

3. Literatura, Sociedade, Família e Incesto no Antigo Testamento

I Parte

3.1. A Lei de Santidade no processo de formação do Pentateuco

3.1.1. O Pentateuco e a comunidade pós-exílica

A problemática em torno do processo de composição do Pentateuco é assunto deveras denso e, sobretudo na atualidade, rico em polaridades. A unanimidade básica é a de que as intuições que revolucionaram tal pesquisa na obra, ainda do século XIX, de Julius Wellhausen, permanecem ricamente iluminadoras, mas não atendem satisfatoriamente aos novos questionamentos sobre o tema. Dito de outra forma, a “teoria das fontes” não responde, como se imaginou no passado, ao complexo processo pelo qual passou o Pentateuco até assumir sua atual forma.

As linhas que seguem são uma síntese de algumas referências para a leitura do Pentateuco diante das contribuições mais recentes nessa área.¹²⁰

J. L. Ska admite três teses fundamentais à compreensão do assunto que, em resumo, podem ser assim elencadas:

- 1) O Pentateuco é obra pós-exílica, da época persa;
- 2) O Pentateuco é obra compósita, sem, no entanto, a existência de uma “fonte” pré-exílica em sua constituição;
- 3) Embora sem a existência de uma tal “fonte” pré-exílica, o Pentateuco conta com pequenas histórias e ciclos narrativos antigos em seu bojo.

¹²⁰ SKA, J. L., *Introdução à leitura do Pentateuco. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Loyola, 2003, pp. 199-230.

Ska, ainda, mesmo consciente da ausência de contribuições relevantes na atualidade, reconhece que em dois aspectos há pistas que não devem ser menosprezadas. Primeiramente, as contribuições oriundas da arqueologia e, em segundo lugar, as “novas” leituras, sobretudo as que procuram fazer dialogar métodos sincrônicos e diacrônicos.¹²¹

3.1.1.1. Os fundamentos para a reconstrução pós-exílica

Para Ska, usando uma linguagem metafórica que auxilia na compreensão,

o Pentateuco parece uma cidade reconstruída após dois terremotos sucessivos. O primeiro foi em 721. a.C., quando o exército assírio dominou e destruiu a Samaria, eliminando todas as suas instituições políticas e religiosas. [...] (O segundo), em 586, (quando) o exército de Nabucodonosor sitiou longamente a cidade [Jerusalém], apoderando-se dela com incêndios e ataques. (...) Era o fim de tudo que possuíam de mais precioso: o fim da monarquia, sustentáculo da independência, e o fim do templo, símbolo máximo para os religiosos do reino do Sul.¹²²

No pós-exílio, o retorno ocorreu em meio a profundas crises, sobretudo entre a *gôlâ* e os remanescentes. A proposta de Ska é que os desterrados que regressavam assumiram pouco a pouco a liderança no processo de reconstrução da nação e o fizeram com base em dois pressupostos norteadores:

Primeiro, era indispensável que a comunidade reencontrasse suas raízes no passado, o que nem precisa ser justificado. Reconstruíam-se Jerusalém, a cidade antiga (Is 54), para mostrar a identidade com o passado. [...] Em segundo lugar, fazia-se também necessário mostrar a atualidade das antigas tradições e convencer todos os membros da comunidade que era possível reconstruir sobre aquela base.¹²³

É como se estivesse para ressurgir o povo que outrora fôra desterrado, na mesma terra da qual fora deportado, sob as exigências do mesmo Deus, cujos pais do passado seguiram.

¹²¹ Ibid., p. 200.

¹²² Ibid., pp. 200-201.

¹²³ Ibid., p. 201.

Nessa empreitada, Ska identifica três “edifícios” distintos. O “Código da Aliança”, que precede o “Código Deuteronomico” que, por seu turno, precede a “Lei de Santidade” (Lv 17-26).¹²⁴

Em linhas gerais, o Código da Aliança supõe uma sociedade menos complexa, cujos dilemas são dirimidos em nível local, da pequena cidade, sob a autoridade dos chefes familiares. No Código Deuteronomico, a centralização do culto é seguida pela centralização da máquina burocrática do Estado, sobretudo a Justiça. Tal centralização fez-se imperativa devido às invasões assírias que destruíram o Norte e exigiam uma postura defensiva e juridicamente mais organizada no Sul. Por trás desses textos, estão aristocratas de Jerusalém, proprietários de terra e sacerdotes. Após o exílio, a Lei de Santidade – diante do fato de que Israel não existe mais perante os demais povos – insiste na idéia de um povo “santo”, separado das demais nações. A lei e o templo passarão a identificar uma nação destruída. É como se, perante a inexistência jurídica e política, Israel tentasse se reerguer fundado em suas tradições religiosas mais sólidas.¹²⁵

Em paralelo a esses três “blocos” legislativos razoavelmente bem identificados, Ska enxerga três “teologias” responsáveis na tarefa de reconstrução da nação.

Inicialmente, o Deuteronomio e o relato sacerdotal contêm duas teologias, duas visões da história, dois projetos de sociedade.

3.1.1.1.1. O Deuteronomio

O Deuteronomio desenvolve uma teologia da aliança com YHWH que interpreta a ligação entre Deus e seu povo conforme o esquema de vassalagem do antigo Oriente Médio. A aliança é bilateral e condicionada. As bênçãos e, sobretudo, a existência de Israel estão vinculadas à obediência de Israel à lei. A história deuteronomista, por isso, focaliza a queda de Jerusalém e o exílio como consequência da infidelidade de Israel.¹²⁶

¹²⁴ Ibid., pp. 202-203.

¹²⁵ Ibid., p. 204.

¹²⁶ Ibid.

F. Crüsemann mostra com clareza o passo dado entre o Código da Aliança e o Código Deuterônômico.

A relação do Código Deuterônômico com o Código da Aliança nos leva à conclusão, olhando para o todo, de que o material mais recente foi concebido com a intenção de *substituir* o mais antigo. De modo especial, esta constatação nos faz concluir que o Código Deuterônômico não é uma complementação, mas uma substituição do Código da Aliança. Não há perspectiva de uma outra concepção senão a de um novo começo. Tal novo começo assume as decisões básicas, bem como uma boa parte do direito material anterior. Somente no contexto da formação do Pentateuco como um todo, os dois códigos de leis foram integrados em uma unidade literária.¹²⁷

Tal opinião é corroborada por G. Braulik que concorda com a pressuposição do Código da Aliança pelo Deuterônômio. O exemplo mais contundente dessa relação é o Decálogo Ético (citado em Dt 5,6-21).

Para Braulik,

Ele penetrou no horizonte do Dt somente em determinada época, mas então marcou decisivamente a teologia, a estrutura e a linguagem do Dt.¹²⁸

Sobre a época de surgimento do Código Deuterônômico¹²⁹, Crüsemann entende que o argumento mais consistente para uma datação pré-exílica é o seguinte:

o Deuterônômio pressupõe a posse tranqüila da terra por Israel, bem como sua liberdade, e isto de modo uniforme. Êxodo e posse da terra são, tanto em termos teológicos quanto objetivos, as pressuposições da validade dos mandamentos de YHWH. Com este estado da discussão, a antiga ligação do Deuterônômio com a lei de Josias, quanto à sua essência, tem de continuar sendo considerada como irrefutada. Na

¹²⁷ CRÜSEMANN, F., *A Tora. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Vozes, 2002, p. 285.

¹²⁸ BRAULIK, Georg., *Das Buch Deuteronomium*. p. 143. In: ZENGER, E. *et alli.*, *Einleitung in das Alte Testament*. 6. Auflage. W. Kohlhammer GmbH Stuttgart, 2006, pp. 136-155.

¹²⁹ Para esta questão da datação das partes centrais do Código Deuterônômico há duas posições básicas na pesquisa atual. Ao lado da tese clássica e ainda hoje defendida pela maioria, afirmando um surgimento um pouco antes do exílio, está ganhando peso, no contexto de uma tendência ampla para a datação tardia, a posição de que se trata de uma obra produzida no exílio, ou talvez até em fases históricas posteriores. Gustav Hölscher, em 1922, foi um dos primeiros a defender uma datação exílica. Ele tira a sua conclusão apenas do caráter utópico de muitas leis deuterônômicas. Ele diz que a lei do rei (Dt 17,14-20), a lei da guerra (Dt 20) e muitas outras são "exigências ideais", "impraticáveis" e de fato nunca teriam sido praticadas. O Deuterônômio não pode ter sido lei válida e, por isso, de forma alguma pode ser identificado com o livro da lei do rei Josias, mencionado em 2Rs 22s; ele só poderia ser explicado a partir de uma situação de comunidade exílica e pós-exílica. Cf. HÖLSCHER, G., *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW 40, 1922, pp. 161-255.

verdade, deve ser considerada como a hipótese mais provável. Não se pode perguntar *se*, mas somente *até que ponto* o Deuteronômio que conhecemos existia por ocasião daquele evento.¹³⁰

Crüsemann defende a tese segundo a qual o surgimento do Código Deuteronômico está ligado às circunstâncias do início do governo de Josias e que os múltiplos vestígios de crescimento literário que se pode ver nele podem e devem ser relacionados não apenas à interferência do exílio, mas ao desenvolvimento histórico que o antecede¹³¹.

Depois da morte de Manassés, vassalo da Assíria durante décadas, mais ou menos em 642/1 a.C., seu filho Amon se torna rei. Em 2Rs 21,23, lemos de forma lapidar sobre isto: "Os servos de Amon conspiraram contra ele e mataram o rei no seu palácio". Trata-se de um golpe engendrado pelos próprios "servos" do rei, isto é, grupos da corte especificamente a serviço do rei e de sua família. O que se pode perceber é que os grupos que desfecharam o golpe pretendiam forçar uma mudança de dinastia, pois no v. 24 lemos: "Mas o povo da terra matou todos os que haviam conspirado contra o rei Amon e proclamou rei em seu lugar seu filho Josias". Como em outros casos (esp. 2Rs 11,14.18), o **עַם הָאָרֶץ** judaico, que são os homens livres proprietários de terras em Judá, asseguram a continuidade da família de Davi, com a qual tinham estreitos laços políticos. Esta, portanto, é a força que interfere e garante o poder à dinastia tradicional.

Este Josias que chega ao poder dessa forma, contudo, é uma criança de oito anos de idade (2Rs 22,1). Isto quer dizer que, durante anos, todo o poder foi exercido por este **עַם הָאָרֶץ** judaico, por meio dos seus representantes. Mais de trinta anos depois, por ocasião da morte repentina de Josias, na batalha de Meguido, o mesmo **עַם הָאָרֶץ** judaíta detém o poder - ainda, ou novamente. De acordo com 2Rs 23,30, é ele quem decide a sucessão, escolhendo Joacaz como rei.

Colocando uma criança no trono, o povo da terra judaíta governou diretamente durante bastante tempo. Os grupos tradicionais da corte tinham sido afastados, como informa 2Rs 21,24, perdendo com isso sua influência sobre a política. O **עַם הָאָרֶץ** não tinha nenhuma força política acima de si, e o estado

¹³⁰ CRÜSEMANN, F., *op. cit.*, p. 296.

¹³¹ *Ibid.*, p. 298 et. seq.

estava totalmente em suas mãos. Nesta situação era necessário elaborar um programa que estabelecesse o que estava em vigor e que servisse de padrão de conduta.

O Código Deuteronômio tomou sua forma nas circunstâncias em que o 'am ha'ares judaico tinha tomado o poder diretamente. A lei dá forma e legitimidade de fato a esta soberania popular.¹³²

Braulik avança na discussão e reconhece que após a morte de Josias a não-continuidade de seu projeto por seus sucessores. Com o advento do Exílio, o Deuteronômio exige uma nova leitura da história e inclui reflexões, por exemplo, sobre a perda da terra e a reconquista da mesma (29,21-27; 6,18s; 11,8b.22-25). Para Braulik, embora as primeiras camadas do Deuteronômio tenham surgido no fim do século VII a. C., há material no livro que só surgiu mais tarde, o que o leva a defender a tese do surgimento do livro no período exílico ou, no máximo, pós-exílico imediato.¹³³

Dentre os muitos aspectos destacados na legislação deuteronômica¹³⁴, além da esfera do estado e das instâncias públicas, o Deuteronômio inclui pela primeira vez no Antigo Testamento uma importante área da vida na legislação da Torah: a família. O Código Deuteronômico trata os temas do casamento, sexualidade, regras para casar, direito de herança e, ao mesmo tempo, a posição jurídica da mulher na sociedade.

Sobre a posição jurídica da mulher, Crüsemann lembra que

Não há dúvida nem sobre a estrutura patriarcal da antiga sociedade israelita nem sobre o fato de que ela transparece no direito. Entretanto, não é apropriado reconstruir o papel real das mulheres na vida social unicamente a partir das referências explícitas a mulheres. A razão disso está na capacidade das palavras masculinas incluir as mulheres, isto é, a linguagem inclusiva.¹³⁵

E continua

Nesta questão, o Deuteronômio chama especialmente a atenção. Nele encontramos várias vezes longas listas de pessoas, as quais o "tu", a quem o texto se dirige, deve deixar participar em suas festas anuais e de sacrifícios: "teu filho e tua filha, teu escravo e tua escrava, o levita e o

¹³² Ibid., p. 301.

¹³³ BRAULIK, G., *op. cit.*, p. 145.

¹³⁴ Sobre essa temática, cf. G. Braulik. *op. cit.* pp. 149-154.

¹³⁵ CRÜSEMANN, F., *op. cit.*, p. 349.

estrangeiro, o órfão e a viúva" (Dt 16,11; cf. v. 14; 12,12.18). A menção de filha, escrava e viúva não deixa dúvida de que também a esposa do levita, a esposa do estrangeiro e a órfã estão incluídas. Disto também nunca se duvidou a sério. O que chama a atenção é a ausência das mulheres dos homens a quem se fala. Será que não se está pensando nelas, de modo que não devem participar das festas? Esta conclusão, para Crüsemann, precisa ser rejeitada categoricamente. Não se pode imaginar que elas tivessem menos direito de participar das festas familiares do que, por exemplo, as escravas e os refugiados estrangeiros. Isso só pode significar que aqui as esposas estão incluídas no "tu" a quem o texto se dirige. Em termos lingüísticos, é evidente que elas foram incorporadas ao grupo a quem se fala - que, por sua vez, representa Israel, o povo de Deus.¹³⁶

Sobre o tema das famílias diante do tribunal, a legislação deuteronomica retrata, por um lado, a realidade do casamento, em especial também o papel da mulher na sociedade patriarcal no Israel da idade do ferro. Assim, as estruturas sociais existentes são fixadas juridicamente por escrito. Por outro lado, esta fixação por escrito e a forma como ela acontece evidenciam uma ruptura na história do direito em relação à cultura jurídica mais antiga de Israel.

A sujeição dos conflitos interiores da família ao tribunal dos anciãos que se reunia em público diante da Porta das localidades é o que mais chama a atenção na legislação do Deuteronomio. Esta sujeição restringe, em larga escala, os direitos do *pater familias* e representa um corte profundo na história do direito. Com isso se consegue uma segurança jurídica, antes desconhecida, para todos os que estavam sujeitos ao poder patriarcal, especialmente crianças e mulheres.¹³⁷

Segundo F. Crüsemann, ao se perguntar pela razão e pelo motivo de tal mudança - e por sua relação com os outros temas do Código Deuteronomico - a resposta está em primeiro lugar na estrutura lingüística das leis. Em termos formais, elas estão muito próximas dos מִשְׁפָּטִים, e devem ser descritas como estes. Trata-se sempre de declarações legais casuísticas clássicas.¹³⁸

Por outro lado, estas leis sexuais e familiares não foram reunidas em um bloco, como os מִשְׁפָּטִים do Código da Aliança, mas distribuídas em quatro passagens (21,10-21; 22,13-29; 24,1-4; 25,5-12). Apesar disso, o assunto é um tema importante no Deuteronomio, e é necessário indagar por sua relevância para o movimento deuteronomico.

¹³⁶ Ibid., p. 350. Ainda sobre a presença das mulheres, Braulik faz referências semelhantes. Cf. BRAULIK, G., *op. cit.*, p. 154.

¹³⁷ CRÜSEMANN, F., *op. cit.*, p. 352.

¹³⁸ Ibid., p. 358.

Para Crüsemann,

a razão está no fato de a política assíria ter contribuído para a dissolução das formas e dos costumes sociais tradicionais. (...) No século VIII, os profetas levantaram a voz criticando a escravização de israelitas livres, o roubo de terras e a violência física praticada pelos poderosos, e o Código da Aliança, nas passagens correspondentes, submeteu exatamente os mesmos problemas a regulamentações jurídicas. Assim, agora, nos séculos VII e VI, Jeremias e Ezequiel se queixam que a terra está cheia de falsidade e adultério - que caracterizam a apostasia do Deus de Israel, junto com a injustiça social.¹³⁹

3.1.1.1.2. O relato sacerdotal

Na época imediatamente posterior ao exílio, presumivelmente na reconstrução do templo (início: 520 a.C.; consagração: 515 a.C.), originou-se, segundo a tese de E. Zenger¹⁴⁰, a terceira “fonte” do Pentateuco, a qual, em razão de sua linguagem e teologia sacerdotais, denomina-se “obra sacerdotal” (P).

P apresenta em si mesma uma história de formação complexa. Começa com a formação de um arco de acontecimentos que tem início com a criação do mundo, a qual faz culminar ou terminar a história de Israel no estabelecimento de uma santidade no Sinai e a presença de YHWH no meio de Israel como finalidade da criação. Este primeiro projeto sacerdotal da História, o qual foi concebido como contra-projeto para a teologia da História Deuteronomista, foi depois (sucessivamente) ampliado sobretudo por textos cúlticos¹⁴¹.

Há profundas discussões sobre o contexto histórico-teológico de P. A tese do surgimento por volta de 520 a.C. na Babilônia é defendida desde Julius Wellhausen¹⁴². Compreende-se que P deve ser posterior à reforma josiânica e, levando em conta a teologia monoteísta de P, de uma data não anterior ao exílio. Além disso, existe relação de P com a teologia deuteronomista (especialmente no tocante à teologia da aliança); de P com Ezequiel (p.ex., no conceito da “glória de YHWH” em conexão com o santuário); e existe conexão de P com o Dêutero-

¹³⁹ Ibid., p. 360.

¹⁴⁰ A opinião de Zenger é apresentada de modo mais explícito na última edição de sua *Introdução ao Antigo Testamento*, publicada em 2006. Cf. ZENGER, E. et al., *Einleitung in das Alte Testament*. 6. Auflage. W. Kohlhammer GmbH Stuttgart, 2006, pp.100-106.

¹⁴¹ ZENGER, E., *op. cit.*, p. 104.

¹⁴² Cf. WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1963.

Isaías (ligação de teologia da Criação e história da salvação). Tais relações argumentam a favor de uma época no final do exílio ou início do tempo pós-exílico.

A esse respeito, comenta Zenger:

Se entendermos o intenso interesse de P^G pelo santuário não como justificativa da comunidade cultural pós-exílica que tinha como centro o templo de Jerusalém reconstruído em 515, mas como contribuição crítico-utópica para a discussão em torno da construção do templo ainda não concluída, torna-se recomendável datar o seu surgimento por volta de 520 a.C.¹⁴³

Segundo tal tese, deve-se supor que o lugar e ambiente do surgimento de P são um círculo de sacerdotes no exílio, que realizam uma reflexão fundamental sobre a crise relativa a Deus e à história, provocada pelo exílio.

Além dessa primeira, há a tese do surgimento no séc. V a.C. em Jerusalém:

Em sua perícopes do Sinai, P elabora uma justificativa de Israel enquanto comunidade cultural. Ela possui um centro através da tenda do encontro. Israel já se transformou nessa comunidade cultural aos pés do Sinai. Isso corrobora a tese de que P não está projetando um programa para o futuro, mas fundamenta algo já existente. Igualmente em sua história da Criação (Gn 1,1 -2,4a) e no relato da outorga da *berît* [aliança] de Deus com Noé (Gn 9,1-17) o Escrito Sacerdotal apresenta como se chegou às ordens vigentes na época do autor. Portanto, é característico para o Escrito Sacerdotal que nela seja relatado como surgiram as ordens que agora existem. Nessa acepção, porém, P pressupõe o segundo templo ao narrar o episódio do Sinai. Do modo como outrora Israel se tornou uma comunidade cultural no Sinai, tendo como centro a tenda do encontro, assim Israel é agora uma comunidade cultural, cujo centro constitui o segundo templo. Também a importância que é atribuída por P ao sábado opõe-se... a que P tenha surgido ainda no tempo do exílio. Naquela oportunidade o sábado de fato tornou-se para os israelitas um símbolo confessional. Entretanto em P Ihe é atribuída uma dignidade extraordinária, por ser ancorado na história da Criação (Gn 2,1-3). Isso seguramente pressupõe um desenvolvimento mais longo, que dificilmente estava concluído no tempo do exílio.¹⁴⁴

A decisão entre as duas posições depende da compreensão geral de P, se o entendemos como a) utopia (escatológica) ou b) como etiologia (teocrática).

No primeiro caso, P tem por finalidade lançar luz para o futuro e auxiliar no projeto de reconstrução da nação depois do exílio.

¹⁴³ ZENGER, E., *op. cit.*, pp. 166-167.

¹⁴⁴ SCHMIDT, L., *Studien zur Priesterschrift*. (BZAW 214), Berlin, 1993, p. 254.

No segundo, P funcionaria como uma espécie de legitimação do estado atual da nação israelita pós-exílica ou, ainda, como propaganda pró-sacerdotal em meio a uma disputa de poder na reconstrução da sociedade.

