 1 a 3, Leiden-Boston, BRILL, 2003.

KING, L. W. (Trad.), *O Código de HAMMURABI, Escrito em cerca de 1780 a.C.*, São Paulo: Madras, 2004.

LACOSTE, Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo, Pia Sociedade Filhas de São Paulo, Paulinas e Ed. Loyola, 2004.

MAZAR, B., *The Historical Background of the Book of Genesis*, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 28, Nº 2. (Apr., 1969), pp. 73-83.

MEEKS, Wayne A., *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, *Journal of the History of Religions*, 13: 165-208.

MILLER, G., *Contracts of Genesis*, *Journal of Legal Studies (JLS)*, 22, 1993.

MILLER, Geoffrey P., *The Legal-Economic Approach to Biblical Interpretation*, (JITE), 150, 1994.

PREWITT, Terry J., *Kinship Structures and the Genesis Genealogies*, *Journal of Near Eastern Studies (JSTOR)*, vol. 40, nº 2, abril/1981: 87-98.



PRITCHARD, James B., *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Third Edition with supplement, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969.

STRONG, James, *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*, in *Bíblia On Line 3.0*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

*Towards a Theology of Sexual Politics*, artigo anônimo da África do Sul, citado por Letty Russel, na conferência “Human Liberation in a Feminine Perspective”, não publicado.

THE ANCHOR BIBLE DICTIONARY (ABD), Noel Freedman (Editor), New York, Doubleday, 1992.

ZEITLIN, Froma, *The Origin of Woman and Woman as the Origin, The Case of Pandora*, 1990.

## BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

ARCO VERDE, I.S., *A Mulher Também Faz História, Uma leitura de Provérbios 1-9*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP 1999.

AVINER, S., Rabino, *Mulheres da Bíblia*, São Paulo, Ed. Sêfer, 2004.

BACH, A., *Women in the Hebrew Bible, A Reader*, New York, Routledge, 1999.

BELLIS, A. O., *Helpmates, Harlots Heroes, Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville, Westminster, John Knox Press, 1994.

BIRD, Phyllis A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

BOYARIN, D., *Israel Carnal, Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica*, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1994.

BRENNER, A., *A Mulher Israelita, Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica*, São Paulo, Ed. Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_ *Rute a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Ed. Paulinas, 2002.

\_\_\_\_\_ *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Ed. Paulinas, 2003.

CALLAWAY, M., *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Society of Biblical Literature, Dissertation Series, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1986.

CAMERON, A., AND KUHRT, A., *Images of Women in Antiquity*, Detroit, Michigan, Wayne State University Press, 1993.

CHWARTS, S., *Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica*, São Paulo, Ass. Ed. Humanitas, 2004.

CARMICHAEL, Calum M., *Women, Law, and the Genesis Traditions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979.

\_\_\_\_\_ *The Spirit of Biblical Law*, Athens, Georgia, The University of Georgia Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Law, Legend, and Incest in the Bible, Leviticus 18-20*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1997.

FRYMER-KENSKY, T., *In the Wake of the Goddesses, Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, The Free Press, 1992.

KIRSCH, J., *As Prostitutas na Bíblia: algumas histórias censuradas*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1998.

NISSA, Gregório de, *LA VIRGINIDAD*, introducción, traducción, notas e índice de Lucas F. Mateo-Seco, biblioteca de Patrística, n° 49, Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 2000.

PARDES, I., *Contertraditions in the Bible, A Feminist Approach*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise (eds.), *Woman, Culture & Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974.

RUETHER, R.R., *Religion and Sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Published by Simon and Schuster, 1974.

SALISBURY, Joyce E., *Pais da Igreja, Virgens Independentes*, São Paulo, Página Aberta, 1995.

STEINSALTZ, A., *Biblical Images, Men and Women of The Book*, New York, Basic Books, 1984.

TRIBLE, Phyllis, *God and the Rhetoric, of Sexuality. Overtures to Biblical Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.