Há, além da questão de datação, uma densa discussão sobre a independência ou não de P no processo de composição do Pentateuco. P seria uma “fonte” ou uma camada redacional? Seguindo a tese de Zenger,

a camada destacável de P foi composta de forma tão concisa, que pode ser lida como narrativa autônoma artisticamente configurada. Além disso podem-se decifrar, mesmo em traços secundários do relato de P, tensões tão maciças em relação à linha narrativa não-sacerdotal que é difícil imaginar que um redator tivesse introduzido essas tensões que, a partir do desdobramento teológico, são desnecessárias. Esses detalhes já devem ter existido no *texto* que ele queria inserir. Nesse caso, porém, torna-se imperioso: P constitui um *texto* independente, formado previamente e combinado com o texto não-sacerdotal por um trabalho redacional.¹⁴⁵

Como a história revelou o desastre do exílio, era inevitável uma reflexão sobre a existência ou não de esperança para o Israel desobediente. Em outras palavras, sobre que bases teológicas se poderia reerguer tal nação?

O relato sacerdotal responde parcialmente a essa questão. Se a aliança do Sinai/Horeb falhou, urge substituí-la por outra ainda válida. Para P, antes do Sinai, YHWH concluiu uma aliança com Abraão (Gn 17). (...) É uma aliança unilateral, ou seja, as promessas independem da fidelidade do povo. Pelo relato sacerdotal, o povo que deve abrir mão da independência política e da realeza torna-se uma assembléia cultural, em torno da presença divina, a ‘glória’.¹⁴⁶

Sobre tal unilateralidade, Zenger destaca duas singularidades de P:

P evita a formulação ‘*firmar* aliança entre/com’ (aspecto da bilateralidade; aliança por contrato) e utiliza apenas ‘*conceder* aliança’, ou ‘*erigir* aliança’ (aspecto da unilateralidade; aliança por graça). No mais P evita, no contexto da teologia do Sinai, o termo ‘aliança’, que ocorre nela com freqüência em textos não-sacerdotais. Essas peculiaridades, de extrema relevância teológica, apenas são constatadas quando os textos de P são separados de seu contexto presente.¹⁴⁷

¹⁴⁵ ZENGER, E., *op. cit.*, p. 160.

¹⁴⁶ SKA, J. L., *op. cit.*, p. 205.

¹⁴⁷ ZENGER, E., *op. cit.*, p. 160.

No que diz respeito, especificamente, a P, atribuem-se algumas características que o distinguem diametralmente do Deuteronômio. G. von Rad assim se expressa a esse respeito:

Quem vem do Deuteronômio precisa confrontar-se primeiramente com o rigor sóbrio com que o Escrito Sacerdotal apresenta seus materiais. O Deuteronômio possui uma característica que cativa o coração. Contudo também vai ao encontro do coração, pelo fato de dar incessantes explicações com a máxima disposição. Em suma, o Dt está totalmente sintonizado com seu leitor ou ouvinte e com a capacidade de compreensão teológica dele. No Escrito Sacerdotal falta integralmente essa viva vontade de explicar.¹⁴⁸

A isso acrescentam-se características formais/redacionais que corroboram tal posicionamento.

P apresenta predileção por fórmulas, formulações estereotipadas e repetições. Por exemplo, o relato sacerdotal da criação (Gn1,1 – 2,4a) apresenta formulações semelhantes repetidas vezes (“e Deus disse ...”; “que haja ...”; “e viu Deus que era bom ...”).¹⁴⁹

Em contraposição ao relato não-sacerdotal da criação do primeiro casal (Gn 2,4b-24), P apresenta evidente redução do elemento ilustrativo nas seqüências de ação e na caracterização das pessoas. Enquanto na primeira narrativa, há plena participação das personagens no enredo da história, P limita-se a constatar o fato, sem narrar nenhum detalhe mais cativante sobre o acontecimento.

Há, também, no esquema sacerdotal, predileção por elementos que insinuam uma ordem do mundo, da história e da vida. Assim, há notada preferência por genealogias (Gn 5; 11,10-26), tabelas de povos (Gn 10,1-32) e listas de animais (Lv 11). O mesmo interesse é visto nas datas atribuídas aos eventos e sua duração, p.ex., as águas do dilúvio secaram sobre a face da terra um ano após o início do mesmo (Gn 7,6.11; 8,13); semelhante ao que ocorreria mais tarde entre a saída do Egito e a construção da tenda no Sinai (Ex 40,17).

Em P são visíveis os fenômenos culturais e rituais e P alimenta interesse intenso por tais ocorrências. Típico para os textos sacerdotais não é apenas o grande interesse por temas “sacerdotais” clássicos, como sacrifícios, prescrições litúrgicas, regulamentos sobre pureza cultural ou impureza. Todo o esquema

¹⁴⁸ VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*. Vol.1. p. 232.

¹⁴⁹ ZENGER, E., *op. cit.*, p. 157.

teológico sacerdotal está voltado na direção do culto. Assim, por exemplo, em Gn 17, a promessa do filho para Abraão culmina na dádiva da circuncisão como sinal da aliança.

O textos de P contêm, conforme as palavras de E. Zenger, “*uma teologia quase sacramental da palavra: Deus ou Moisés falam – e acontece imediatamente* (Gn1,3; Ex14,15-16,21). Ou P registra expressamente: ‘*E YHWH fez ..., conforme havia dito* (p.ex., Gn 17,23).”¹⁵⁰

Em P, também, são encontrados longos discursos com argumentação teológica profunda. É o caso da história de Abraão e o desenvolvimento do tema da *aliança*; ou, ainda, o relato de Jacó e a reflexão sobre o tema da *bênção*.¹⁵¹

3.1.1.1.3. A Lei de Santidade

Como uma espécie de tentativa de contemporização, a Lei de Santidade empreende correções no relato sacerdotal e propõe uma síntese parcial entre a teologia deuteronomica e a teologia sacerdotal.

Segundo J. L. Ska, a Lei de Santidade apresenta três aspectos relevantes nessa tarefa contemporizadora:

1) A aliança é, de novo, bilateral e condicionada, como no Deuteronômio:

Se andardes nos meus estatutos, guardardes os meus mandamentos e os cumprirdes, então, eu vos darei as vossas chuvas a seu tempo; e a terra dará a sua messe, e a árvore do campo, o seu fruto. (...) Mas, se me não ouvirdes e não cumprirdes todos estes mandamentos; se rejeitardes os meus estatutos, e a vossa alma se aborrecer dos meus juízos, a ponto de não cumprir todos os meus mandamentos, e violardes a minha aliança, então, eu vos farei isto: porei sobre vós terror, a tísica e a febre ardente, que fazem desaparecer o lustre dos olhos e definhar a vida; e semeareis debalde a vossa semente, porque os vossos inimigos a comerão. (Lv 26,3-4.14-16)

Mas permanece sempre válida a aliança ou a promessa unilateral com os Patriarcas, como em P:

pelo que também fui contrário a eles e os fiz entrar na terra dos seus

¹⁵⁰ Ibid., p. 159.

¹⁵¹ Ibid.

inimigos; se o seu coração incircunciso se humilhar, e tomarem eles por bem o castigo da sua iniquidade, então, me lembrarei da minha aliança com Jacó, e também da minha aliança com Isaque, e também da minha aliança com Abraão, e da terra me lembrarei. (...) Mesmo assim, estando eles na terra dos seus inimigos, não os rejeitarei, nem me aborrecerei deles, para consumi-los e invalidar a minha aliança com eles, porque eu sou o SENHOR, seu Deus. (Lv 26,41-42.44)

2) A santidade é obrigatória para todo o povo

Eu sou o SENHOR, vosso Deus; portanto, vós vos consagrareis e sereis santos, porque eu sou santo; e não vos contaminareis por nenhum enxame de criaturas que se arrastam sobre a terra. Eu sou o SENHOR, que vos faço subir da terra do Egito, para que eu seja vosso Deus; portanto, vós sereis santos, porque eu sou santo. (Lv 11,44-45)¹⁵²

Como no Deuteronômio, todo o povo é santo. Mas isso é também uma qualidade específica do sacerdócio (Lv 21), como na teologia de P (Ex 29,44). No Deuteronômio, a santidade do povo era consequência de sua eleição (Dt 7,6; 14,2; 26,19).

Na Lei de Santidade, Israel é santo por causa da experiência do êxodo, pela qual então Deus separou seu povo das demais nações:

Não profanareis o meu santo nome, mas serei santificado no meio dos filhos de Israel. Eu sou o SENHOR, que vos santifico, que vos tirei da terra do Egito, para ser o vosso Deus. Eu sou o SENHOR. (Lv 22,32-34)¹⁵³

Mas o povo continuará santo se observar às leis de pureza e cumprir fielmente os atos cultuais (Lv 22,31-33). Ao que conclui Ska:

Portanto, H (Lei de Santidade) une os aspectos de graça de lei, pois a santidade outorgada no êxodo depende, agora, da fidelidade do povo à lei divina.¹⁵⁴

3) A liturgia da expiação (Lv 16) constitui outro aspecto da teologia da Lei de Santidade, que auxilia a reconciliação entre o povo e YHWH e, assim, ajuda a superar as crises de sua história causadas por sua infidelidade.

Ska esclarece que

¹⁵² Cf. Lv 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,31-33.

¹⁵³ Cf. Lv 11,45; 18,1-5

¹⁵⁴ SKA, J. L., *op. cit.*, p. 205.

Aqui, também, H tenta resolver os problemas provenientes das teologias anteriores. O Deuteronômio não previra nada de concreto na hipótese da infidelidade e, sobre isso, P é bastante lacônico também. H traz uma reflexão percuciente sobre o pecado e a expiação, fruto da experiência amarga do exílio e das decepções da volta.¹⁵⁵

Diante do exposto, Ska considera equivocada a idéia de que a teologia do Levítico seja fruto de um momento de decadência espiritual e esclerose religiosa. Segundo o autor

grande parte da organização final do Pentateuco remonta a esse período e vem da escola teológica que redigiu a Lei de Santidade. Também esse momento da história de Israel deve ser estudado à luz das circunstâncias do tempo e não segundo critérios absolutos e atemporais ou, pior ainda, segundo critérios atuais.¹⁵⁶

Em poucas palavras, J. L. Ska resume assim o processo de composição do Pentateuco:

Essas três teologias, aliadas aos três códigos legislativos, constituem a estrutura essencial do Pentateuco. E, numa ordem cronológica, teríamos: Código da Aliança (pré-exílio); Código Deuteronômico (fim da monarquia); teologia deuteronômica (fim da monarquia e exílio); relato sacerdotal (primeira geração de repatriados); Lei de Santidade e teologia pós-sacerdotal e pós-deuteronômica (segundo templo).¹⁵⁷

3.1.1.2.

O surgimento do Pentateuco no período persa

O Pentateuco encontrou sua forma atual durante a época persa. Esta opinião que se tornou lugar-comum entre numerosos exegetas remonta aos trabalhos de Wellhausen. Na década de oitenta do século XX uma publicação importante de P. Frei¹⁵⁸ trouxe precisões importantes a essa tese. Sugere que o império persa possuía política própria no que concerne às legislações das províncias: essas leis eram “aprovadas” e consideradas como leis imperiais para todos os sujeitos da dita província (teoria da autorização imperial persa).

¹⁵⁵ Ibid., p. 206.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ FREI, Peter., *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenienreich*, In: Peter Frei – Klaus Koch. *Reichsidee und Reichsorganisation im Persereich* (OBO 55). Fribourg (Suisse), 1984, ²1996, pp. 07-43.

Isto vale também para o Pentateuco que teria se tornado a lei imperial para todos os judeus do império persa. Esta teoria foi desenvolvida de modo que a idéia geral que se tem é a de que as autoridades persas teriam pedido a comunidade pós-exílica da província de Judá para lhes fornecer um documento oficial refletindo sua legislação. As tensões e contradições internas do Pentateuco se explicam, no quadro desta hipótese, como resultado de um compromisso entre diferentes facções da comunidade judaica pós-exílica, compromisso que se tornou necessário pela pressão das autoridades persas.

Frei sustenta sua tese na análise de documentos que datam da época persa e chama a atenção para certos textos bíblicos (Esd, Ne, Et). Baseado nessa documentação bem diversificada, Frei propõe uma hipótese sobre a política persa em atenção às comunidades locais. Em alguns casos, as autoridades locais tomam iniciativa e pedem a intervenção da autoridade central persa para regulamentar um conflito ou regular um problema particular. Em outros, é o contrário: a autoridade central é que intervém direta ou indiretamente nos negócios locais.

Em outras palavras, segundo Frei, a autoridade central não se contenta em aprovar as decisões locais – ela aprova “leis do império” para região ou povo local. Esta política, que favorece a autonomia regional, é única e é própria do império persa .

Para chegar ao Pentateuco, as autoridades persas não teriam somente permitido à província de Judá de praticar a sua própria religião, mas teriam dado às suas leis o título de “leis do rei da Pérsia” para todos os membros do povo de Israel na província e aos dispersos pelo império. O Pentateuco é, por conseguinte, a Lei de Deus (ou de Moisés), e, por outro lado, a lei do rei da Pérsia para todos os judeus do império (Esd 7,26).

J. L. Ska¹⁵⁹ apresenta uma série de objeções a tal hipótese.

O primeiro questionamento que faz está relacionado à seguinte questão: seria o Pentateuco autorização imperial ou exercício da administração local?

¹⁵⁹ SKA, J. L., *Le Pentateuque et la Politique Impériale Perse*. Paris, Foi & Vie CIII (Set/2004), nº 4, pp. 17-30.

A objeção principal vem da documentação: há poucos exemplos e são muito diferentes e muito pouco claros para permitir afirmar com um mínimo de segurança que existe a este propósito uma política geral do império persa.

Segundo Ska,

Parece pouco verossímil que, para garantir a autonomia local, as autoridades persas tenham pedido às comunidades do imenso império para compilar suas leis para poder ratificá-las e poder garantir-lhes a autorização imperial. As preocupações das autoridades persas eram de uma outra ordem: elas só deveriam se interessar pelas leis e costumes locais quando seus interesses estivessem em jogo, conforme a documentação existente pode confirmar. Esses interesses eram antes de mais nada políticos, militares e econômicos. Reis, sátrapas e governadores cuidavam antes de mais nada para manter a ordem no império, assegurar a paz e segurança das grandes rotas comerciais e militares. Eles cuidavam para que as taxas fossem pagas regularmente. É nesse contexto que é preciso compreender a maior parte das intervenções do poder persa.¹⁶⁰

Ska concorda com o fato de que a província de Judá, com Jerusalém como capital, nasceu sob o império persa e com sua aprovação, se não sob sua instigação. Mas questiona se para poder instaurar esta província foi preciso colocar por escrito o que se tornou o Pentateuco atual e se foi sobre a base deste documento que a província de Judá pôde adquirir seu *status* de relativa autonomia. Há, também sobre esse ponto, objeções.

Primeiramente, o Pentateuco é escrito em hebraico. Não há registro de nenhum documento que permita assegurar a existência de uma versão aramaica. O aramaico era não somente a língua oficial e diplomática do império persa (sobretudo na sua parte ocidental), mas era bem conhecido na época em Judá. Daí a razão pela qual os autores bíblicos do livro de Esdras passam do hebraico ao aramaico quando citam documentos oficiais dos persas (Esd 4,9-6.18; 7,11-26), sejam autênticos ou não. É, pois, estranho que o Pentateuco – que segundo a teoria de P. Frei deveria tornar-se a lei do império persa para a província de Judá (e para as comunidades judias de todo o império) – não tenha sido redigido em aramaico.

Para Ska,

Se a comunidade pós-exílica escolheu, ao contrário, redigir seu documento fundamental em hebraico clássico é, sem dúvida, em virtude de uma força de vontade de afirmar seus laços com o passado. A comunidade pós-exílica quer mostrar, com isso, que ela é a herdeira do

¹⁶⁰ SKA, J. L. *op. cit.*, p. 20.

Israel antigo, de sua fé, de sua língua, de suas tradições e instituições. Ela não é formada de intrusos oriundos de fora e que se impõem aos “nativos” (autóctones). Mas isso significa, também, que as razões que presidiram a redação do Pentateuco são mais de ordem interna que externa. Era essencial para os grupos que retornavam da Babilônia provar que conheciam as tradições antigas redigidas em hebraico.¹⁶¹

Uma outra objeção sobre esse ponto é a evidente constatação de que o Pentateuco é uma composição de múltiplas faces, que une em um todo mais ou menos harmonioso narrativas e leis, sem falar em alguns textos poéticos. As narrativas são muito variadas, bem como as leis. Ou seja, de que as narrativas poderiam servir no quadro de uma autorização imperial?

Para Ska, por causa dessa heterogeneidade literária, pode-se facilmente compreender a função *ad intra* do Pentateuco: criar a consciência de pertença a um único povo com base em uma única “história” e tradições comuns.

É mais difícil sua presença num documento oficial do império persa. De fato, os documentos citados por P. Frei são em geral curtos e de caráter jurídico. De qualquer forma, não existe nenhum documento que misture narração e leis como o que ocorre no Pentateuco.¹⁶²

Outra questão é sobre a utilidade do Pentateuco para os persas em sua tarefa administrativa. Não apenas as narrativas, mas também as leis parecem não ser úteis às autoridades persas.

Há, por exemplo, contradições em leis que tratam do mesmo assunto. O caso mais expressivo é o das leis de liberação dos escravos (Ex 21,1-11; Dt 15,12-18; Lv 25,8-10; 39-43).

Além disso, as leis do Pentateuco contêm numerosas prescrições que não são de interesse discutível para um poder estrangeiro. Que dizer, por exemplo, de uma lei como a seguinte: “*Se de caminho encontrares algum ninho de ave, nalguma árvore ou no chão, com passarinhos, ou ovos, e a mãe sobre os passarinhos ou sobre os ovos, não tomarás a mãe com os filhotes*” (Dt 22,6) ou então Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21?

Para Ska,

falta nessa legislação um certo número de leis que deviam certamente

¹⁶¹ Ibid., p. 21.

¹⁶² Ibid., p. 22.

interessar as autoridades persas, notadamente o direito comercial que é quase completamente ausente (Dt 25,13-16). As leis do Pentateuco não falam também nos deveres particulares em relação a um poder estrangeiro. Aí ainda o Pentateuco revela ser um documento de uso interno, mais que um documento oficial de um grande império.¹⁶³

Ska se opõe a hipótese de P. Frei, ainda, no que concerne a questões de natureza teológica.

Nada no interior do Pentateuco indica claramente que ele tenha sido concebido em função de uma requisição efetiva de parte das autoridades persas. O documento é inteiramente centrado sobre Israel, pelo menos a partir de Gn 12, ou mesmo Gn 10. O olhar lançado sobre as nações estrangeiras é, antes de mais nada, negativo e desconfiado. Não se encontra no Pentateuco textos que lembrem por exemplo o entusiasmo de II Isaías pela ascensão de Ciro (Is 41,1-4; 44,28; 45,1-7).¹⁶⁴

Por isso, Ska acredita que

é possível dizer que o Pentateuco nasceu sob o olhar benevolente das autoridades persas, com a finalidade de organizar internamente a província (e, também, as comunidades espalhadas pelo império). Seria, por isso, inútil procurar alusões no texto às autoridades do império. A intervenção dessas autoridades seria puramente externa e formal, diferentemente de uma intervenção direta sobre a composição do documento.¹⁶⁵

A origem do Pentateuco, segundo a tese de Ska, está relacionada a três elementos principais: 1) as necessidades internas da comunidade pós-exílica; 2) a história fundadora do Israel pós-exílico; e 3) um documento de compromisso e um documento plural.

1) o Pentateuco nasceu em grande parte das exigências internas da comunidade pós-exílica. A reconstrução de Jerusalém e de seu Templo, a reconstituição de uma comunidade após o Exílio e a instauração da província de Judá pelo império persa encorajaram um exame aprofundado sobre a noção de pertença ao povo. Quem tinha direito de fazer parte da comunidade? E sob qual título? O Pentateuco é mais que provavelmente uma resposta a essa questão crucial.

¹⁶³ Ibid., p. 23.

¹⁶⁴ Ibid., pp. 23-24.

¹⁶⁵ Ibid., p. 24.

Em outras palavras, o Pentateuco expressa a luta pela identidade da comunidade. Trata-se de uma fundamentação teológica mais ampla e mais abrangente, necessária para prover uma coesão religiosa e social, apesar dos interesses de grupos divergentes – mesmo sem se ter unidade de território e de estado. Adotou-se, logo no início do período pós-exílio, a canonização do Pentateuco. “Puseram um livro – e não um templo – no centro oficial da religião de YHWH.”¹⁶⁶

2) O Pentateuco se apresenta como uma grande pintura histórica que começa com a criação e termina com a morte de Moisés. O objetivo dessa longa narrativa é *grosso modo* fixar por escrito e registrar a origem de Israel, precisar as fronteiras da terra prometida, esclarecer as relações com seus vizinhos, determinar quais são os acontecimentos fundadores da história do povo de YHWH, enumerar as obrigações desse povo para com seu Deus e legitimar suas principais instituições.

Por isso, Ska acrescenta:

a comunidade pós-exílica fez seu luto da monarquia após ter esperado seu restabelecimento sob Zorobabel, descendente do rei de Judá, Yoyakîn. Foi preciso renunciar de reencontrar a independência política. O Pentateuco lhe serviu para construir uma identidade, uma vez perdida a monarquia e o território. As narrativas dos patriarcas foram revistas, nesse contexto, para revelar a migração do povo. (...) A grande figura da história de Israel não é Davi, nem mesmo Josué, mas Moisés, o homem do êxodo, do Sinai/Horeb e do deserto. O que significa que Israel nasceu e se formou antes de possuir a terra e antes de ter um soberano.¹⁶⁷

Israel viverá então da promessa incondicional de YHWH feita aos pais. Nutrir-se-á da fé e da esperança de Abraão e de Moisés. Em Israel se deverá viver em conformidade às instituições essenciais que remontam a Moisés: a lei, a aliança, o culto, os “juízes”, o conselho dos anciãos e o sacerdócio.

¹⁶⁶ ALBERTZ, Rainer., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Volume II: From the Exile to the Macabees. 1994, pp. 465-466

¹⁶⁷ SKA, J. L., *op. cit.*, p. 28. A composição pré-sacerdotal do Pentateuco estava como que ocupada em decidir que identidade de Israel eles deveriam preservar. A religião de Israel era uma religião histórica ou era ritualística? Era uma religião de estado ou uma religião profética? A decisão preliminar mais importante tomada pelos teólogos foi a de escrever a história primeva de Israel e sua fundação. Assumiu-se que Israel não teria tido sua característica essencial sob Davi e Salomão, mas já sob Moisés, como resultado de sua libertação e do governo de seu Deus YHWH no Sinai. Cf. ALBERTZ, R., *op. cit.*, pp. 471-472. Por outro lado, se a composição pré-sacerdotal do Pentateuco não foi uma resposta ao desafio da reconstrução do templo, a composição sacerdotal é, por seu turno, uma resposta ao desafio das idéias teológicas leigas do Torah. Cf. ALBERTZ, R., *op. cit.*, p. 480.

3) o Pentateuco tenta reconciliar diversas facções em Judá: os pequenos e os grandes proprietários de terra de Judá e as famílias sacerdotais de Jerusalém; o povo que permaneceu na terra durante o exílio; e os grupos – mais cultos, mais empreendedores e economicamente mais poderosos – que retornam do exílio; o “povo da terra” que reclama as promessas feitas aos patriarcas; os exilados que revivem o êxodo e insistem na observância da Lei de Moisés (Esd 7,6; Ez 33,23-29); as famílias sacerdotais que vêm no Templo e no culto a principal fonte de salvação (e de retorno ...); e os “leigos” que consideram que esta salvação vem da aliança, quer dizer, de um direito reconhecido, respeitado e ratificado por todos porque é de origem divina.

Ska, sobre esse ponto, assim se expressa:

Essa pluralidade de facções e de opiniões se reflete bem evidentemente no Pentateuco que se apresenta como uma cantata em várias vozes. Na realidade, nenhum grupo verdadeiramente pôde impor seu ponto de vista a todos os demais. E para poder coabitar na minúscula província de Judá era preciso, por força dos fatos, encontrar os meios de se entender sobre o essencial.¹⁶⁸

E conclui:

O Pentateuco é então um documento plural cujas tensões e contradições podem ter ao menos uma origem dupla. Elas podem refletir as tensões vitais que percorrem a comunidade pós-exílica como podem ser oriundas de um desejo de corrigir e atualizar os textos mais antigos. (...) As correções se fazem não em suprimindo o antigo para substituí-lo pelo novo, mas acrescentando o novo ao antigo. Porque a comunidade queria manter os laços com o passado e afirmar que havia ainda um futuro para “Israel”, e por isso era indispensável atualizar as antigas tradições. (...) Isso permite explicar o nascimento do Pentateuco sem recorrer todavia a hipótese de uma “autorização” do império persa.¹⁶⁹

¹⁶⁸ SKA, J. L., *op. cit.*, p. 29. Segundo Albertz, houve profundas rupturas sociais e religiosas na comunidade. O grande esforço de integração que é representado pelo primeiro movimento em direção à canonização não foi bem-sucedido, pois os envolvidos não previram as divisões sociais na comunidade. Tal crise social do século quinto, provavelmente iniciou-se com o severo índice de taxa adicional necessária à reconstrução dos muros, que Neemias impôs ao povo de Judá no ano de 444 a. C. em forma de trabalho forçado. Cf. ALBERTZ, R., *op. cit.*, pp. 494-495. Além disso, Albertz destaca uma ruptura ética e religiosa na classe alta. A crise social do século quinto representou um desafio ético e religioso poderoso para toda a comunidade, acima de tudo para a classe mais alta. Afinal de contas, estava a cargo desta classe a responsabilidade administrativa. Cf. ALBERTZ, R., *op. cit.*, p. 497.

¹⁶⁹ SKA, J. L., *op. cit.*, p. 29.

3.1.2. A Lei de Santidade

3.1.2.1 Características Literárias

Lei de Santidade (ou “código” de santidade) é o rótulo convencionalmente destinado a Levítico 17-26 (*Heiligkeitgesetz* e abreviado como H), que se supõe, em sua maior parte, conter um *corpus* legal originalmente independente que teria sido, mais tarde, editado na perspectiva da Escola Sacerdotal.

Os temas tratados por H podem ser elencados de acordo com sua disposição ao longo dos cap. 17 a 26:

Lv 17,1-9 contêm duas leis apodíticas a respeito de sacrifícios ilegítimos. Já os vv. 10-12 formam uma terceira lei apodítica proibindo o consumo de sangue (cf. Dt 12:16, 23-25; 15:23), enquanto vv. 13-14 e 15-16 prescrevem o tratamento apropriado ao sangue de animais não-sacrificados, e o tratamento ritual para aquele que come uma carcaça de animal.

Lv 18, 6-23 proíbe uma variedade de crimes sexuais, texto com o qual os vv. 1-5 e 24-30 formam uma estrutura parenética.

Lv 19 contém uma variedade de textos que ilustram o chamado para “ser santo” (v.2).

Lv 20 prescreve a pena de morte para um pai que oferece seu filho ou filha para Molek (vv. 1-5), para quem consulta um adivinho (vv. 6-8 = v.27), para quem pragueja contra seus pais (v.9), e para a violação de muitos dos crimes sexuais proibidos no cap. 18 (vv. 10-21). Os vv. 22-26 formam um apelo parenético a obedecer a lei, e v.25 relembra Lv 11, 43-45.

Lv 21 e 22 contêm textos que lidam com uma variedade de assuntos relacionados ao cargo de sacerdote e sua conduta.

Lv 23 detalha um calendário de festas (cf. também Êxodo 23, 14-19; 34, 22-26; Nm 28-29; Dt 16, 1-16; Ez 45, 21-25).

Lv 24, 1-9 prescreve a manipulação de determinados elementos do tabernáculo Sacerdotal, enquanto os vv.10-14.23 formam uma narração ilustrativa para a lei apodítica a respeito da blasfêmia¹⁷⁰.

Lv 25, 1-7 prescreve um ano sabático (cf. Ex 23, 10-11) enquanto vv.8-17.23-55 tratam de uma variedade de assuntos relacionados à redenção jubilar.

Lv 26, 3-45 promete recompensas e ameaça punições depois de duas proibições (26,1) e ordens (26,2), baseado em obediência e desobediência (cf. Dt 28).¹⁷¹

Entre os gêneros contidos em H, deve-se mencionar o seguinte.

A proibição usa um advérbio negativo **לֹא** mais um verbo de 2ª pessoa (sing. ou pl.) no *yiqtol* para prescrever certos tipos de comportamento que devem ser evitados, como em Lv 18,8: “A nudez da esposa de teu pai tu não deverás destapar”¹⁷².

Leis apodíticas combinam a definição de um crime (usando uma sintaxe principal ou relativa) com uma punição prescrita numa frase singular. P.ex.: “O homem que dorme com a esposa de seu pai... deverá ser infalivelmente executado” (20,11).

As leis casuísticas (“se tu ...”) contêm uma prótase que apresenta uma situação legal em segunda pessoa, seguida por sua apódose (19,5-8.9-10).

Leis casuísticas puras (a forma típica da legislação do Antigo Oriente Próximo) não são encontradas em H (não obstante cf. Lv 25,25.35-37.47-54); Lv 19,20-22 é uma fusão posterior das formas casuística e apodíticas.

¹⁷⁰ Os vv.15-16.17-22 não estão relacionados a esse assunto embora sejam similares na forma.

¹⁷¹ Lv 26,46 é uma subscrição, mas a extensão do *corpus* é discutível. Eerdmans argumenta sobre uma conexão com o cap. 25, e Wagner deseja relacioná-la ao cap. 11, ao passo que o consenso entre eruditos geralmente a retrata ao cap. 17. Pensa-se, freqüentemente, que o *corpus* como um todo está teologicamente unido à noção de santidade (pureza, limpeza etc), ambos de YHWH e conseqüentemente de Israel. Cf. EERDMANS, B. D., *Alttestamentliche Studien 4: Das Buch Leviticus*. 1912, p. 121. WAGNER, V., *Zur Existenz des sogenannten ‘Heiligkeitsetzes’*. ZAW 86. pp. 307-316.

¹⁷² Sobre a definição do gênero literário cf. KNIERIM, R. P., *The problem of Ancient Israel’s Perspective Legal Traditions*. Semeia: 45, 1989, pp. 07-25.

3.1.2.2 A relação de P com a Lei de Santidade

O nome “Código de Santidade” foi criado por A. Klostermann¹⁷³, embora Levítico 17(18) – 26 já tivesse (na segunda metade do século XIX) sido isolado como uma unidade separada¹⁷⁴.

Pesquisas posteriores concentraram-se na identificação histórico-literária da legislação original e, posteriormente, na origem - sacerdotal e não-sacerdotal - da redação¹⁷⁵; além disso, há também a discussão sobre a relação entre H e Ezequiel¹⁷⁶.

Eerdmans¹⁷⁷ nega a existência de um *corpus* legal independente por trás de Lv 17-26.

Reventlow¹⁷⁸, usando métodos crítico-formais e histórico-tradicionais, propôs que H fosse um documento legal cuja formulação seria, do começo ao fim, a antiga festa da aliança (renovada) israelita. De acordo com Reventlow, muito desse material retorna ao começo da existência histórica israelita, sendo pré- ou não-israelita em origem.

Kilian¹⁷⁹, com base nos métodos crítico-literários, tentou reconstruir o processo literário que produziu a forma presente do H original (essencialmente Levítico 18-25). Ele concluiu que Levítico 17 não é parte do próprio H.

Feucht¹⁸⁰ propôs a reconstrução de dois *corpora* que foram mais tarde combinados em H: H1 (caps. 18-23 A [= vv.9-22]; Num 15:37-41) e H2 (caps. 25-

¹⁷³ KLOSTERMANN, A., *Ezechiel und das Heiligkeitgesetzes*. p. 385. In: *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*. Leipzig, 1893, pp. 368-418.

¹⁷⁴ Cf. GRAF, K. H., *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*. Leipzig, 1866, pp. 75-83; WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs*. 4th ed. Berlin, 1963, pp. 149-172.

¹⁷⁵ Cf. PATON, L. B., *The relation of Lev XX to Lev XVII-XIX*. Hebraica 10, 1894, pp. 111-121.

¹⁷⁶ Cf. HARAN, M., *The Law Code of Ezekiel XL-XLVIII and Its Relation to the Priestly School*. HUCA 50, 1979, pp. 45-71; ZIMMERLI, W., *Ezequiel 1*. Hermeneia, pp. 46-52.

¹⁷⁷ Cf. EERDMANS, B. D., *op. cit.*, pp. 83-87.

¹⁷⁸ Cf. REVENTLOV, H. G., *Das Heiligkeitgesetz: Formgeschichtlich untersucht*. WMANT 6, Neukirchen, 1961.

¹⁷⁹ Cf. KILIAN, R., *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes*.

BBB 19, Bonn, 1963, pp. 176-179.

¹⁸⁰ Cf. FEUCHT, C., *Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz*. ThArb 20, Berlin, 1964.

26). Ao mesmo tempo, ele considerou os caps. 17, 23 B (= vv.4-8, 23-37) e 24 como sendo adições posteriores.

Elliger¹⁸¹ negou a existência de um *corpus* legal originalmente independente, postulando, ao invés, dois escritos redacionais (Ph¹ e Ph³) com dois estratos suplementares relacionados (Ph² e Ph⁴), cujos textos legais independentes foram trazidos ao seu contexto literário atual (com algumas recolocações textuais durante esse processo literário). Para Elliger, nenhum *corpus* legal independente pode ser detectado nesse material.

Thiel¹⁸² argumentou que tanto o sermão (originalmente oral) quanto a redação sacerdotal estão refletidos em H. O posterior material sobre o sermão pressupõe a pregação deuteronomica, do modo como sua afinidade com Ezequiel e sua redação sacerdotal mostram. Thiel, portanto, data a composição de H do período de exílio.

Wagner¹⁸³ rejeita a identificação de Levítico 17-26 como um *corpus* distinto. Em seu lugar, Wagner vê muitos temas tratados em Êxodo 25 – Levítico 25: (1) o santuário, Êx 25-31; (2) rituais, Lv 1-7; (3) impureza no culto, Lv 11-22, e (4) preocupações calêndricas, Lv 23.25, com as quais Lv forma a conclusão.

Usando o método crítico-redacional, Cholewinski¹⁸⁴ reconstrói muito bem um complexo processo de composição que abrange muitos extratos composicionais, alguns deles envolvendo mais do que uma execução redacional. Ele também negou a existência de H como um *corpus* legal originalmente independente (seguindo Elliger).

Diante do exposto, a discussão colocada é se o trecho Lv 17-26 surgiu como corpo de leis independente, sendo depois inserido em P¹⁸⁵, ou se foi formado a partir de materiais diversos como bloco para ser incluído no atual

¹⁸¹ Cf. ELLIGER, K., *Leviticus*. HAT (I/4), 1966, pp. 14-16.

¹⁸² Cf. THIEL, W., *Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes*. ZAW 81, 1969, pp. 40-73.

¹⁸³ Cf. WAGNER, V., *Zur Existenz des sogenannten "Heiligkeitgesetzes"*. ZAW 86, 1974, pp. 307-316.

¹⁸⁴ Cf. CHOLEWINSKI, A., *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium*. AnBib 66, Rome, 1976, pp. 338-339.

¹⁸⁵ Tese defendida por A. Klostermann em 1877, que também criou a designação "Lei da Santidade", por causa da fórmula que aparece repetidamente em Lv 19-22 "Sede santos, pois eu sou santo, eu, YHWH, vosso Deus". Cf. KLOSTERMANN, A., *Ezechiel und das Heiligkeitgesetzes*. p. 378. In: *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*. Leipzig, 1893, pp. 368-418.

contexto literário¹⁸⁶, ou se nunca foi concebido como unidade autônoma, e sim surgiu dentro de seu contexto sacerdotal¹⁸⁷.

Para resumir a problemática, seguem apresentadas as teses de três autores (Zenger, Crüsemann e Knohl) que, em certa medida, revelam o que há de contraditório no tema.

3.1.2.2.1. Lv 17-26 como obra independente de P¹⁸⁸

Inicialmente, o Escrito P^G seria uma obra narrativa terminada no final do exílio que foi enriquecida por prescrições cultural-legislativas e éticas. Por meio desses acréscimos, a característica utópica de P^G passou para segundo plano. Cada vez mais P tornou-se uma legitimação da comunidade do templo pós-exílica e de suas realizações vitais.

Os redatores de P^S trajaram Aarão com o manto do sumo sacerdote pós-exílico, e a tenda crítico-utópica do santuário como lugar da experiência imediata de Deus transformou-se visivelmente, sob as mãos literárias de P^S, no templo de Jerusalém, inaugurado em 515 a.c. com todos os rituais, cada vez mais diferenciados, de sacrifícios e purificações. A utopia *teocrática* de P^G evoluiu, pois, para uma constituição *hierocrática*, *iuris divini* [de direito divino]. A idéia, quase pertinente a uma democracia de base, do serviço sacerdotal de *toda* a comunidade de Israel em favor do mundo dos povos foi suplantada pela separação entre clero e laicato (cf. o conflito em Nm 16).¹⁸⁹

E é nesse contexto, segundo Zenger, que se originou também em P^S a idéia de uma ética da santidade, resumida particularmente na assim chamada Lei da Santidade de Lv 17-26.

Para o autor, “não há controvérsias sobre o fato de que Lv 17-26 é uma obra de teologia sacerdotal e constitui uma grandeza relativamente autônoma no âmbito da literatura sacerdotal”.

A favor do surgimento de Lv 17-26 como corpo de leis originalmente independente depõem:

¹⁸⁶ Tese apresentada por ELLIGER, K., *op. cit.*, pp. 14-16.

¹⁸⁷ Tese defendida por CRÜSEMAN, F., *op. cit.*, pp. 383-447.

¹⁸⁸ A tese encontra-se em E. Zenger. *op.cit.* pp.131-134.

¹⁸⁹ ZENGER, E., *op. cit.*, p.131.

- as numerosas diferenças lingüísticas e teológicas em relação a P^G (p. ex., diferenças nas ordens da Páscoa em Ex 12 e Lv 23; o entendimento da terra como propriedade de Israel ou de YHWH; do Êxodo como libertação da escravidão ou como servidão sob o domínio de YHWH); e

- a macro-estrutura análoga ao Código da Aliança de Ex 20,22-23,33 e ao corpo deuteronomico de leis em Dt 12-28.

No começo, tanto em um quanto em outro, encontram-se determinações fundamentais referentes ao altar e aos sacrifícios a serem nele oferecidos (Lv 17; cf. Dt 12; Ex 20,24ss), e no fim há bênção e maldição (Lv 26; cf. Dt 27s; Ex 23,20ss) e uma assinatura como conclusão (26,46). Temas como o ano sabático (Lv 25; cf. Dt 15,1ss; Ex 23,10s), o calendário das festas (Lv 23; cf. Dt 16; Ex 23,14ss), as respectivas leis sobre os escravos (Lv 25,39ss; cf. Dt 15,12ss; Ex 21,2ss), a proibição de cobrar juros (Lv 25,35ss; cf. Dt 23,20s; Ex 22,26), leis sobre sexo e família (Lv 18; 20; cf. Dt 21ss) mostram uma continuidade temática acompanhada de numerosas correções de detalhes.

Disto tudo se conclui que temos em mãos, segundo A. Cholewinski¹⁹⁰, “um corpo de leis semelhante ao Deuteronomio e que complementa as lacunas deste”, pois aos redatores “muitas das suas prescrições pareceram incompletas, ultrapassadas, radicais demais ou com base teológica insuficiente”.

3.1.2.2.2.

Lv 17-26 como obra dependente de P

Para Crüsemann¹⁹¹, as correlações acima mencionadas são os únicos argumentos sérios que podem ser levantados a favor da independência original da Lei de Santidade, e eles de forma alguma conseguem confirmá-la suficientemente.

As tentativas de provar, por meio de contradições com outros trechos, a posição separada de Lv 17-26 dentro da grande massa de leis sacerdotais precisam ser consideradas fracassadas, segundo o mesmo Crüsemann. O complexo não é um corpo estranho em seu contexto literário. Todos os aspectos decisivos dos capítulos têm correspondências no restante do material sacerdotal, e não é

¹⁹⁰ CHOLEWINSKI, A., *op. cit.*, pp. 338-339.

¹⁹¹ CRÜSEMANN, F., *op. cit.*, p. 384.

possível de fato comprovar contradições que sirvam de argumento para indicar a independência de H.¹⁹²

Em termos de conteúdo e de forma, a Lei de Santidade está intimamente entrelaçada com toda a camada sacerdotal da legislação do Sinai. Os títulos típicos dos vários parágrafos (17,1; 18,1; 19,1; etc.) em nenhum sentido são um traço à parte, mas podem ser encontrados antes (cf. Lv 11,1; 12,1; 15,1; 16,1) e depois (cf. 27,1; Nm 1,1; 2,1; 4,1; 5,1; etc.). Quando se procura separar os elementos que pertencem claramente ao Documento Sacerdotal global, cancela-se um elo de ligação essencial entre os textos, bem como sua subdivisão interior em leis dirigidas para Israel (18,1; 19,1; 20,1; 22,26; 23,1.33; 24,1; 25,1), para os sacerdotes aaronitas (Lv 21,1.16; 22,1) e para ambos (17,1; 22,17). Não existe uma tensão entre este sistema de títulos e o texto em si. A isto soma-se que Lv 17-26 se encaixa muito bem na estrutura composicional geral da legislação sacerdotal no Sinai, que se desenvolve numa lógica interior bem clara: à confecção da tenda/santuário com todas as suas instituições (Ex 25-40), em cuja conclusão está a vinda da presença divina (Ex 40,34ss), segue-se a ordem do culto que deve ser realizado neste santuário (Lv 1-10), com regras de sacrifícios (1-7) e a ordenação dos sacerdotes (8s). Em sua conclusão está a descrição da primeira oferta de sacrifícios (Lv 9,22ss). O grande complexo de pureza e santidade que lhe segue (Lv 11-26) está organizado em torno do centro, Lv 16, que apresenta o ritual do dia da reconciliação. Lv 11-15 trata de leis de pureza, e em Lv 17-26 está o Código da Santidade.

Para Crüsemann,

a Lei de Santidade não pode ser isolada desta estrutura. Ela também explica por que somente aqui aparecem com mais destaque os elementos de parênese que eram considerados específicos dela. Lv 17-26 é uma seção relativamente independente dentro do Documento Sacerdotal, assim como outras seções, como, por exemplo, as leis dos sacrifícios em Lv 1-7. Ela também é a parte da legislação sacerdotal do Sinai em que "a variedade da vida e do cotidiano fora do culto recebe atenção, pelo menos em princípio". Só aqui se fala de direito no sentido mais próprio, e assim de temas que são elaborados nos outros livros legais, como casamento, ferimentos causados, escravos, economia, etc. Por esta razão, a correspondência de estrutura e conteúdo com os outros livros legais certamente não é fruto do acaso, mas é algo intencional, assim como é intencional que seu tema, com sua estrutura tradicional, está inserido em uma visão geral sacerdotal muito mais ampla e geral.¹⁹³

¹⁹² Ibid., p. 384-385.

¹⁹³ Ibid., p. 386.

Para F. Crüsemann, há que se considerar que o Documento Sacerdotal como um todo corresponde, na sequência dos livros legais, ao Código da Aliança e ao Deuteronômio. A Lei de Santidade é apenas uma parte dele, exatamente aquela em que toma forma de maneira destacada a discussão com a tradição legal vigente.

3.1.2.2.3. Duas “fontes” P

O vocabulário dos escritos sacerdotais é tão diferente do de outras fontes do Pentateuco (JED), que introduções à Bíblia ou Pentateuco fornecem listas de suas palavras diferentes e seus termos específicos¹⁹⁴. O problema com essas listas é que elas não se distinguem em P e H. A melhor maneira de avaliar a diferença entre P e H é identificar palavras ou idiomas em uma fonte que esteja consistentemente alterada ou sinonimizada na outra. Isso é, precisamente, o que I. Knohl fez em seu estudo dos textos sacerdotais. Ele enumerou 44 termos sacerdotais, nove deles são escritos diferentemente em P e H¹⁹⁵.

Essa lista pode ser suplementada acrescentando-se outro critério: termos que carregam uma significação precisa em P que perderam sua precisão em H. Tal levantamento foi feito por M. Paran¹⁹⁶, embora não tenha se preocupado em fazer distinção entre P e H. Paran aponta os seguintes mecanismos literários sacerdotais: inclusões circulares, elementos poéticos, refrões e encerramentos divergentes¹⁹⁷. Tudo isso, porém, é encontrado em comum tanto em P quanto em H.

A tese defendida por Israel Knohl¹⁹⁸ parte do princípio que é equivocada a idéia de que a Lei de Santidade de Lv 17-26 seja uma unidade autônoma. Segundo

¹⁹⁴ DRIVER, S. R., *Introduction to the Literature of the Old Testament*. Edinburg, 1913, pp. 131-135.

¹⁹⁵ KNOHL, Israel, *The Conception of God and Cult in Priestly Torah and in the Holiness School*. Ph.D. diss. Hebrew University, 1988, pp. 98-99.

¹⁹⁶ PARAN, M., *Literary Features of the Priestly Code: Stylistic Patterns, Idioms and Structures*. Ph.D. diss. Hebrew University, 1983.

¹⁹⁷ PARAN, M., *op. cit.*, pp. 28-173.

¹⁹⁸ KNOHL, Israel, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis, 1995.

o autor, muitas seções fora da Lei de Santidade que em geral são atribuídas a P são, em verdade, trabalho de uma “escola de santidade”.¹⁹⁹ E continua:

Precisamos reconhecer a existência de duas fontes sacerdotais separadas, P (Priestly school) e H (Holiness school). Estas fontes representam, em minha opinião, o trabalho de duas escolas sacerdotais independentes: uma é a escola P ou, como eu prefiro denominar, Torah Sacerdotal (PT – priestly torah), enquanto que a outra é a escola H, que eu denomino Escola de Santidade (HS – holiness school). Eu acredito que o trabalho de HS é responsável pelo grande empreendimento de edição da Torah, que incluiu editar e reescrever os manuscritos legais de PT e relacioná-los com fontes não-sacerdotais.²⁰⁰

Especificamente sobre o livro do Levítico, Knohl afirma que os capítulos 1 a 16 incluem o corpo principal da – assim denominada – Torah Sacerdotal, embora se possam reconhecer alguns acréscimos editoriais promovidos pela Escola de Santidade.²⁰¹

Já em Lv 17-26 (a Lei de Santidade), Knohl encontra o principal *corpus* literário da HS. Para ele, é equivocada a tese de alguns autores²⁰² de que a Lei de Santidade precede a obra de P.

Apenas Lv 23 teria sido uma incorporação de material da Torah Sacerdotal na Lei de Santidade. Todos os demais capítulos contêm, sim, elementos originários do vocabulário e da teologia sacerdotal de PT, mas que apenas atestam a linha de continuidade entre ambas as fontes sacerdotais (PT e HS) sem, no entanto, provar uma edição e/ou reformulação das leis de santidade (HS) pela fonte sacerdotal PT.

A Escola de Santidade, segundo Knohl, seria uma espécie de “levante” no mundo sacerdotal. Assim, não seria surpresa encontrar linguagem sacerdotal na Lei de Santidade. Porém, essa terminologia sacerdotal herdada pelos rebelados adquirira significado menos preciso que o de seu lugar de origem e servira para expressar idéias novas.²⁰³

Segundo Knohl,

¹⁹⁹ A expressão usada pelo autor é *Holiness School*. Cf. KNOHL, I., *op. cit.*, p. 6.

²⁰⁰ KNOHL, I., *op. cit.*, p.6.

²⁰¹ Para Knohl, os acréscimos de HS na seção LV 1-16 são: Lv 3,16*-17; 7,22-36; 10, 6-7.8-11; 11,43-45; 15,31; 16,29b-33. Cf. KNOHL, I., *op. cit.*, pp. 68-69

²⁰² Cf., p.ex., ELLIGER, K., *op. cit.*, p. 196.

²⁰³ KNOHL, I., *op. cit.*, p.111.

todas as frases na Lei de Santidade que apresentam afinidades lingüísticas e ideológicas com a linguagem ou conceitos da Torah Sacerdotal foram consideradas um acréscimo editorial de PT. Mas substancial análise dessas expressões revelou que elas não correspondem, em verdade, à linguagem de PT. Se os editores da Torah Sacerdotal (PT), de fato, cunharam essas frases, parece curioso que tenham desviado, somente na Lei de Santidade, da linguagem precisa usada tão meticulosamente em outros de seus escritos.²⁰⁴

Para Knohl, P é resultado de duas escolas sacerdotais distintas, mas interdependentes, que escreveram e colecionaram o material sacerdotal que encontramos na Torah: a saber, a Torah Sacerdotal (PT) e a Escola de Santidade (HS). Esta (HS) seria mais recente e responsável pelo trabalho de compilação da Torah. A Lei de Santidade de Lv 17-26 é, segundo o autor, obra de HS, não obstante tenha em seu bojo terminologia nascida nos círculos sacerdotais anteriores (PT).

3.1.2.3 A teologia de P versus H

É verdade que existem muitas diferenças literárias entre P e H. Entretanto, no que diz respeito ao aspecto teológico, essas diferenças quase desaparecem. P e H, na maior parte, formam um único contínuo; H articula e desenvolve o que está incipiente e, até mesmo, latente em P.

3.1.2.3.1 Controvérsia contra o Paganismo

As premissas básicas da religião pagã, segundo Jacob Milgrom²⁰⁵, são:

(1) as divindades são dependentes e influenciadas pelos domínios metadivinos, (2) esse domínio procria uma multiplicidade de entidades malevolentes e benevolentes e (3) se humanos podem penetrar esse domínio eles podem adquirir poderes mágicos para forçar os deuses a fazerem suas vontades.

²⁰⁴ Ibid., p.123.

²⁰⁵ MILGROM, Jacob, *Priestly "P" Source*. In: Anchor Bible Dictionary. Vol. V. Doubleday, 1992, pp. 454-461.

A teologia sacerdotal nega essas premissas. Ela postula a existência de um Deus supremo que não luta por um domínio superior nem com rivais. O mundo dos demônios é abolido; não há luta entre adversários autônomos porque não há nenhum outro deus. Com a morte dos demônios, somente uma criatura permanece com o poder “demoníaco” – o ser humano. Provido de livre arbítrio, o poder dele é maior do que qualquer outro atribuído a ele pela sociedade pagã. Ele pode não só desafiar Deus como também, no imaginário sacerdotal, pode expulsar Deus de seu santuário. A esse respeito, humanos tomaram o lugar dos demônios.

As religiões não-israelitas garantiam uma ajuda perpétua de uma divindade benevolente construindo uma residência/templo na qual o deus era alojado, alimentado e adorado em troca de seus cuidados protetores. Acima de tudo, seu templo deveria ser inoculado por ritos “apotropaicos” - utilizando-se evocações mágicas do domínio metadivino - contra incursões de forças malevolentes do mundo celestial e infernal. Os teólogos sacerdotais fazem uso do mesmo imaginário, exceto pelo fato de que os demônios são substituídos pelos homens. Esses podem expulsar Deus do santuário poluindo-o com sua moral e seus rituais pecaminosos. Tudo o que os sacerdotes podem fazer é periodicamente purgar o santuário de suas impurezas e convocar o povo a expiar seus erros.²⁰⁶

Esse total abandono do demoníaco também transformou o conceito de impureza. O santuário simboliza a presença de Deus; impureza representa os maus procedimentos das pessoas. Se as pessoas incessantemente pecam e agem contrariamente à vontade de Deus, também poluem o santuário e, por isso, expulsam Deus do templo e de suas vidas. Os conceitos de *puro* e *impuro* adquirem, assim, função teológica capital no pensamento sacerdotal, especificamente no que tange ao abandono das idéias sobre os demônios como responsáveis pelos maus atos humanos. É como se dissesse que, em Israel, há uma substituição das causas “espirituais” do pecado para causas “éticas”.

Os textos sacerdotais sobre as doenças (Lv 13-14) e sobre o fluxo genital crônico (Lv 15) dão um amplo testemunho à controvérsia sacerdotal contra a idéia de que impureza física resulta da atividade de demônios que devem ser tanto exorcizados quanto aplacados. A purificação não é curativa nem milagrosa. A pessoa afetada passa pela purificação somente quando curada. Abluções são ritos sem palavras; eles são desacompanhados de encantamento e gesticulação – o ingrediente quintessencial de ritos pagãos de cura. O adjetivo hebraico usado em

²⁰⁶ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 454.

Levítico 13-15 (*tāhēr*) significa “purificação” e não “curado”, ao passo que o verbo *rāpā*, “cura”, nunca aparece no ritual. Uma peça de roupa com fungos ou uma casa com fungos (Lv 13, 47-58; 14, 33-53) não refletem o caráter de seu dono, já que ele não traz nenhum sacrifício nem faz nenhum rito que possa indicar sua culpabilidade. Embora a pessoa doente faça sacrifícios por possíveis maus procedimentos, o único “erro” determinante é que sua impureza poluiu o santuário.²⁰⁷

Assim, por exemplo, é o caso da pessoa atingida por fluxo genital crônico (Lv 15,1-15.25-30). É a descarga de sangue que contamina, não a pessoa.

Portanto, apenas os objetos que estão debaixo dela: cama, poltrona, sela de cavalo são considerados impuros. Na Mesopotâmia, porém, sua mesa e copo transmitem impurezas. A diferença é que em Israel a pessoa afetada não contamina pelo toque tão logo ela lave as mãos. Conseqüentemente, ela não era banida ou isolada, porém permitia-se que ela permanecesse em casa. As mesmas concessões eram estendidas às menstruadas, que eram por outro lado universalmente levadas ao ostracismo. Ela, também, sujava somente aquilo que estivesse debaixo dela. Tocando-se tais objetos, entretanto, contraía-se mais impureza do que tocando-a diretamente (Lv 15, 19b.21-22). Por mais ilógico que isso pareça, há um perfeito senso quando visto da perspectiva mais ampla do objetivo sacerdotal primário de extirpar a idéia predominante de que a menstruada está possuída por poderes demoníacos.²⁰⁸

3.1.2.3.2 Simbologia de P: Vida *versus* Morte

Os complexos rituais de Levítico 1-16 fazem sentido somente se considerados como aspectos de um sistema simbólico.

Como se percebe, somente poucos tipos de doença (muitas claramente não contagiosas) foram declaradas impuras. A mesma situação se obtém com descargas genitais.

Daí o questionamento levantado por Jacob Milgrom:

Por que secreções de outros orifícios do corpo não são impuras: muco, transpiração e, acima de tudo, urina e fezes? Isso leva a uma questão mais ampla: por que há somente essas três fontes de impureza – cadáver/carcaça, doença e descargas genitais?²⁰⁹

Ao que o próprio autor propõe:

²⁰⁷ Ibid., p. 455.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid., p. 456.

Deve haver uma teoria compreensível que possa explicar todos os casos. Além disso, já que os fenômenos declarados impuros são as causas de um processo de filtração iniciado pelos sacerdotes, o “filtro” deve ser uma invenção deles. Em outras palavras, as leis de impureza formam um sistema governado por uma razão fundamental sacerdotal. (...) percebe-se que há um denominador comum para as três fontes de impureza supracitadas: a morte. A descarga genital do macho é o sêmen; da mulher, o sangue. Eles representam a força da vida, e a perda representa morte. O caso de doença também se torna compreensível com o entendimento de que os legistas sacerdotais não se focaram na doença em si mas somente na aparência da doença. Tecido com fungo e casa com fungo (Lv 13,47-58; 14,35-53) são distinguidos não porque eles atacam como doença mas porque eles dão aparência de morte.²¹⁰

Já que impureza e santidade são antônimas, a identificação da impureza com a morte, então, significa que santidade é vida. Por essa razão, há a presença de substâncias avermelhadas entre os ingredientes dos ritos purificadores para doenças e pessoas contaminadas por cadáver (Lv 14,4; Nm 19,6). “Eles simbolizam a vitória das forças da vida sobre a morte”.

Assim, Milgrom conclui sua compreensão do cerne teológico de P:

Já que a fonte essencial de santidade reside em Deus, Israel é ordenado a controlar a ocorrência de impureza para que não afete o Seu reino. As forças que se colocavam umas contra as outras em uma luta cósmica não são mais os deuses benevolentes e demoníacos que povoam a mitologia dos vizinhos de Israel, mas sim as forças da vida e morte deixadas livres pelos próprios homens por causa de sua obediência ou indiferença às ordens de Deus. Apesar de todas as mudanças que são manifestadas na evolução das leis de impureza de Israel, o objeto permanece o mesmo: separar impureza de demoníaco e reinterpretá-la como um sistema simbólico, lembrando Israel do imperativo divino de rejeitar a morte e escolher a vida.²¹¹

3.1.2.3.3. Distinções Teológicas entre P e H

A distinção ideológica mais importante entre P e H está em suas concepções contrastantes de santidade.

Para P, a santidade espacial está limitada ao santuário; para H, ela coexiste com a terra prometida. A santidade em pessoas está restrita, em P, aos sacerdotes e Nazireus (Nm 6,5-8); H a estende a todo Israel. Essa expansão resulta logicamente da doutrina de H de santidade espacial: já que a terra é sagrada, todos

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

que residirem nela devem mantê-la dessa maneira. Todo adulto israelita é ordenado a alcançar o sagrado observando as ordens do Senhor e, até mesmo, o “estrangeiro” (gēr) deve levar em consideração as ordens de proibição, porque sua violação contamina a terra (Lv 18,26).

A doutrina de santidade de P é estática; a de H é dinâmica. Por um lado, P restringe santidade ao santuário e seus sacerdotes. P assiduamente evita o termo *qādōš*, “santo,” mesmo ao descrever os Levitas (cf. Nm 8, 5-22; Lv 8). Por outro lado, embora H consinta que somente sacerdotes sejam inatamente sagrados (Lv 21,7), ele repetidamente convoca Israel a esforçar-se pela santidade. A qualidade dinâmica do conceito de H é realçada por seu recurso a mesma construção de participio *mēqaddēš*, “santificando”, ao descrever a santidade tanto do leigo quanto do clero. Santificação é um processo progressivo para sacerdotes (Lv 21,8.15.23; 22,9.16) assim como para Israelitas (Lv 21,8; 22,32). Não diferente dos Israelitas, os sacerdotes têm uma santidade que se expande ou contrai em proporção a sua aderência às ordens de Deus.²¹²

A doutrina inversa da contaminação também varia rigorosamente:

P afirma que o santuário é contaminado pela moral de Israel e por violações ritualísticas (Lv 4,2) feitas em qualquer lugar no acampamento (mas não fora), e que a contaminação pode e deve ser apagada pelas oferendas de purificação do transgressor e, se cometida deliberadamente, pelo sacrifício e confissão do sumo sacerdote (Lv 16,3-22). H, entretanto, concentra-se na força da contaminação da violação da aliança de Israel (Lv 26,15), por exemplo, incesto (Lv 18; 20,11-24), idolatria (Lv 2,1-6), ou privar uma terra de seu descanso sabático (Lv 26,34-35). A contaminação para H é não-ritualística, como mostrado no uso metafórico do Heb *tāmē'* (p.ex., Lv 18,21.24; 19,31) e pelo fato de que a contaminação da terra não pode ser expiada por um ritual e, portanto, a expulsão de seus habitantes é inexorável (Lv 18,24-29; 20,2).²¹³

3.1.2.4.

A teologia da Lei de Santidade

Do ponto de vista teológico, a Lei de Santidade participa em linhas gerais da teologia sacerdotal. Mesmo que se concorde com Knohl sobre a precedência de P sobre H e a utilização, pela Lei de Santidade, com novos significados, da terminologia sacerdotal, é perceptível, por exemplo, a teologia especificamente sacerdotal da proximidade de Deus: a santidade do Deus YHWH quer e tem de configurar-se no seu povo (e por meio dele ao mundo todo). Na santidade de Israel torna-se visível que YHWH é santo e de que modo essa santidade se realiza.

²¹² Ibid., p. 457.

²¹³ Ibid.

Sobre esse ponto, assim se expressa Zenger:

Para que o santo YHWH possa caracterizar-se na santidade vivida por Israel, YHWH fez sair Israel do Egito. O alvo do Êxodo foi, segundo o pensamento sacerdotal da lei da santidade (mas também segundo o chamado escrito sacerdotal), a santificação de Israel: Israel pode ser santo porque, e na medida em que, YHWH produz nele santidade. "Santificar" refere-se a um processo duplo e complementar. Significa, *por um lado*, retirar um objeto, um lugar, um tempo, um animal ou uma pessoa de suas relações de uso ou de vida normais e profanas ("separar"), a fim de, *por outro lado* e simultaneamente, levá-las até a proximidade de Deus, libertá-las para a presença de Deus.²¹⁴

Em termos terminológicos, essa dinâmica da santificação de Israel por YHWH expressa-se na Lei da Santidade pelo recurso de alternar proibições (aspecto da separação de tudo o que é contrário a Deus) e mandamentos (aspecto da proximidade de Deus).

A ética da Lei da Santidade não é uma ética meramente negativa (não farás, não deves), mas sim uma ética decididamente positiva que insta para a ação. O princípio fundamental da "ética de santificação" sacerdotal é o princípio da imitação: YHWH é santo, por isso Israel como povo *dele* deve ser santo.²¹⁵

Por essa razão, a idéia fontal da teologia da Lei de Santidade é: "Sede santos, porque eu sou santo". Israel pode ser santo porque YHWH, como santo, concede a Israel participação na sua santidade:

Observareis os meus mandamentos e os poreis em prática: Eu sou YHWH.
Não profanareis o meu santo nome.
Eu serei santificado no meio dos filhos de Israel:
Eu sou YHWH que vos santifico (santificou).
Aquele que vos faz (fez) sair da terra do Egito,
a fim de para vós ser Deus.
Eu sou YHWH (Lv 22,31-33).

O específico do pensamento sacerdotal, que se manifesta na Lei da Santidade, é sintetizado por Zimmerli da seguinte forma:

Santidade" não é, portanto, uma qualidade que primeiro precisa ser adquirida pelo povo ou pelos sacerdotes, mas uma qualidade criada antes pelo próprio Deus, em seu ato de tirar seu povo do Egito que, ao mesmo tempo, é um ato de separação. A declaração de posse feita nesse ato é a base da exigência de santidade.²¹⁶

²¹⁴ ZENGER, E., *op. cit.*, p. 174.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ ZIMMERLI, W., 'Heiligkeit' nach dem sogenannten Heiligkeitgesetz. VT 30, 1980, p. 503.

Sobre essa concepção repousam todas as afirmações éticas e jurídicas da coletânea sacerdotal de leis. Os textos da lei da santidade são perpassados por um reiterado 'Eu sou YHWH'. Como uma convicção sempre reiterada que aponta para a relação fundamental entre Deus e povo.²¹⁷

Com essa teologia sacerdotal, portanto, o *Êxodo* é entendido de maneira diferente do que aconteceu na literatura pré-exílica. Ele não designa a condição social, jurídica ou política de Israel, mas apenas sua proximidade com Deus. É verdade que o conceito de santidade já fora usado nos textos legais mais antigos. Nestes, porém, ele estava relacionado unicamente a temas cultuais, como interdição de alimentos ou ritos de luto (cf. Ex 22,30; Dt 7,6; 14, 2.21; 26,19; 28,9). No Código de Santidade ele é estendido muito além e torna-se a chave para todas as questões legais. Não são a existência de círculos livres e donos de terras ou a liberdade do povo que são caracterizados com o Êxodo, mas a separação dos outros povos e seus costumes e, com isso, a sua união a Deus, a sua proximidade com ele. Essa proximidade é a forma da liberdade representada pelo conceito do Êxodo.²¹⁸

²¹⁷ Cf. CRÜSEMAN, F., *op. cit.*, pp. 416-417.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 417.

II Parte

3.2.

A Família Israelita e as leis de Lv 18 e 20

3.2.1.

A Família Israelita no Antigo Testamento

3.2.1.1

A estrutura familiar

Compreender a natureza da família no Antigo Testamento não é tarefa simples: primeiro por causa do longo período histórico envolvido e suas mudanças sócio-culturais; segundo, pela amplitude da terminologia para relações de parentesco, que freqüentemente não é traduzida com exatidão nas versões hodiernas da Bíblia.

A palavra "família" é usada para traduzir diversos vocábulos hebraicos, nenhum dos quais significa exatamente "família" no sentido moderno do uso ocidental.

Há, de um modo geral, segundo R. de Vaux²¹⁹, três tipos de família no mundo antigo: o fratriarcado, o matriarcado e o patriarcado. Na primeira estrutura, a autoridade está nas mãos do irmão mais velho e o patrimônio, também, é transmitido de irmão para irmão. Evidências dessa forma de família foram encontradas entre os hititas e hurritas, na Assíria e em Elam. Acreditou-se que se poderiam encontrar indícios desse tipo familiar no Antigo Testamento, sobretudo em função do *levirato*, dos exemplos dos filhos de Jacó para vingar a ofensa feita à sua irmã em Gn 34 e a função desempenhada por Labão no acordo de casamento de sua irmã Rebeca em Gn 24. De Vaux, entretanto, embora não reconheça os exemplos como plenamente convincentes, admite, pelo menos como hipótese, que, nos casos de levirato e em algumas passagens da história de Rebeca, exista

²¹⁹ DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo, Paulus, 2004, p. 41.

uma certa influência de costumes assírios e hurritas – povos que praticavam um fratriarcado primitivo.

O matriarcado, por seu turno, era mais comum nas sociedades primevas. Ao contrário do que possa parecer, a autoridade não é exercida pela mãe, mas essa denominação leva em conta a determinação do parentesco, que era feito por ela. Assim, uma criança não pertencia à família ou ao grupo social do pai, mas ao da mãe. De modo análogo, os direitos à herança eram ditados pela descendência materna.

R. de Vaux assegura que “o matriarcado era uma característica da civilização de cultivo de baixa escala, ao passo que a civilização pastoril era marcada pelo patriarcado”.²²⁰

Seguindo esse raciocínio, o autor propõe que o regime matriarcal fora a primeira forma de família entre os semitas, especialmente os hebreus no Antigo Testamento.

Entre suas observações estão, por exemplo, a desculpa de Abraão por ter feito Sara se passar por sua irmã, em Gn 20,12; ou o pensamento que Ammon e Tamar podiam se casar por serem filhos de Davi, embora de mães distintas (2 Sm 13,13); ou, ainda, o fato de que a mãe era quem escolhia o nome do recém-nascido.²²¹

Todavia, a insuficiência desses argumentos é mostrada quando, no caso de Sara e de Tamar, por exemplo, percebe-se que o casamento com uma meia-irmã ainda não era proibido. E, conforme apontam os trechos de Gn 16,15; 17,19; 38,29-30, não era sempre a mãe quem dava nome ao filho.

De Vaux lembra a idéia de alguns eruditos de encontrar um tipo de matrimônio em que a mulher não abandonaria seu clã, juntando a ele seu marido; seria o caso da união de Sansão em Tima, em Jz 14. A questão seria um vestígio de matriarcado primitivo.

De qualquer maneira, a assertiva de De Vaux é clara:

a sociedade israelita é claramente patriarcal desde os documentos mais antigos: o termo que a caracteriza é *bêt 'ab* “casa paterna”, as mulheres, nas referências às genealogias, são mencionadas raramente, o parente mais próximo é o tio paterno, cf. Lv 25,49, o marido é o *ba'al* “senhor” de

²²⁰ Ibid., p. 41.

²²¹ Ibid., p. 42.

sua esposa e o pai tem, sobre todos os que com ele moram, autoridade total, que antigamente lhe dava o direito de decidir sobre a vida ou a morte (como no caso de Gn 38,24, em que Judá condena sua nora Tamar por imoralidade).²²²

A família é constituída por aqueles que se relacionam por sangue e por aqueles que coabitam entre si: a “família” é uma “casa”, e “fundar uma família” chama-se “edificar uma casa” (Ne 7,4). Dessa forma, temos a família de Noé (Gn 7,1.7) e a de Jacó, que agrupa três gerações (Gn 46,8-26). E mesmo Jefté, filho ilegítimo e que fora expulso de casa pelos irmãos, é considerado ainda membro da “casa de seu pai” (Jz 11,1-7).

Assim como o vocábulo “família” nas línguas modernas, o termo **בֵּית** seria elástico e abrangeria até um povo inteiro ou uma fração importante do povo.

Num sentido mais amplo, “família” se assemelha a “clã”, **מִשְׁפָּחָה**, cujos interesses e deveres são comuns; os membros sabem dos laços de sangue que os une e se chamam de “irmãos” (1 Sm 20,29).

A unidade social também se refletia no plano religioso: quando da Páscoa, a celebração era feita em casa (Ex 12,3.4.46) e, a cada ano, o pai de Samuel conduzia sua família a Silo (1 Sm 1,3s).²²³

A terminologia bíblica é útil para compreender a estrutura de parentesco israelita. A busca pelo culpado pela derrota de Israel em Ai, por exemplo, restringe-se a “tribo” (**שִׁבְט** / **מִטָּה**), “clã” (**מִשְׁפָּחָה**) e “família” (**בֵּית־אָב**), e finalmente ao indivíduo, Achan. Quando seu **מִשְׁפָּחָה** completo é apresentado, essas unidades são repetidas em ordem inversa: “Achan, filho de Karmi [patronímico, nome do próprio pai], filho de Zabdi [avô e chefe da sua **בֵּית־אָב**], filho de Zerah [nome de seu **מִשְׁפָּחָה**], da tribo de Judah” (Js 7,16-18).

A “tribo” (**שִׁבְט** / **מִטָּה**) é a unidade primária de organização social e territorial em Israel. As tribos levavam os nomes dos doze filhos de Jacó/Israel, com José dividido em Manasseh e Ephraim.

²²² Ibid.

²²³ Ibid., p. 43.

Embora a identidade tribal de uma pessoa fosse importante, as outras duas identidades eram socialmente mais relevantes e mais próximas do sentido moderno de "família".²²⁴

O "clã" (מִשְׁפָּחָה) é uma unidade de parentesco mais abrangente que o sentido moderno de "família".²²⁵ O termo pode indicar, em sentido mais amplo, divisões de parentesco exógamas, ao passo que o מִשְׁפָּחָה israelita era normalmente endógamo, ao que tudo indica, para preservar a propriedade da terra em Israel (cf. Num 36,1-12).

Apesar da dificuldade de tradução do termo²²⁶, a palavra "clã" talvez seja a melhor tradução disponível, pois significa algo menor que uma tribo, porém maior que uma família – o que indica, precisamente, seu papel intermediário em Israel.

A natureza primária da מִשְׁפָּחָה era a unidade de parentesco identificável. A mais clara evidência em favor disso, segundo Mendenhall²²⁷, está nas listas de Nm 1 e 26, em que os filhos (em alguns casos, os netos) dos ancestrais tribais (isto é, os filhos de Jacó) dão seus nomes aos clãs de cada tribo como sendo suas mais amplas subdivisões. É o fator de parentesco que está por trás dos papéis de assistência e de restauração do clã, tanto no âmbito social como no econômico.

As listas tribais e subtribais de Números 26 revelariam 60 clãs em Israel. Mas parece certo que havia muito mais que isso, já que a quantidade de membros de cada clã seria muito grande para haver somente 60 clãs. Ocorrem alguns nomes nas narrativas que não são citados nas listas de censo (p. ex. Saul cf. I Sm 10,21 e Davi cf. I Sm 17,12).

Parece também que, no processo de povoamento, alguns nomes de lugares foram absorvidos nas estruturas genealógicas dos nomes de clãs, resultando em nomes idênticos para clãs e aldeias.

²²⁴ WRIGHT, C. J. H., verbete *Family*. In: Anchor Bible Dictionary. Vol. II. p. 761.

²²⁵ Como uma subunidade da tribo, as palavras "clã" e "fratria" são usadas ocasionalmente. Cf. ANDERSON, F. I., *Israelite Kinship Terminology and Social Structure*. BTrans, IDBSup, 1969, pp. 519-524.

²²⁶ Discussão apresentada por GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh*. Maryknoll, 1979, pp. 301-305.

²²⁷ Cf. MENDENHALL, G. E., *The Census Lists of Numbers 1 and 26*. JBL 77, 1958, pp. 52-56.

Isso aponta para a segunda principal característica da מִשְׁפָּחָה - sua identidade territorial. As evidências mais claras para isso são encontradas nas antigas listas de fronteiras tribais, pretendendo repartir as terras "de acordo com seus clãs" (por exemplo, Js 13,15; cf. Nm 33,54). Dentro do processo de partilha entre os clãs, cada casa tinha sua partilha patrimonial, como pode-se ver em Jz 21,24; no entanto, o papel da מִשְׁפָּחָה no sistema econômico de Israel mantinha-se muito importante. Assim, quando um israelita dava seu nome completo, incluindo sua casa, clã e tribo, isso não só servia para identificar sua rede de parentesco como praticamente, também, sua localização geográfica.²²⁸

O resultado das pesquisas sobre a comunidade pós-exílica desenvolvido por J. P. Weinberg²²⁹ revela que há duas versões da lista de repatriados do exílio babilônico que auxiliam na compreensão da מִשְׁפָּחָה: Esd 2,1-70 e Ne 7,6-72a. A lista é composta de três partes: a) registro da posição das pessoas; b) relação das doações destinadas ao Templo e c) relatório sobre a região onde moravam os repatriados. A lista divide os repatriados nos seguintes grupos: israelitas, sacerdotes, levitas, cantores, porteiros, escravos do Templo e filhos dos escravos de Salomão. Estes grupos são ainda subdivididos em: os que descendem do mesmo patriarca e os que pertencem a determinada localidade (e também uma distinção entre judeus e benjaminitas).

E. Meyer²³⁰ afirma que a מִשְׁפָּחָה tem importância social e política e que surge pela ligação de numerosas famílias entre si, sob a ficção de terem os mesmos antepassados e o mesmo sangue. A מִשְׁפָּחָה, segundo Meyer, é um grupo de descendência patrilinear que confere direitos corporativos de propriedade da terra; é unidade de convocação do exército e que se caracteriza pela residência comum (mesmo local) de seus membros; é uma instituição onde o direito de posse é transmitido por herança (*nahalâ*); é formada de בֵּית־אֲבוֹת, famílias ampliadas em que seus membros têm responsabilidade mútua (levirato, *ge'ulla*...) e onde há regras específicas de casamento (preferência pelo casamento entre primos

²²⁸ WRIGHT, C. J. H., *op. cit.*, p. 762.

²²⁹ WEINBERG, J. P. *Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit*. In: J. HARMATTA e G. KOMOROSZY (orgs.). *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*. Budapest, 1976, pp. 481ss.

²³⁰ MEYER, E. *Die Entstehung des Judentums*. Halle, 1896, pp. 152-163.

patrilineares, dote...); por fim, é a responsável pelas festas culturais e pela memória coletiva.

R. Patai²³¹ confirma a presença de 6 traços fundamentais da משפחה israelita só encontráveis em sociedades do Oriente Médio. A família bíblica é: 1) endógama: casam-se com parentes; 2) patrilinear: descendência pai-filho; 3) patriarcal: poder do pai; 4) patrilocal: a mulher vai para a casa do marido; 5) ampliada: reúne os parentes próximos todos no grupo; e 6) polígama: tem muitas pessoas.

A característica básica é o casamento patrilinear entre primos primeiros. É o parentesco agnático (= relacionamento dos varões dentro do parentesco consanguíneo), que aparece: na transferência da posse da terra; no levirato; e no resgate da terra.

Em razão dessa estrutura, a venda da terra (terra classificada como herança, posse) é limitada pela prerrogativa dos agnatos. Acima do princípio de troca está o do parentesco. Daí o levirato ser prática importante. A eficácia do resgate e do levirato é fundada na חסד, que significa a solidariedade, a confirmação de uma relação comunitária. Esta solidariedade, na concepção clânica, reduz-se ao grupos de parentes agnáticos.

Através do direito de resgate da terra eram negociadas na Judéia, legitimamente, as terras. A venda da terra ao parente que tinha o direito de compra podia proteger o proprietário empobrecido de pagar tributos e impostos a estrangeiros. Podia protegê-lo de cair na escravidão por dívida e até mesmo de ser vendido como escravo a estrangeiros. Mas o colocava na dependência do parente mais rico dentro do clã.

Por causa dessas prerrogativas, havia dentro das famílias dos משפחות, e também entre os משפחות, diferenças consideráveis.

No pós-exílio parece que a família adquiriu importância em relação ao clã e cuidou de seus interesses independentemente do clã.²³²

²³¹ PATAI, R. *Sitte und Sippe in Bibel und Orient*. Francoforte, 1962, pp.97-104.

²³² H. KIPPENBERG. *Religião e formação de classes na Antiga Judéia*. São Paulo, Paulinas, 1988, pp. 22-39.

Dentro dos clãs e entre eles havia hierarquia. Como afirma Hans Kippenberg: “se antigamente os anciãos tinham autoridade graças à posição que ocupavam nas grandes famílias (clãs) e nas tribos, agora ela se baseia na posição especial que sua família possui no meio do povo”.²³³

Três dados fundamentais são levantados por Kippenberg²³⁴ sobre o sistema judaico de parentesco: a) a estrutura de parentesco determinava a reprodução das famílias e as relações sociais dentro da família; b) a estrutura de parentesco unia as famílias em uma hierarquia baseada nas prerrogativas dos irmãos mais velhos sobre os mais novos, mas criava laços de solidariedade entre eles (como no caso da escravidão e da venda da terra); e c) a terra podia ser negociada entre parentes, mas não com estranhos ao círculo de parentesco. Este princípio levou ao acúmulo de terras pelas famílias mais ricas.

A “casa paterna” (בֵּית־אָב) é o terceiro nível de estrutura de parentesco de Israel, e era nesse nível, segundo Wright²³⁵, que o indivíduo israelita sentia maior senso de inclusão, identidade, proteção e responsabilidade. É o *locus* essencial de segurança pessoal na relação nacional da aliança com YHWH²³⁶.

A “casa paterna” era uma família estendida, compreendendo todos os descendentes de um único ascendente vivo (o chefe) de uma mesma linhagem (além de escravos homens e mulheres e suas famílias, trabalhadores residentes e, algumas vezes, residentes levitas), excluindo apenas as filhas casadas (que entravam na casa do marido junto com suas famílias). Assim, a בֵּית־אָב incluía o chefe da casa e sua esposa (ou esposas), seus filhos e suas esposas, seus netos e suas esposas, mais quaisquer filhas ou filhos solteiros nas gerações posteriores, junto com todos os dependentes não-parentes. Em vista dos casamentos precoces, um chefe de uma casa poderia presidir normalmente três gerações posteriores, havendo em sua casa, portanto, diversas famílias nucleares (de duas gerações) e sendo numericamente ampla.²³⁷

²³³ Idem, p. 37.

²³⁴ Idem, p. 39.

²³⁵ WRIGHT, C. J. H., *op. cit.*, p. 762.

²³⁶ Cf. MENDENHALL, G. E., *Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel*, 1960, pp. 89-108. Cf., também, WRIGHT, C. J. H., *God's People in God's Land*. 1983, pp. 35-45.

²³⁷ É possível que uma בֵּית־אָב pudesse incluir entre 50 e 100 pessoas residindo num aglomerado de unidades de residência. Cf. WRIGHT, C. J. H., *op. cit.*, p. 762.

A **בֵּית־אָב** em Israel era patrilinear e patrilocal. O crescimento se dava por nascimentos, aquisição de esposas para os filhos, adoções, atração de trabalhadores e artesãos residentes e pela compra de escravos. De forma análoga, uma **בֵּית־אָב** também podia diminuir de tamanho até se extinguir, por meio de mortes, infertilidade e falta de filhos, e o caso extremo de vender terras e dependentes para pagar débitos. É provável que, com a morte do chefe da casa, seus filhos imediatos se tornassem chefes de suas próprias casas, ora dividindo o patrimônio ora decidindo depender dele coletivamente (cf. Dt 25,5).

Do ponto de vista econômico, a **בֵּית־אָב** era a unidade básica do sistema de posse de terras de Israel, cada uma com sua própria herança de terra, o que a tornava economicamente auto-suficiente.

A intenção do sistema de posse de terras de Israel, a saber, que a propriedade de terras deveria ser o mais amplamente espalhado em igualdade geral pela rede de unidades de famílias economicamente viáveis, foi incorporada e protegida pelo princípio da inalienabilidade²³⁸. Essa regra garantia a permanência da terra na família para a qual havia sido repartida, e não permitia a venda fora da família.

O Antigo Testamento não nos oferece um único exemplo de um israelita voluntariamente vendendo terras fora de sua família. O único meio legal pelo qual terras eram passadas "de uma mão a outra" era por herança dentro da família. O caso das filhas de Zelophehad, segundo o qual as filhas que sobreviveram poderiam herdar terras na ausência de filhos mas deveriam casar-se dentro do próprio clã, expressa o princípio de inalienabilidade bastante explicitamente (Nm 27,1-11; 36,1-12).

Do ponto de vista jurídico, a **בֵּית־אָב** detinha um papel de suma importância, com duas dimensões distintas porém complementares. A casa era responsável pela jurisdição doméstica (interna) e, externamente, a administração pública da justiça.

Internamente, o chefe de uma casa israelita tinha autoridade para agir judicialmente sem consultar qualquer autoridade civil externa. Esses casos

²³⁸ Cf. WRIGHT, C. J. H., *op. cit.*, p. 764.

incluem casamento e divórcio, disciplina paterna e assuntos relacionados a escravos (exceto assassinato e ferimentos físicos, Ex 21,20f.26f.)²³⁹.

Externamente, os chefes das casas tinham responsabilidade judicial também na assembléia cívica local - "o portão/a porta". Essa era provavelmente sua maior função pública como "anciãos" na vida cotidiana da comunidade. O Antigo Testamento nunca expressa exatamente a identidade dos anciãos nem as qualificações para tal função, mas a opinião mais provável é a de que o 'colégio' de anciãos era composto pelos homens mais velhos de cada casa - isto é, os רֹאשֵׁי-בֵית־אָב, que eram qualificados pela sua substância - junto com suas famílias e suas terras²⁴⁰.

Além das questões jurídicas, a casa é o local de transmissão didática dos ensinamentos. O aspecto mais importante do papel da família em Israel antiga era como veículo de continuidade para a fé, a história, a lei e as tradições da nação. A preservação desses "bens nacionais" estava particularmente nas mãos do pai. Ele devia ensinar a lei de YHWH a seus filhos não só por dever paternal, mas sim como uma condição de seu próprio desfrute prolongado da dádiva da terra (Dt 6,7; 11,19; 32,46f.).

Apesar de parecer exagerado considerar a família como a fonte que originou as tradições legais características de Israel, não há como negar a influência da estrutura tribal e patriarcal do Israel primitiva na forma e no desenvolvimento da lei e o papel da casa paterna na sua preservação.²⁴¹

Acredita-se que esse tipo de constituição familiar seja herança da organização tribal. O início do sedentarismo e o surgimento e aperfeiçoamento da vida urbana afetaram os costumes familiares. Aos poucos, segundo de Vaux, a família deixa de bastar-se a si mesma, pois a necessidade de bem-estar e de bens materiais conduziu a um tipo de especialização das atividades.²⁴²

²³⁹ Cf. PHILLIPS, A., *Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel*. VT 23, 1973, pp. 349-361. Cf., também, PHILLIPS, A., *Another Example of Family Law*. VT 30, 1980, pp. 240-243.

²⁴⁰ Cf. PHILLIPS, A., *Ancient Israel Criminal Law*. Oxford, 1970, p. 17.

²⁴¹ Além de ensinar a própria lei, o pai devia dar explicações ao filho sobre alguns eventos, instituições ou memoriais. Existem cinco textos nesse estilo de pergunta-e-resposta: Ex 12,26f.; 13,14f.; Js 4,6f.21-23; e Dt 6,20-24 são denominados textos *catequéticos*, em virtude da fórmula repetida "Quando seu filho lhe perguntar... você deverá dizer...". Cf. SOGGIN, J. A., *Cultic-Aetiological Legends and the Catechesis in the Hexateuch*. VT 10, 1960, pp. 341-347.

²⁴² DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 44.

De Vaux defende a tese de que com o processo lento porém contínuo de sedentarização, são poucas (se é que existiram) as grandes famílias patriarcais concentradoras de várias gerações. Escavações mostram, segundo o autor, que as casas eram pequenas e que, ao redor do pai, só ficavam os filhos não casados. Assim, Amnom e Absalão têm cada um a sua casa, diferentemente do palácio em que viviam seu pai Davi e sua irmã Tamar, não casada (2 Sm 13,7.8.20).²⁴³

Além disso, já é bem reduzido o número de escravos; surgem, diferentemente, os mercenários assalariados e já há, em absoluta diferença com a organização tribal, um rei e seus súditos, patrões e trabalhadores, pobres e ricos. No século VIII a.C. vê-se que ocorreu uma transformação profunda nos costumes familiares tanto em Israel quanto em Judá.²⁴⁴

Um pai já não pode matar seu filho porque o julgamento passa a ser atribuição dos anciãos da cidade, cf. Dt 21,18-21. Podia-se apelar para o rei, nos tempos de Davi, no caso de condenação pronunciada pelo clã contra um de seus indivíduos (2 Sm 14,4-11).

Decresce, por assim dizer, o sentimento de solidariedade. Em Dt 24,16, o sentimento de responsabilidade pessoal é estabelecido, aplicado em 2 Rs 14,6, afirmado em Jr 31,29.30 e desenvolvido em Ez 14,12-20; 18,10-20. Já não há mais ajuda entre parentes e é aos profetas que se deve a obrigação de defender a viúva e o órfão (Is 1,17; Jr 7,6; 22,3). A negação do levirato não traz mais constrangimento; a lei de Dt 25,5-10, por exemplo, faculta a pessoa a assumi-lo.

3.2.1.1.1. Poligamia e Monogamia

Nas origens, o primeiro casal humano (Gn 2,21-24) é apresentado como monogâmico. Os patriarcas da linhagem de Sete, como Noé (Gn 7,7), são monógamos, ao passo que, na linhagem reprovada de Caim, Lameque toma duas mulheres para si (Gn 4,19).

²⁴³ Ibid., p. 45.

²⁴⁴ Ibid.

No que se refere à poligamia, há os trechos de Gn 25,6 que, no plural, comenta a respeito das concubinas de Abraão; e o trecho de Nar, que teve filhos de Milca e que vivia também com uma concubina, Reumá, em Gn 22,20-24. Da mesma maneira, há o relato de Elifaz, filho de Esaú (Gn 36,11-12).

De fato, o AT está repleto de ilustrações de casamentos polígamos. Mais precisamente, ela conta casos de poliginia (um marido e várias esposas), mas não de poliandria (uma esposa e vários maridos). Há uma lei no Código Deuterônomico (Dt 21,15-17) que realmente permite que um homem esteja casado com duas esposas simultaneamente. E o único indivíduo aconselhado no mesmo código a não ter várias esposas é o rei (Dt 17,17). Não há qualquer proibição semelhante que se aplique aos súditos do rei.²⁴⁵

Em geral, entretanto, nunca há mais de uma esposa titular, apesar de não ser o caso de Jacó, que tomara como esposas as duas irmãs Lia e Raquel, nem o caso de Esaú, que tinha três mulheres. Logo, os costumes patriarcais se mostram menos severos do que os da Mesopotâmia da mesma época.²⁴⁶

Em Israel, juízes e monarcas tinham “muitas mulheres” e, no mínimo, uma concubina (Jz 8,30-31); a bigamia foi reconhecida como ato legal em Dt 21,15-17.

Mais tarde, no Talmude, o número de esposas passa a ser fixado em quatro para um homem comum e em dezoito para um rei – em teoria. Na maioria das vezes, o interesse em obter uma criada, o desejo de se ter numerosos filhos e o de ter uma mulher mais vigorosa é o que levava um homem a procurar uma segunda mulher.²⁴⁷

Contudo, o grande número de esposas não preservava a paz no lar. Há os exemplos de 1 Sm 1,6, Gn 16,4.5, Gn 30,1Gn 29,30-31 e 1 Sm 1,5. Assim sendo, a lei de Dt 21,15-17 teve de agir em favor dos filhos da mulher menos amada. O reflexo disso apareceu na língua, que denominava “rivais” as esposas de um só homem (1 Sm 1,6; cf. Eclo 37,11).

²⁴⁵ Cf. HAMILTON, V. P. verbete ‘*marriage*’. In: Anchor Bible Dictionary. Vol. IV. pp. 559-569.

²⁴⁶ Segundo o ‘Código’ de Hammurabi, o marido não pode ter uma segunda esposa a não ser no caso de esterilidade da primeira. Mesmo assim, parece que esta mulher estéril era obrigada a procurar uma concubina para seu marido. Cf. CH 129.

²⁴⁷ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 47.

Porém, seguindo a opinião de R. de Vaux, a monogamia era o mais freqüente em Israel. Os livros sapienciais não falam em poligamia, salvo o texto de Eclo 37,11. O livro de Tobias, que trata de uma história familiar, só apresenta cenas monogâmicas. E é com a imagem de um casamento monógamo que Israel é visto pelos profetas – a esposa única escolhida pelo Deus único.²⁴⁸

3.2.1.1.2. Endogamia e Exogamia

Endogamia é o costume de casar somente dentro do próprio grupo, como um clã, tribo etc. *Exogamia* é o costume de casar fora desses grupos. O AT demonstra ambos os sistemas em operação. Às vezes os dois tipos coexistem, mas na maioria dos casos a existência de um exclui a do outro.

O casamento endógamo parece ser a norma entre os Patriarcas. Por isso, Abraão casou com sua meia-irmã (Gn 12). Nahor casou com seu sobrinho Milcah (Gn 11,29). Isaac casou com sua prima Rebeca (Gn 24,15). Esaú casou com sua prima Malhalath (Gn 28,9). Jacó também casou com suas primas Raquel e Lia (Gn 29,12). Este último caso ilustra o fenômeno comum de casamento entre primos.

É uma relação marital que evita os extremos de muita endogamia, por um lado, e muita exogamia, por outro.²⁴⁹

Amram, pai de Moisés, casou com sua tia (Nm 26,59). As filhas solteiras do Zelophehad, que não tinha filhos, levantaram a questão sobre o que aconteceria com a herança no caso do casamento das herdeiras (Nm 27,1-11; 36,1-13). Seria possível a herança familiar se mover para fora da tribo em tal situação? Para prevenir isso, Moisés informou às partes interessadas que eles podiam casar com quem quisessem, mas eles poderiam somente se casar dentro da família da tribo de seu pai (Nm 36,6).

As justificativas para endogamia são bastante claras. Poderia ser baseada em algo como as relações inamistosas com a tribo vizinha. Ou poderia sinalizar uma necessidade de separação de um grupo majoritário

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ ODEN, R., *Jacob as Father, Husband and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives*. JBL 102, 1983, p.199.

enquanto vivendo em meio de ou adjacente a estrangeiros.²⁵⁰

Mas as mesmas tradições bíblicas também demonstram que a endogamia não era inviolável. Esaú casou com duas hititas (Gn 26,34) e uma canaanita (Gn 28,6-9). José casou com uma egípcia (Gn 41,45), entre outros. Há também alguns exemplos de uma mulher israelita se casando com um estrangeiro; por exemplo, Bethsheba se casou com Uriah o Hitita (2 Sam 11,3).

Para Hamilton,

casamentos exógamos se deram (1) por despeito, ou (2) quando alguém estava vivendo no exterior por um longo período de tempo, ou (3) com aprovação divina (mas desaprovação dos pais) como meio de avançar contra um inimigo, ou (4) para consolidação do poder político ou (5) pela ostensiva desconsideração das normas religiosas.²⁵¹

Não é regra no AT a proibição de casamento com gentios. Esdras e Neemias, no entanto, o proíbem (Esd 9-10; Ne 13,23-27) e provavelmente não foram os primeiros a censurar a exogamia. Jz 3,5-6 argumenta em conexão ao comentário sobre a apostasia de Israel, que parte dessa decadência era devido ao casamento com as nações entre as quais Israel vivia. Js 23,12, 1 Rs 11,4, e Ex 34,16 [P] (no contexto de uma aliança renovada) enfatizam o mesmo.

Deve-se notar que uma das passagens mais importantes sobre esse assunto na literatura deuteronômica, Dt 7,3, proíbe o casamento interétnico com os sete povos que serão despojados da terra, mas não nomeia outros estrangeiros.

Se todo casamento interétnico fosse proibido, a lei de Dt 21,10-14 seria estranha, porque permite que ao guerreiro hebreu a escolha de uma esposa dentre os prisioneiros de guerra. Além disso, Dt 23,7-8 parece permitir o casamento com um edomita ou egípcio após três gerações.

Se os casamentos exógamos dos reis como Davi, Salomão e Acab são típicos, então é possível que desde o começo da monarquia, o número de casamentos interétnicos tenha aumentado e a exogamia tenha tornado-se socialmente tolerada a ponto de inspirar indiferença em vez de inquietação.²⁵²

²⁵⁰ HAMILTON, V. P. *op. cit.*, p. 562.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² BRENNER, A., *The Israelite Woman*. Sheffield, 1985, pp. 116-117.

Assim sendo, afirma A. Brenner:

talvez as proibições legais contra o casamento interétnico fossem uma resposta deuteronômica ao desvio intencional da norma, um desvio que se tornou ainda mais possível pela desmoralização religiosa e política trazida pela decadência do Norte em 722 a.C.²⁵³

O que foi uma premissa secundária na plataforma deuteronômica se tornou um dos principais componentes nas reformas de Esdras e Neemias. Dois capítulos inteiros em Esdras (9 e 10) são dedicados a esse assunto²⁵⁴. Os grupos culpados incluíam membros dos sacerdotes (Esd 10,18-22), os levitas (Esd 10,23-24), e a laicidade (Esd 10,25-43). O profeta pós-exílico Malaquias – provavelmente um contemporâneo de Esdras e Neemias – repreendeu seu povo por casar com "a filha de um deus estrangeiro" (Ml 2,11). O fato de Malaquias usar a frase "filha de um deus estrangeiro" em vez de "mulher estrangeira" sugere não só o mal do casamento interétnico por si só, mas o sincretismo religioso inevitável que acompanhava tais casamentos exógamos. Sobre isso, A. Gunneweg avança:

O que estava sendo preparado no deuteronomismo como concepção teológica passa a ter força legal: o pertencimento a Israel se decide no cumprimento da lei, no fato de a lei ser legalmente compromissiva para alguém ou não. Com certeza está relacionada com isso também a legislação contra matrimônios mistos. Nesse caso, não está em jogo a pureza racial, mas o estabelecimento de condições claras: dentro da nova comunidade jurídica a lei deve vigorar para todos. Precisam sair aqueles para os quais ela não vale. O fenômeno étnico-religioso Israel passa agora a ser uma comunidade religiosa com base na origem étnica, mas de fato ela é constituída pelo compromisso com a lei que representa, em termos jurídicos e de conteúdo religioso, o centro da religiosidade.²⁵⁵

Na opinião de Glazier-McDonald, não é difícil ver por que tais casamentos poderiam prosperar na era pós-exílica.

Um dos motivos é que exílios empobrecidos, desprovidos de lares e posses, optariam por casar com mulheres de famílias ricas (isto é, estrangeiras) para subir de *status* econômico. E novamente a abertura da administração persa encorajava um intercâmbio mais íntimo entre seu próprio povo e várias pessoas espalhadas vivendo dentro de suas fronteiras²⁵⁶.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Cf. também Ne 9,2; 10,30; 13,3.23-27.28).

²⁵⁵ GUNNEWEG, A. H. J., *Teologia Bíblica do Antigo Testamento. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo, Teológica/Loyola, 2005, p. 309.

²⁵⁶ GLAZIER-McDONALD, B., *Intermarriage, Divorce, and The bat-'el nêkâr*. JBL 99, 1987, p. 605.

Dada a situação, a reforma de Esdras tinha como objetivo a separação de Israel de tudo o que induzia à contaminação. Seu objetivo, como argumenta Bossman²⁵⁷ era a purificação do povo de acordo com o ideal sacerdotal de separação de tudo o que é impuro. Para Esdras era impossível tornar harmoniosa a união da propensão ao casamento interétnico e o chamado de Deus ao seu povo para que fosse piedoso. Qualquer coisa que ameaçasse abortar esse movimento de reforma numa comunidade recentemente restabelecida, ainda incerta de seu futuro e procurando por sua identidade, tinha que ser tratada sem demora, mesmo que as medidas parecessem desagradáveis ou contraproduativas para a maioria.

Parece que o judaísmo pós-bíblico está mais perto de Esdras do que de Moisés na questão de endogamia/exogamia. Por exemplo, o Livro dos Jubileus [cap. 30] (século II a.C.) afirma (incorretamente) que Moisés declarou ilegal o casamento interétnico com gentios. No entanto, Jubileus 30 (especialmente vv. 7-11) se baseia não no *locus classicus* Dt 7,3-4, mas em Lv 18,21.

3.2.1.1.3.

O casamento Israelita

Como regra básica, a filha não casada está sob a autoridade e dependência do pai. E, da mesma forma, a mulher casada está na dependência do marido.

Nessa linha de raciocínio, a Torah inclui a mulher como uma das posses do homem, juntamente com o escravo, a escrava, o boi e o asno. Como “dono”, בַּעַל, o marido tem na sua esposa um patrimônio, por assim dizer (Gn 20,3; Dt 22,22).

O homem (como cabeça da família) era o responsável nos tribunais com relação a todos os assuntos familiares.²⁵⁸ Sobre a questão dessa responsabilidade sobre e pelas mulheres há o caso de Ex 21,22, por exemplo, passagem que estabelece que se um homem provocar aborto numa mulher, ele deverá indenizar o marido²⁵⁹.

²⁵⁷ BOSSMAN, D., *Ezra's Marriage Reform: Israel Defined*. BTB 9, 1979, p. 36.

²⁵⁸ Cf. EMMERSON, G. I., *Mulheres no Israel Antigo*. p. 362. In: CLEMENTS, R. E. (org.), *O Mundo do Antigo Israel. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. SP, Paulus, 1995, pp. 353-375.

²⁵⁹ Ibid., p. 362.

Viúvas e órfãos eram protegidos por YHWH (Dt 10,18). Caso a comunidade fosse correta, ela zelaria pelo bem-estar dessas pessoas (Ex 22,22; Dt 24,17ss). Os direitos das prostitutas também podiam ser solicitados aos reis (2 Sm 14,1ss; 2 Rs 8,3-6)²⁶⁰.

As leis sobre herança, a título de exemplificação, colocavam as mulheres em desvantagem. Elas não herdavam a propriedade do marido, nem as filhas a do pai, a menos que não houvesse herdeiros do sexo masculino.²⁶¹

A questão cabida a essa altura da reflexão é, porém, se esses usos lingüísticos de בַּעַל, como em Gn 20,3; Dt 22,22, indicam que a mulher era uma compra. Para R. de Vaux, a etnografia diz que sim, em alguns povos (em Israel, inclusive)²⁶². Raquel e Lia diziam que seu pai lhes havia “vendido” (Gn 31,15) – daí, a palavra מִדָּוָר.

Em outras palavras, seria apropriado dizer que a esposa do Israel antigo era posse do marido? Emmerson define a esposa

como ‘extensão’ do marido (Gn 2,24) diferente da filha. Filhos podiam ser vendidos (Ne 5,5), mas não a esposa, sequer esposa escrava (Ex 21,8-11) ou capturada na batalha (Dt 21,14). As instruções da literatura sapiencial referentes à obediência são dirigidas a filhos, e não a esposas²⁶³.

Talvez por isso a mãe, da mesma forma que o pai, podia levar seu filho desobediente ao tribunal (Dt 21,18-21).

מִדָּוָר era uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da mulher. Na Bíblia, o vocábulo aparece somente três vezes: Gn 34,12; Ex 22,16; 1 Sm 18,25. A quantia variava conforme os costumes da época.²⁶⁴

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid., pp. 363-364. Sobre esse tópico, R. de Vaux afirma que a posição social e jurídica da esposa israelita era desfavorável se comparada a das mulheres do Egito e da Babilônia. No Egito, era comum que uma mulher fosse o cabeça da família, ao passo que, na Babilônia, “ela podia adquirir propriedade, fazer ação legal, ser parte em contratos, tendo até certa participação na herança do marido”. Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 47.

²⁶² DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 48.

²⁶³ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 365. A autora sugere a comparação do último dito de Eclo 25,26. É tentador notar que num caso Abraão recebe ordens de “obedecer” a Sara (Gn 21,12)!

²⁶⁴ Cf. Gn 34,12; 1 Sm 18,23; Dt 22,29; Lv 27,4-5.

O pagamento do מִהָר (mihar) poderia ser substituído por um favor ou serviço prestado à família da noiva. Foram os casos do casamento de Jacó (Gn 29,15-30) e de Davi com Mical (1 Sm 18,25-27).

Apesar de a entrega do מִהָר dar um ar de compra ao casamento israelita, o costume em tela representava uma compensação dada à família: o marido adquire, sim, direitos sobre sua mulher, mas isso não faz dela uma mercadoria, segundo a opinião de R. de Vaux²⁶⁵.

Diferentes do מִהָר, presentes eram oferecidos pelo pretendente aos familiares da noiva como uma recompensa por terem aceitado a petição de mão. Isso pode ser visto, por exemplo, no Antigo Testamento, no casamento de Rebeca, em Gn 24,53.²⁶⁶

A tradução “presente de casamento” em lugar de “preço de noiva” para מִהָר parece ser a mais correta, segundo Emmerson.²⁶⁷ O único caso diferente, isto é, em que houve “compra”, foi o de Os 3,2, abordando-se a mulher que fora comprada da prostituição ou da escravidão. Mesmo aqui, ela não é categorizada como um bem, mas como um ser que deve ser amado “como YHWH ama”.

Emmerson acredita que o presente de casamento era dado ao pai da moça como uma forma de compensar o trabalho que a filha continuaria a lhe prestar se ficasse na casa dos pais.²⁶⁸ R. de Vaux entende que, embora o presente fosse dado ao pai da moça, a quantia pertencia a ela de fato; daí a qualificação de “nosso dinheiro” feita por Lia e Raquel em Gn 31,15.

Outro questionamento cabido é se a moça também dava algo em troca, ou seja, se havia o dote²⁶⁹. Em Israel, a opinião de R. de Vaux é de que não²⁷⁰. Os

²⁶⁵ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 48. “Observa-se um hábito semelhante entre os árabes da Palestina moderna, inclusive no nome (*mahr*): o noivo entrega uma quantia, que também varia segundo a localidade e a riqueza da família, aos pais da mulher. E o costume não é visto como uma compra, pois uma parte da quantia é utilizada na compra do enxoval.”

²⁶⁶ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 50. “De maneira semelhante, acontecia na Mesopotâmia: de acordo com o Código de Hamurabi, o noivo entregava presentes à família da noiva e, caso os pais se opusessem, depois de dados os presentes, ao casamento, eles deviam restituir em dobro o que haviam recebido pelo noivo.”

²⁶⁷ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 365.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 366.

²⁶⁹ De acordo com as leis babilônicas, a mulher recebia alguns bens de seu pai, dos quais seu marido obtinha somente o *usufruto*; caso a mulher ficasse viúva ou se fosse injustamente

pais podiam, no máximo, presentear a moça, por ocasião do casamento, dando-lhe uma escrava (Gn 24,59; 29,24.29) ou mesmo terras (Js 15,18-19). Mas a literatura sapiencial mais tardia, cf. Eclo 25,22, por exemplo, é categórica na repulsa dessa idéia, quando diz: “É motivo de ira, censura e grande vergonha que uma mulher sustente o seu marido”.

Apesar de a mulher ir morar com seu marido após sair da casa de seu pai, quando do matrimônio, algumas passagens bíblicas dispõem situações em contrário: são os casos de Jacó (que segue vivendo com o sogro) e de uma filistéia de Timma (esposa de Sansão – cuja denominação era “esposo visitante”), que continua vivendo com seus pais e é visitada por seu marido (Jz 14,8s; 15,1-2).

a) A escolha da esposa

Não há, segundo a Bíblia, informações a respeito da idade em que as moças se casavam, nem se a prática de casar primeiro a primogênita era universal (cf. Gn 29,26). Segundo o livros dos Reis, calcula-se (sem exatidão, porém) que Joaquim tenha se casado aos 16 anos; Amom e Josias, aos 14.²⁷¹

Dessa forma, R. de Vaux infere que os pais exerciam uma significativa influência na escolha do casamento: os noivos (rapaz e moça) não pareciam ser consultados. Quando da escolha de uma esposa para Isaque, Abraão envia seu criado. Este trata do assunto com o irmão de Rebeca (Gn 24,33-53)²⁷².

repudiada, os bens lhe eram conferidos. As leis assírias eram, nesse aspecto, semelhantes. Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁰ Ibid., p. 50.

²⁷¹ Mais tarde, a tradição rabínica estipulava que as moças casar-se-iam aos 12 e os rapazes aos 13. Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 52. No Egito, as garotas se casavam entre 12 e 14 anos, e os garotos entre 14 e 20 anos. Na Grécia, as garotas geralmente tinham entre 14 e 20 anos e os homens estavam entre 20 e 30 anos quando se casavam. Em Roma, no tempo de Augusto, a idade legal mínima para garotas era 12 anos, e para garotos 14. O Talmud recomenda casamento para garotas na idade da puberdade, o que seria entre 12 e 13 anos (Yebam. 62b). Os homens eram encorajados a casar entre 14 e 18 anos. Uma garota mais jovem do que 12 anos e meio, de acordo com a lei Talmúdica (Qibb. 2d) não poderia recusar um casamento arranjado por seu pai. Depois dessa idade, o consentimento dela era essencial. Cf. YAMAUCHI, E. M., *Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World*. BSac 135, 1978, pp. 241-243.

²⁷² R. de Vaux acredita que a menção de Betuel, pai de Rebeca, no v. 50, é um acréscimo: Betuel já estava morto e Labão era o chefe da família; cf. os vv. 33, 53, 55, 59. Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 52.

Hagar, expulsa por Abraão, decide quem se casará com Ismael (Gn 21,21) e Judá casa seu primogênito conforme uma escolha inteiramente sua (Gn 38,6). Como o pedido era feito com os pais da mulher, a tese de R. de Vaux é de que era comum que com eles fossem discutidas as condições e, mormente, a quantia do **מֶזֶר** (Gn 29,15s; 34,12).²⁷³

O primeiro caso de um casamento arranjado pelos pais no AT é o de Hagar escolhendo uma esposa para seu filho Ismael (Gn 21,21). Se se levar em consideração as idades apresentadas no Gênesis, que afirmam Abraão ter oitenta e seis anos quando teve Ismael (16,16), e cem anos quando nasceu Isaac (21,5), e que dão um ou dois anos para Isaac desleitar (21,8), isso sugeriria que Ismael tivesse quinze ou dezesseis anos quando sua mãe arranjou seu casamento com uma egípcia nativa. Isso talvez reflita uma das justificativas para o casamento arranjado, nomeadamente a idade jovem na qual os garotos e as garotas atingiam a idade de casar. É improvável, no entanto, que a seleção de uma esposa por Hagar possa ter se dado por este motivo. Apesar dos problemas de como o capítulo retrata Ishmael como ainda muito jovem (veja 21,14-19), possivelmente ainda uma criança, Gn 21,20-21 indica que Ismael cresceu, se tornou um especialista em arco-e-flecha, e viveu na selva de Paran. Finalmente Hagar escolheu uma esposa do Egito para ele (Gn 21:21). O intervalo entre 21,14-19 e 21,21 é desconhecido. Mesmo se Ishmael tivesse sido separado de Isaac aos 15 ou 16 anos de idade, ele poderia ter 17, 20 ou 22 anos antes de sua mãe ter escolhido uma esposa para ele. Por outro lado, aqueles que eram mais velhos quando se casaram (Jacó, Esau, Boaz) tiveram um papel bem maior na escolha de suas parceiras. Mas nem a idade avançada por si só garantia a autonomia nos assuntos matrimoniais. Por exemplo, Isaac tem quarenta anos (Gn 25,20) quando Rebeca é escolhida para ele, e o Faraó deu Asenath, filha de Potifar, sacerdote de On, como esposa a José quando ele tinha trinta anos (Gn 37,45-45). A escolha de Rebeca é o caso clássico de casamento arranjado pelos pais (através do fiel empregado de Abraão [Gn 24]). Isaac não teve nenhum outro papel senão o de fazer a escolha que o satisfizesse (24,67).²⁷⁴

²⁷³ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁴ Cf. HAMILTON, V. P. *op. cit.*, pp. 559-569.

Há casos interessantes que revelam exceções de modo que, aparentemente, os jovens podiam se juntar de acordo com seus sentimentos. Inclusive, o rapaz podia manifestar sua vontade (são os casos de Gn 34,4 e de Jz 14,2); podia, até mesmo, ir contra a vontade de seus pais (Gn 26,34-35). Rara, porém, é a atestação da iniciativa da mulher, como no caso de Mical, que se interessou por Davi (1 Sm 18,20).

O surpreendente, constatado pelas observações feitas por R. de Vaux, é o fato de que, realmente, as jovens eram muito livres de acordo com os padrões do mundo antigo.²⁷⁵ Tal liberdade deixava as moças vulneráveis aos ataques masculinos (Gn 34,1-2), que eram obrigados a se casar com a vítima e a pagar um elevado **מִהָר**, sem ter o direito de repudiá-la depois (Ex 22,15; Dt 22,28-29).

Por causa da herança da vida tribal, R. de Vaux acredita que esta é a explicação de determinadas uniões matrimoniais, especialmente as endogâmicas. Foram os casos, exemplificando, da esposa de Isaque (Gn 24,4), Jacó (Gn 28,2) e do filho de Tobit, aconselhado por seu pai a se casar com uma mulher de sua tribo (Tb 4,12).²⁷⁶

Registram-se, ainda, casamentos com mulheres estrangeiras (caso de Esaú, José, Moisés, Noemi, Davi e o harém de Salomão); e, de igual sorte, há exemplos de moças de Israel que se casaram com estrangeiros (p. ex., Bate-Seba e a mãe do bronzista Hirão).

Os casamentos mistos aconselhados aos reis – em função da necessidade de alianças políticas – ganharam frequência entre o povo comum, segundo relatos que narram episódios desde a instalação em Canaã (Jz 3,6). Porém, essas uniões representavam um atentado à pureza de sangue; é como se colocassem em perigo a fé religiosa (1 Rs 11,4); por isso, foram proibidas por lei (Ex 34,15-16; Dt 7,3-4).²⁷⁷ Analisando apenas a linha narrativa dos textos, porque tais proibições não foram respeitadas, Esdras e Neemias precisaram tomar medidas severas, conforme Esd 9,10; Ne 10,31; 13,23-27.

²⁷⁵ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 53. “O relato das jovens confinadas em suas casas e vestidas com véu é de épocas mais tardias. Antigamente, elas apascentavam os rebanhos (Gn 29,6), iam buscar água (Gn 24,13), pegavam as espigas deixadas pelos segadores (Rt 2,2s) e faziam visitas (Gn 34,1). Elas podiam, até, falar com homens (Gn 24,15-21; 29,11-12; 1 Sm 9,11-13).”

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ Ibid., p. 54.

No interior de uma mesma família, por seu turno, estavam proibidas as uniões com parentes imediatos por sangue ou aliança, uma vez que o indivíduo não poderia se unir a “sua própria carne” (Lv 18,6).²⁷⁸

Segundo Lv 21,7, os membros de linhagem sacerdotal tinham restrições específicas e não podiam tomar por esposa uma mulher que tivesse se prostituído ou uma que tivesse sido repudiada pelo marido. Além dessas, Ez 44,22 repudia as viúvas. No caso do sumo sacerdote, as regras eram mais rígidas: ele só podia se casar com uma virgem de Israel.²⁷⁹

b) O divórcio

O divórcio é o assunto que reflete da forma mais clara a desigualdade dos sexos e a liberdade inferior das mulheres. Não havia possibilidade de a esposa poder se divorciar de seu marido, o que era direito absoluto dos homens.²⁸⁰

Segundo a legislação deuteronomica, o marido não podia pedir divórcio sob duas circunstâncias, a saber: como penalidade por falsa acusação sobre a virgindade da moça no tempo do casamento (22,19) ou no casamento compulsório conseqüente ao rapto da mulher não comprometida (22,28).²⁸¹

Com relação ao divórcio, o marido podia tomar a decisão independentemente da comunidade (Os 2,4s). A esposa, após o divórcio, retornava à casa paterna. Assim, precisava-se dar prova do cancelamento do casamento a fim de que a mulher não fosse acusada, ao casar-se novamente, de adultério (Dt 24,1.3; Jr 3,8; Is 50,1).²⁸²

Fato relevante a ser considerado é a razão pela qual o adultério não se encontra nas antigas maldições de Dt 27 nem é mencionado no livro da Aliança.

²⁷⁸ O tema – central na Tese – será tratado mais adiante, quando da exegese dos capítulos 18 e 20 de Levítico.

²⁷⁹ DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 55.

²⁸⁰ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 368.

²⁸¹ Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 369. A autora sugere que o termo בְּחֻלָּה se refere “à idade e às marcas de adolescência e não à virgindade”.

²⁸² Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 369. No caso de divórcio por adultério, o marido injuriado não podia fazer justiça; ela era função do Estado. E nisso Israel se diferenciava dos outros países do Oriente Próximo, em que o marido podia, sim, determinar a punição dos ofensores, ou, então, perdoar-lhes.

McKeating²⁸³ crê que foram os legisladores do Deuteronômio e do Código de Santidade que tentaram, sem sucesso, impor a pena de morte nos casos de adultério; o marido perdia, assim, o poder de decisão.

3.2.1.2 As mulheres em Israel

3.2.1.2.1. Mulheres e a comunidade da aliança

É lugar-comum afirmar que só se exigia a presença masculina às três principais festividades anuais (Ex 23,17; Dt 16,16). Porém, Deuteronômio mostra que as mulheres estavam presentes às festas, na alegria (Dt 12,12) e nos sacrifícios (Dt 12,18)²⁸⁴. Eram as festas das semanas e das tendas (Dt 16,10s. 13s).

Isso pode sugerir, segundo Emmerson²⁸⁵, um avanço da lei rumo à igualdade entre os sexos, uma vez que esse parece ser o tom de Deuteronômio. As mulheres podiam participar da cerimônia da aliança (Dt 29,10-13) e por isso deviam observar, como os homens, a Lei de YHWH (Dt 31,12)²⁸⁶. Assim como os homens, elas também podiam ser punidas com a pena de morte caso fossem culpadas de transgredir a aliança (Dt 13,6-11; 17,2-5). Os documentos sugerem que as mulheres foram, pela primeira vez, explicitamente inseridas na aliança a partir de Deuteronômio. A partir de então, no período pós-exílico (2 Cr 15,12s; Ne 8,2), as mulheres eram consideradas, também, responsáveis diante de YHWH.²⁸⁷

²⁸³ McKEATING. *Sanctions against adultery in ancient israelite society, with some reflections on methodology in the study of Old Testament ethics*. JSOT 11, 1979, p. 25s. *apud* EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 370.

²⁸⁴ A omissão de “esposa” deve-se ao fato de que aí se dirige a homens e mulheres conjuntamente, cf. Ex 20,8; Dt 5,14. Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 360.

²⁸⁵ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 360.

²⁸⁶ A esse respeito nota-se que ao se introduzir, em Gn 17, a circuncisão como sinal de aliança, incorpora-se nela a referência à especial bênção de Sara (vv. 15-19). Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 361.

²⁸⁷ Parece não ter havido discriminação contra as mulheres no seio da comunidade da aliança. Havia, inclusive, a consagração implicada no voto de nazireato (Nm 6,2-21) – única passagem com referência feminina (v. 2). Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 361; BIRD, P. A., *The Place of Women in the Israelite Cultus*. AIR, 1987, pp. 399-419.

A prática do sacerdócio certamente era o único papel do qual as mulheres eram excluídas, assim como a maioria dos homens. As razões são complexas, como observa Emmerson:

uma vez que 'completude física' e pureza ritual eram condições essenciais para o culto divino (Lv 21,1ss; Ez 44,15ss), a impureza periódica da mulher como menstruante e mãe deve ter desempenhado papel não pequeno em sua exclusão do ofício sacerdotal.²⁸⁸

De maneira oficial ou não – já que existe o debate em aberto sobre a real participação de mulheres no culto – é certo que as mulheres, segundo Emmerson, participavam nos cultos, dançando, cantando e tocando instrumentos musicais (Ex 15,20; Jz 21,21; Sl 68,26)²⁸⁹.

O envolvimento das mulheres no culto, entretanto, está indiretamente relacionado à questão da pureza ritual, que regimenta o envolvimento regular de mulheres nos ofícios. Após vir à luz a criança, por exemplo, o período de impureza depois do nascimento da filha era considerado duas vezes maior que o do nascimento do filho. Em função disso argumenta-se que quando da preparação para a teofania do Sinai (Ex 19,15) e para o comer do pão sagrado (1 Sm 21,4), o homem deveria abster-se de mulheres.²⁹⁰

Há ainda – embora se tenha poucos exemplos – casos no Antigo Testamento em que mulheres se encontravam com Deus: o anjo do Senhor vai à Agar (Gn 21,17) e à mulher de Manué (Jz 13,3); após solicitar outra teofania, o anjo reaparece à mulher (13,9)²⁹¹.

3.2.1.2.2. (Des)igualdades entre homens e mulheres

É praticamente lugar-comum, também, a noção existente sobre o caráter opressivo da sociedade israelita antiga com relação às mulheres.

²⁸⁸ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 361.

²⁸⁹ Cf. também Esd 2,65, e especialmente 1 Cr 25,5s que pode indicar que as filhas de Hemã detinham posição oficial como musicistas do templo junto com seus filhos. Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 361.

²⁹⁰ Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 362.

²⁹¹ BIRD, P. A., *The Place of Women in the Israelite Cultus*. AIR, 1987, pp. 399-402.

Há, porém, aspectos relevantes que não podem ser ofuscados por tal generalização.

Em Gn 1,27, por exemplo, parte-se da premissa de que o homem e a mulher são criados, ambos, à imagem de Deus. Os dois recebem a ordem de sujeitar e dominar a terra; não há, para entre os dois, uma referência à dominação. Antes, a mulher, da mesma forma que o homem, e no mesmo instante, é criada por Deus; o que coloca o varão em posição de não-espectador, não-participante da ação divina que cria uma mulher de uma costela, diferente do que narra, por exemplo, Gn 2²⁹².

A idéia que a estrutura de Gn 2 transmite é de inclusão.

A criação do homem primeiro e da mulher por último constitui uma composição em anel pelo que as duas criaturas são paralelas. De nenhum modo a ordem desmerece da mulher. (...) Deus é o ajudante superior ao homem; os animais são ajudantes inferiores ao homem; a mulher é a ajudante igual ao homem.²⁹³

Por outro lado, há, no Antigo Testamento, passagens que inferiorizam a mulher em relação ao homem.

É possível, por exemplo, comparar os trechos de Is 49,15; 66,13 (quando da descrição do amor de Deus para com seu povo) ao uso de metáforas sexuais para desmerecer as mulheres, feito por Ezequiel. É como se a mulher passasse a ser vista, pois, como inferior e impura nos tempos de Esdras (Esd 10,2s.44)²⁹⁴.

Por fim,

todavia, esta visão não substituiu inteiramente o impulso dinâmico da fé do Antigo Testamento... este impulso desafiou, corrigiu e transcendeu a cultura. Em consequência, a fé do Antigo Testamento corta pelas raízes as estruturas e idéias de feitura humana para colocar homem e mulher *sub specie aeternitatis*.²⁹⁵

²⁹² Cf. EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 373.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ BIRD, P. A., *op. cit.*, pp. 408-410.

²⁹⁵ EMMERSON, G. I., *op. cit.*, p. 374.

3.2.1.3. Medidas quanto aos casamentos mistos²⁹⁶

Neemias considerava o casamento com mulheres estrangeiras um problema²⁹⁷, pois uma das conseqüências referenciadas em Ne 13,23-31 é que os filhos desaprendiam a língua hebraica e passavam a dominar cada vez mais a língua do povo de sua mãe. Já que eram as mães que cuidavam dos filhos em seus primeiros anos de vida, tornava-se justificável a dificuldade da prole. Implicitamente, no v. 26b com relação a Salomão, vem a inferência de que as mulheres estrangeiras suscitavam o pecado: elas distanciavam, pois, a família (aqui compreendidos os filhos e o marido) da fé em YHWH.

Embora somente Asdode²⁹⁸ tenha sido mencionada, a Judá daquela época (como sub-província de Samaria até a chegada de Neemias) faz enxergar que não se tratava de uma questão localizada. A maioria dos pesquisadores, conforme Tünnermann, concorda que Esdras não conseguira sucesso na sua abordagem desse impasse quando demandou a separação dos estrangeiros.²⁹⁹ Por isso, a imposição de Neemias quanto aos filhos daqueles que não sabiam mais “falar hebraico” (v. 24) deve representar mais uma tentativa de solucionar um impasse ainda não resolvido.

Logo, o que mais incomodava Neemias não era o casamento misto em si, mas o fato de que os filhos dessas uniões não estavam mais sabendo falar apropriadamente o hebraico.

Se se parte do princípio que na Judá do Antigo Testamento religião e cultura estão intimamente relacionadas, conhecer a língua nacional é condição *sine qua non* para a vida de fé pois, uma vez desintegrada a linguagem, desintegrados também ficam a fé e o povo enquanto nação.³⁰⁰

De acordo com Tünnermann, Neemias percebeu esse perigo e parecia pensar que uma língua própria era sinônimo de autonomia. Judá estava

²⁹⁶ Cf. nessa Tese, Item 3.2.1.1.2 [Endogamia e Exogamia].

²⁹⁷ Cf. TÜNNERMANN, R., *As reformas de Neemias*. Sinodal/Paulus, 2004, p.182. O autor afirma que, nesse período, o dote das virgens israelitas era bem mais caro do que o das estrangeiras, de modo que muitos judeus casavam mais barato com mulheres estrangeiras.

²⁹⁸ Asdode era a principal cidade filistéia da província de Asdode, a noroeste da província de Judá.

²⁹⁹ TÜNNERMANN, R., *op. cit.*, p. 182.

³⁰⁰ Ibid., p. 183.

subordinada há muito tempo a Samaria, o que representava uma invasão dos elementos estrangeiros na recém-criada província e, por conseguinte, na própria religião. E isso também representava uma ameaça de miscigenação.³⁰¹

Como não era possível determinar o divórcio das uniões não desejadas nem desfazer as já realizadas, Neemias exigiu um juramento de que tais casamentos não mais continuassem a ser realizados.

O objetivo da referência quase literal a Dt 7,3 era tornar mais claro e compreensível o que estava sendo determinado. Precisava-se ratificar a separação dos estrangeiros e o perigo que tais uniões representavam. Por isso, fez-se menção a Salomão como homem amado por Deus, mas que caíra em tentação devido às mulheres estrangeiras. Para Tünnermann, Neemias se baseava num contexto teológico deuteronomístico, o que está indicado pela linguagem usada para fazer o povo jurar (v. 25) e pela alusão à idolatria de Salomão (1 Rs 1,1-8) ainda que não relatada pelo autor da crônica. Assim, as quatro primeiras nações (a saber: Egito, Edom, Moabe e Amom, segundo 1 Rs 11,1, de onde procederam as esposas de Salomão) ficam excluídas da assembléia de YHWH.

Não se trata de uma ilustração homilética casual, e sim de uma aplicação consciente a uma situação específica cujo objetivo era o de evocar a lei de Dt 23.³⁰²

Em Ne 13,28-29, por exemplo, quando se aborda o casamento misto do alto sacerdócio percebe-se semelhante objetivo. Havia um sacerdote cujo neto se casara com uma filha de Sambalá - caso duplamente grave. Em primeiro lugar porque, como integrante do alto sacerdócio, ele devia ter sido um dos primeiros a observar a lei de Lv 21,14 e ter se casado com uma judia. Em segundo lugar porque ele “contaminou o sacerdócio”.³⁰³

Na visão de Neemias, a ação de Joiada foi tão grave a ponto de tê-lo expulso de Jerusalém³⁰⁴. Esse casamento indica, todavia, que mesmo depois de

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid., p.184.

³⁰³ Ibid., p.185.

³⁰⁴ “O incidente com Joiada foi muitas vezes vinculado com um relato similar de Josefo (*História dos Hebreus*, 11, §306-312). Segundo essa versão, Manasses, irmão do sumo sacerdote Jadua, havia se casado com uma filha de Sambalá, sendo por isso expulso de Jerusalém pelos anciãos, mas encontrado consolo por Sambalá ter-lhe construído um templo no Monte Garizim. Contudo, com base na arqueologia, não é possível confirmar a construção do templo da Samaria antes do

mais de 12 anos no poder, Sambalá ainda mantinha vínculos com lideranças da Província de Judá. Logo, afirma Tünnermann, é possível inferir que esse “costume” também tenha existido no âmbito dos nobres quando da chegada de Neemias a Jerusalém em 445 a.C. (Ne 6,17-19).³⁰⁵

No que tange à expulsão de Joiada, três observações podem ser feitas, seguindo a linha de raciocínio de Tünnermann:

1) que o objetivo da política de Neemias era separar cada vez mais Judá de Samaria, fortalecendo a primeira como comunidade autônoma;

2) que Neemias deve ter tido tensos conflitos com o alto sacerdócio;

3) e que a teologia de Neemias parece colidir frontalmente com os interesses dos sacerdotes. O incidente com Joiada está intimamente relacionado com a expulsão de Tobias do templo (Ne 13,4-9); a menção da contaminação do sacerdócio seja uma alusão implícita à quebra da “aliança sacerdotal” mencionada em Ml 2,4-8.

Sem especificar pormenores sobre o tema das reformas empreendidas no pós-exílio, parece estar claro que o que está em questão é a (re)construção da nação. A temática dos casamentos mistos insere-se nesse horizonte. Matrimônios com mulheres estrangeiras comprometem consideravelmente a construção de uma identidade nacional. Além disso, a relação entre as reformas empreendidas por Neemias e os interesses dos sacerdotes ligados ao Templo parecem colidir.³⁰⁶

Era necessário reconstruir o muro de Jerusalém a fim de solidificar Judá como província. Assim, criar-se-iam a infra-estrutura e as condições básicas para o desenvolvimento de Judá. Todavia, algumas dificuldades colocaram-se perante os planos de Neemias, tais como a não-aceitação por parte das províncias circunvizinhas e a grande agitação social que já perdurava havia algum tempo.³⁰⁷

período helenístico, de modo que o relato não deve ser paralelo ao de Neemias.” (Cf. KIPPENBERG, Klaus G., *Garizim und Synagoge*, p. 50-7; BULL, R. J., *The Excavation of Tell er-ras on Mont Garizim*, p. 58-72). Em um dos anexos à sua obra, Mowinckel apresenta um estudo sobre o estabelecimento do Templo de Garizim. Ele defende o texto de Josefo como autêntico e o cisma judaico-samaritano para a época de Esdras-Neemias. Cf. MOWINCKEL, Sigmund, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, v. 2, p. 104-118 (116-118). Cf. TÜNNERMANN, R., *op. cit.*, p. 185.

³⁰⁵ TÜNNERMANN, R., *op. cit.*, p. 185.

³⁰⁶ Como será abordado no Capítulo III, a ausência de uma proibição explícita da relação sexual entre pai e filha pode estar relacionada, direta ou indiretamente, a essa questão.

³⁰⁷ TÜNNERMANN, R., *op. cit.*, p. 186.

Para Tünnermann,

Neemias procurou fazer, com inteligência, o que era possível: não exigiu mais do que o povo podia contribuir em forma de tributos e procurou fazer as reformas sociais possíveis. Neemias, pois, jamais mencionou a lei – ela estava presente, de fato. Porém, subentendida.³⁰⁸

No que tange ao aspecto sócio-econômico propriamente dito, Tünnermann acredita que

Neemias apoiou a camada popular contra os grandes proprietários de terra, apoiou os funcionários do templo contra o alto sacerdócio. (...) Neemias desprivilegiava a aristocracia em favor da hierocracia, e privilegiava os pobres em detrimento da hierocracia. Assim sendo, acredita-se que Neemias tinha o seu apoio nas camadas populares, nos funcionários do templo, na sua guarda pessoal e, talvez, numa guarnição persa localizada em Jerusalém.³⁰⁹

Parece, pois, que Neemias atuara com base em quatro pontos, a saber: a importância do templo (Ne 13,4-14), da lei (Ne 13,17-19), da ética (Ne 5,1-13) e da identidade (Ne 13,23-27).

³⁰⁸ Ibid., p. 187.

³⁰⁹ Ibid.

3.2.2. Exegese de Lv 18 e Lv 20

3.2.2.1. Levítico 18

3.2.2.1.1. Tradução

1 וַיִּדְבֹּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

1 E falou YHWH a Moisés, dizendo:

2 דִּבֶּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

2 Fala aos filhos de Israel e dize-lhes:
Eu sou YHWH, vosso Deus.

3 כַּמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם אֲשֶׁר יֹשְׁבֹתֶם-בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ
וְכַמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ-כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֲתֶכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ
וּבְחַקְתִּיהֶם לֹא תֵלְכוּ:

3 Segundo as obras da terra do Egito, em que habitastes, não fareis;
segundo as obras da terra de Canaã, para a qual eu vos levo, não fareis;
em seus estatutos, não andareis.

4 אֶת-מִשְׁפָּטֵי תַעֲשׂוּ
וְאֶת-חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לִלְכֹּת בָּהֶם
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

4 [segundo] os meus juízos, fareis;
e os meus estatutos guardareis, para andardes neles.
Eu sou YHWH, vosso Deus.

5 וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-חֻקֹּתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתָּם הָאָדָם וְחֵי בָהֶם
אֲנִי יְהוָה: ס

5 E guardareis os meus estatutos e os meus juízos;

[por]que cumprindo-os o ser humano, viverá por eles.
Eu sou YHWH.

6 אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שָׂאֵר בָּשָׂרוֹ
לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עֶרְוָה
אֲנִי יְהוָה: ס

6 Nenhum homem, a qualquer parente de sua carne,
não se aproximará para descobrir a nudez.
Eu sou YHWH.

7 עֲרֹת אָבִיךָ וְעֲרֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה
אִמְךָ הִוא לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָהּ: ס

7 a nudez de teu pai e a nudez de tua mãe, não descobrirás;
tua mãe é ela; não descobrirás a sua nudez.

8 עֲרֹת אִשְׁת־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה
עֲרֹת אָבִיךָ הִוא: ס

8 a nudez da mulher de teu pai, não descobrirás;
nudez de teu pai é ela.

9 עֲרֹת אֲחוֹתְךָ
בֵּת-אָבִיךָ אוֹ בֵּת-אִמְךָ
מוֹלְדֶת בֵּית אוֹ מוֹלְדֶת חוּץ
לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָן³¹⁰: ס

9 A nudez de tua irmã,
filha de teu pai ou filha de tua mãe,
nascida em casa ou fora [de casa],
não descobrirás a sua nudez.

10 עֲרֹת בֵּת-בְּנֶךָ אוֹ בֵּת-בָּתְּךָ
לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָן
כִּי עֲרֹתָךְ הִנֵּה: ס

10 A nudez da filha do teu filho ou da filha de tua filha,
não descobrirás a sua nudez,
porque tua nudez é ela.

³¹⁰ A LXX e a Peshita leram עֲרֹתָהּ em lugar de עֲרֹתָן. Além de não haver qualquer dificuldade com a tradução, o TM (no plural) refere-se às irmãs (por parte do pai ou da mãe), como na primeira parte do versículo é aduzido.

11 עֲרוֹת בִּתְאִשֶּׁת אָבִיךָ³¹¹
 מוֹלֶדֶת אָבִיךָ
 אַחֲוֶתְךָ הוּא
 לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ: ס

11 a nudez da filha da mulher de teu pai,
 gerada de teu pai,
 ela é tua irmã,
 não descobrirás a sua nudez

12 עֲרוֹת אַחֲוֶת־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה
 שֶׁאֵר אָבִיךָ הוּא: ס³¹²

12 A nudez da irmã do teu pai, não descobrirás;
 parenta de teu pai é ela.

13 עֲרוֹת אַחֲוֶת־אִמְךָ לֹא תִגְלֶה
 כִּי־שֶׁאֵר אִמְךָ הוּא: ס

13 A nudez da irmã de tua mãe, não descobrirás;
 pois parenta de tua mãe é ela.

14 עֲרוֹת אַחִי־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה³¹³
 אֶל־אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב³¹⁴
 דִּרְתָּךְ הוּא: ס

14 A nudez do irmão de teu pai, não descobrirás;
 à sua mulher, não te chegarás;
 tua tia é ela.

15 עֲרוֹת כֻּלְּךָ לֹא תִגְלֶה
 אִשֶּׁת בִּנְךָ הוּא

³¹¹ A LXX acrescenta nesse ponto οὐκ ἀποκαλύψεις (לֹא תִגְלֶה). Além de não haver necessidade de um tal complemento para a compreensão do texto, o mais provável é que o tradutor grego tenha sido influenciado pela ocorrência da expressão na parte final do versículo e tenha sido induzido a estabelecer uma simetria.

³¹² Alguns manuscritos hebraicos, a LXX, a Peshita e a Vulgata – talvez por influência do v. 13 – introduziram nesse ponto a partícula כִּי. Sua presença, entretanto, é dispensável à tradução compreensível do texto.

³¹³ A exemplo do v. 12, alguns manuscritos hebraicos, a LXX, a Peshita e a Vulgata introduziram nesse ponto a partícula כִּי. Sua presença, porém, dificulta a compreensão.

³¹⁴ Vários manuscritos, bem como a LXX, o Targum e a Vulgata acrescentam um ך nesse ponto. Sua presença é dispensável.

לא תגלה ערוֹתָהּ: ס

15 A nudez de tua nora não descobrirás;
mulher de teu filho é ela;
não descobrirás a sua nudez.

16 עֲרוֹת אִשְׁתְּ־אָחִיךָ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹת אָחִיךָ הוּא: ס

16 A nudez da mulher de teu irmão, não descobrirás;
nudez de teu irmão ela é.

17 עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּה לֹא תִגְלֶה אֶת־בִּתְּבָנָהּ וְאֶת־בִּתְּבָתָּהּ לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ³¹⁵ שְׂאֲרָהּ³¹⁶ הִנָּה זְמָה הוּא:

17 A nudez de uma mulher e de sua filha, não descobrirás;
a filha do filho dela,
a filha da filha dela,
não tomarás para lhe descobrir a sua nudez;
parentes são;
maldade (incesto) é.

18 וְאִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ לֹא תִקַּח לְצֶרֶר לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ עָלֶיהָ בַּחַיָּיהָ:

18 E uma mulher e sua irmã,
não tomarás, para rivalizar,
descobrimdo a sua nudez com ela durante sua vida.

³¹⁵ A LXX e a Peshita usam o sufixo da 3ª pessoa feminina plural. Ou seja, עֲרוֹתָן em lugar de עֲרוֹתָהּ. Embora no v.9 tenha ocorrido exatamente o contrário, a tradução do texto não está comprometida. Há que se optar pelo TM. Mas parece estar evidente que o texto foi trabalhado redacionalmente.

³¹⁶ A LXX traduziu οἰκεῖται γάρ σου. (familiares dele [membros da casa]). Ao que é indicado, leu-se שְׂאֲרָהּ em lugar de שְׂאֲרָהּ. Como não há dificuldades à compreensão sem o sufixo pronominal, mantem-se a tradução conforme o TM. Por outro lado, o sentido na tradução aqui adotada segue a LXX por tratar-se de uso metafórico para o hebraico שֶׁאֵר (carne).

19 וְאֵל־אִשָּׁה בְּנִדָּתָהּ טְמֵאָתָהּ
לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עֲרוּתָהּ:

19 E a mulher, em sua impureza menstrual,
não tomarás para lhe descobrir a nudez

20 וְאֵל־אִשְׁתְּ עִמִּיתְךָ
לֹא־תִתֵּן שְׁכִבְתְּךָ לְזָרַע
לְטִמְאָה־בָּהּ:

20 E à mulher de teu próximo,
não darás teu leito familiar,
para te contaminares com ela.

21 וּמִזִּרְעֶךָ
לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ
וְלֹא תַחֲלֹל אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ
אֲנִי יְהוָה:

21 E da tua família
não darás [nenhum] para dedicar-se a Molek,
e não profanarás o nome de teu Deus.
Eu sou YHWH.

22 וְאֶת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב
מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה
תוֹעֵבָה הוּא:

22 Com homem não te deitarás,
em lugar de mulher;
abominação é.

23 וּבְכָל־בְּהֵמָה לֹא־תִתֵּן שְׁכִבְתְּךָ
לְטִמְאָה־בָּהּ
וְאִשָּׁה לֹא־תַעֲמֹד לִפְנֵי בְּהֵמָה
לְרִבְעָה
תֵּבֵל הוּא:

23 E com todo animal, não darás cópula
para te contaminares com ele,
e a mulher não se porá perante um animal,
para deitar-se com ele;
confusão é.

24 אֶל־טִמְאָוּ בְּכָל־אֵלָה

כִּי בְּכָל־אֱלֹהִי נִטְמָאוּ הַגּוֹיִם
אֲשֶׁר־אֲנִי מִשְׁלַח מִפְּנֵיכֶם:

24 Não vos contamineis com tudo isso,
porque com tudo isso se contaminaram as nações
que eu lanço de diante de vós.

25 וַתִּטְמָא הָאָרֶץ
וְאַפְקַד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ
וַתִּקָּא הָאָרֶץ אֶת־יִשְׁבִּיהָ:

25 E contaminou-se a terra;
e visitei a sua iniquidade nela,
e vomitou a terra os seus assentados.

26 וּשְׁמַרְתֶּם אֹתָם אֶת־חֻקְתִּי וְאֶת־מִשְׁפָּטִי
וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה
הָאֲזִרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם:

26 E guardareis vós os meus estatutos e os meus juízos,
e não fareis de nenhuma destas abominações,
nem o natural, nem o estrangeiro que peregrina entre vós;

27 כִּי אֶת־כָּל־הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל
עָשׂוּ אַנְשֵׁי־הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם
וַתִּטְמָא הָאָרֶץ:

27 porque todas estas abominações
fizeram os homens da terra que lhes precederam;
e contaminou-se a terra.

28 וְלֹא־תִקִּיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטִמְאָתְכֶם אֹתָהּ
כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם:

28 E não vomitará a terra a vós, em contaminando-vos vós,
como vomitou as nações que vos precederam?

29 כִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה
וְנִכְרְתוּ הַנִּפְשֹׁת הָעֹשֹׂת מִקְרֵב עַמָּם:

29 Porque todo que cometer de todas estas abominações,
serão eliminados os viventes que as cometerem do meio de seu povo.

30 וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־מִשְׁמְרֹתַי לְבִלְתִּי
 עֲשׂוֹת מַחֲקוֹת הַתּוֹעֵבֹת
 אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם
 וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם
 אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: ה'

30 Portanto, guardareis a obrigação que tendes para comigo, [não] fazendo os estatutos abomináveis que praticavam os que vos precederam e não vos contaminareis com eles. Eu sou YHWH, vosso Deus.

3.2.2.1.2. Comentário

Do ponto de vista estrutural, o capítulo 18 é dividido em três grandes partes:

1. exortação (vv. 2b-5) em segunda pessoa do plural;
2. proibições (vv. 6-23) em segunda pessoa do singular;
3. exortação (vv. 24-30) em segunda pessoa do singular.

A parte “2” não está – linguística e contextualmente – conectada à parte “1”, diferentemente do que ocorre entre a terceira e a primeira parte. Por exemplo, o termo וְשִׁמְרֶתֶם aparece tanto no v. 5 quanto em 26 e 30. Já o termo תּוֹעֵבֹת ocorre em v. 22 e reaparece em vv. 26, 27, 29. Segundo Milgrom³¹⁷, isso indica atividade editorial: uma antiga lista foi incorporada por H em suas exortações. Pode-se ter deliberadamente utilizado אֱלֹהִים apenas nos vv. 2, 4 e 30 para criar um envelope para o capítulo, não obstante ter utilizado o Tetragrama em sete outras oportunidades.

Para efeito de análise mais pormenorizada aqui apresentada, destacar-se-á a segunda parte (vv.6-23) e, dessa, os vv. 6-18 serão observados e comentados com maior atenção já que são esses os que contêm as proibições específicas quanto às relações sexuais consideradas ilícitas.

³¹⁷ MILGROM, J., *Leviticus 17-22*. The Anchor Bible Commentary. 1991, p. 1516.

A temática básica dos versículos em questão é a proibição da prática de relações sexuais consideradas ilícitas, sobretudo o incesto.

O que a tradição judaica reconhece, através do escritos rabínicos, é que o conteúdo desses capítulos se justifica porque a violação das leis em apreço era grande. R. Nehorai assim se expressa:

Isso nos ensina que Israel estava sofrendo quando Moisés lhes disse para abominar os casamentos proibidos, bem como nos mostra que existia aquele que se casava com sua irmã, com a irmã de seu pai e com a irmã de sua mãe. Então, quando Moisés lhes disse para abominar esse tipo de relação, Israel irou-se.³¹⁸

Não parece ser impossível que R. Nehorai tivesse em mente o caso do próprio Moisés, produto de um casamento proibido: Anrão, seu pai, casou-se com Joquebede, irmã de seu pai (Êx 6, 20).

Mais recentemente, Calum Carmichael³¹⁹ observa que as leis bíblicas sobre o incesto (Lv 18 e 20, especialmente) causaram um grande impacto na lei ocidental, mais do que qualquer outra lista de regras bíblicas.

Em Lv 18, há dois grupos de proibições, cada um com dois subgrupos, como segue:

Proibição contra o incesto (vv. 6-18), que pode ser definido como infração sobre relação sexual entre dois membros do núcleo familiar, exceto marido e mulher.

de primeiro grau (vv. 6-10)

e de segundo grau (vv. 11-15)

Proibições contra certas práticas sexuais (inclusive o incesto) e de sacrifício a Molek (vv.19-23).

no casamento (vv. 16-19)

fora do seio familiar (vv. 20-23).

³¹⁸ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1523.

³¹⁹ CARMICHAEL, C., *Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*. London, Cornell University Press, 1997. Cf. CARMICHAEL, C., *The Spirit of Biblical Law*. Athens: University of Georgia Press, 1996.

Essas leis são direcionadas ao cabeça do grupo familiar, e o cumprimento delas repousa inteiramente em suas mãos. Isso talvez explique a falta de punição específica neste capítulo. Pode-se dizer que o uso repetitivo de pronomes adjetivos possessivos na segunda pessoa do singular (em referência a um parente), em oposição ao uso da terceira pessoa no capítulo 20, torna a proibição mais imediata e pessoal, e não algo abstrato ou longínquo à família. Não é apenas uma irmã, mas a *sua* irmã; não é apenas uma mãe, mas a *sua* mãe. O objetivo do texto parece ser imprimir uma moral primordial que fosse além de uma simples exortação a fim de que se ficasse longe daqueles parentes femininos.

Por causa disso, o texto é abundante em circunlóquios.³²⁰ Por exemplo, a irmã é citada como a filha do pai ou da mãe (vv. 9, 11) porque a proibição da meia-irmã afeta ambos os pais. A neta é citada como a filha de um filho ou de uma filha (v. 10). A tia não é *tia* (אִמָּה), mas a irmã do pai ou da mãe (vv. 12-13), o que pode ser explicado porque, em H, o termo aparece para a esposa do tio paterno (v. 14), mas não para a tia paterna ou materna. A madrasta é chamada de “a mulher do pai” pois, ao que parece, a Bíblia Hebraica não tem um termo específico para tal.

Não parece ser infundada a constatação de esses termos serem propositais e essenciais em seus contextos. O que revela ser unidade social básica a ‘casa paterna’, que incluía de três a cinco gerações com aproximadamente 50 a 100 pessoas.³²¹

Além disso, os vv. 6-23 apresentam as suas proibições listadas na forma de círculos concêntricos, em que os parentes são listados dos mais próximos aos mais distantes, sucessivamente. Assim:

vv. 6-11. da relação sangüínea de primeiro grau: mãe (7), madrasta (8), a meia-irmã (9), neta (10) e filha da madrasta [= irmã] (11);

vv. 12-14. da relação sangüínea de seus pais e afins: a irmã do pai (12), a irmã da mãe (13) e a esposa do irmão do pai (14);

vv. 15-16. dos parentes de casamento: nora [esposa do filho] (15), cunhado [irmão da esposa] (16).

³²⁰ ZISKIND, J. R., *The Missing Daughter in Leviticus XVIII*. VT 46, 1996, p. 129.

³²¹ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1526.

vv. 17-18: dos parentes mais próximos da esposa: sua filha (17a), sua neta (17b) e sua irmã (18).

A distinção entre essas leis é que as de número 1 a 3 (vv. 6-16) se referem às relações entre o destinatário e uma mulher proibida, enquanto que a de número 4 (vv. 17-18) fala não de uma relação, mas do ato sexual em si.

Outra maneira de se listar essas proibições pode ter sido, segundo a hipótese de Rattray³²²: (1) por geração; (2) por sangue; e (3) por relação familiar. O que esclarecia serem as proibições limitadas a quatro gerações (contando com a omissão dos avós) e que afinidade era equivalente à consangüinidade. Além disso, através da ausência de menção a primos de primeiro grau e de sobrinhas na lista consangüínea, deduz-se que a união entre estes era permitida.

Quanto à questão da razão de ser das leis de Lv 18, com base no próprio texto, há variadas razões para essas leis existirem: elas são desígnios de Deus (v. 4), sua manutenção leva à vida (v. 5), a terra não suportará suas não-observâncias (vv. 25, 27, 28), seus violadores serão contaminados (v. 24) e banidos do povo (v. 29).

Mais recentemente, Halpern³²³ sugere que um grupo familiar (que, inicialmente, favoreceria uniões com membros de fora [“exogamia”] a fim de garantir seu crescimento) também aceitaria uma “endogamia” parcial com o intuito de se evitar a alienação da propriedade. Daí serem encontradas uniões entre primos, que seria o padrão preferido da época (Gn 24,15; 28,8-9; 29,10).

Milgrom, entretanto, reconhece que o que parece ser um denominador comum é o motivo social. Para ele, a expressão **לְצַרֵּר תִּקְוָה** “produzindo rivalidade” na proibição ao casamento com duas irmãs (v. 18) revela que o propósito dessas leis é promover a manutenção da paz dentro da casa.

Há de se colocar a questão sobre o que é realmente proibido: o casamento ou a cópula.

³²² RATTRAY, S., *Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible*. In: SBLSP, 26, 1987, p. 543.

³²³ HALPERN, B., *Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century B.C.E.: Kinship and Rise of Individual Morality*. p. 52. In: *Law and Ideology in the Monarchic Israel*. JSOT Press, 1991.

A favor do primeiro, há textos no Pentateuco (Êx 22,15-16; Dt 22,28-29) que consideram o sexo fora da instituição matrimonial proibido; o casal que o faz deve se casar. Assim, a temática de Lv 18 seria claramente sobre casamentos proibidos.

Por outro lado, porém, é possível argumentar, com base em argumentos lingüísticos, que *גִּלְהָ עֲרוּהָ* e *קָרַב* são termos referentes ao ato sexual e não ao casamento.

Mas é possível, em linhas gerais – independentemente da posição que se assumia acima –, que o incesto não pudesse ser legitimado pelo casamento. Ou seja, ainda que se refira exclusivamente à cópula, as proibições abarcam, também, o matrimônio.

v. 6

O versículo 6 encabeça a lista subsequente de proibições, como indicado pela abrangência de seu vocabulário *אִישׁ אִישׁ , כָּל-שָׂאֵר , בָּשָׂרוֹ , עֲרוּהָ* (todas as outras proibições empregam o construto *עֲרוּת*); por sua terminação *אֲנִי יְהוָה* (aparecida novamente apenas no v. 21) e, ainda, por seu uso do plural.

Nenhum homem. *אִישׁ אִישׁ*. As prescrições são dirigidas aos homens, uma vez que são os que iniciam o ato sexual.

a qualquer parente da sua carne. *אֶל-כָּל-שָׂאֵר בָּשָׂרוֹ*, literalmente “qualquer *carne* de sua carne”. A expressão se encontra no superlativo, inferindo que o objeto são os parentes mais próximos. A presença de *כָּל* indica que todos os parentes próximos, provavelmente inclusive os não mencionados na lista, estão incluídos. Finalmente, o termo *תִּקְרָבֵי* é a única forma verbal no plural em toda a lista, o que pode representar uma pista de que mais de uma relação incestuosa está implícita. Em suma, o simples fato de o v. 6 servir de introdução à lista de uniões

proibidas com parentas automaticamente implica - como Lv 21,2 especifica - que todas as relações consangüíneas ausentes da lista estariam, sim, incluídas.³²⁴

O vocábulo בָּשָׂר ocorre 153 vezes no Pentateuco. Oswalt esclarece que, além de se referir à musculatura animal, a palavra também pode se referir ao corpo humano, às relações de parentesco, à espécie humana, aos seres vivos, à própria vida e à vida criada em oposição à vida divina. Ela aparece relacionada às práticas sacrificiais (Lv 7,17) e às prescrições sobre doenças da pele (p. ex. Lv 13).³²⁵

Gerleman amplia o sentido do termo ao mostrar que בָּשָׂר designa a substância corpórea humana ou animal, viva ou morta. Assim sendo, pode variar amplamente: carne como comida, como sacrifício ou como objeto das prescrições de pureza sacro-medicinais de P, como ossos (Jó 2,5), pele e ossos (Lm 3,4), pele e sangue, excremento (Nm 19,5), pele, ossos e nervos (Jó 10,11; cf. Ez 37,6.8).³²⁶ Gerleman considera que o termo aparece como eufemismo para pênis em Lv 15,2f, Ez 16,26 e 23,20.

Bratsiotis³²⁷ elenca uma série de quatro sentidos em que o termo é usado no Antigo Testamento: natural, ritual, antropológico e teológico. Nos dois primeiros casos, o autor refere-se ao que já foi exposto por Oswalt e Gerleman. Vale destacar suas apreciações sobre os dois outros sentidos mencionados.

Em seu sentido antropológico, Bratsiotis elenca três dimensões fundamentais à compreensão do termo:

1. *A natureza do homem*; בָּשָׂר talvez seja o termo antropológico mais importante e mais usado quando da descrição da natureza externa do homem. Seu uso, dependendo do contexto, pode ser atribuído a “carne” ou “corpo”.

³²⁴ Embora seja consenso praticamente geral entre os especialistas, a ausência da “filha” na lista de proibições causa estranheza. O tema será abordado oportunamente.

³²⁵ OSWALT, J. N., verbete *basar* In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998, pp. 227-228.

³²⁶ GERLEMAN, G., verbete *basar* In: JENNI – WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Hendrickson Publishers, 1997, vol. I, pp. 283-285.

³²⁷ BATSIOTIS, N. P., verbete *basar* In: BOTTERWECK – RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan, Eerdmans, 1977, vol. I, pp. 317-331.

A distinção que é feita entre **נֶפֶשׁ** e **בָּשָׂר**, “alma”, é visível especialmente nos textos em que ambas as idéias são usadas para denotar o aspecto externo ou interno do homem. Como exemplo desta distinção, citam-se Jó 14,22, bem como 13,14 e 12,10.³²⁸

2. *Como um termo denotador de relacionamento.* Nesse sentido, Bratsiotis baseia-se no fato de tudo o que todos os homens têm em comum: a origem comum dos homens (Jó 33,6), sua existência, sua morte (34,15), nascimento (Jó 31,15). De uma maneira geral, todos esses aspectos comuns a todos os homens podem ser denotados como **בָּשָׂר**, o que leva a uma idéia coletiva condicionada pela carne.

O sentido de relacionamento atribuído a **בָּשָׂר** é mais bem percebido em Gn 2,23, pois a ênfase é dada ao parentesco *de per si*. Em Gn 2,24, **בָּשָׂר** ganha significado especial: uma referência à monogamia, mas também uma alusão à consumação do casamento.

3. *Natureza e importância do homem.* As características de **בָּשָׂר**, portanto, são o fato de ser criação, dependente de Deus, de natureza terrena, de ser fraca, inadequada e transitória. Se Deus, “[em cuja] mão está a alma de todo ser vivente e o espírito de todo o gênero humano” (Jó 12,10), “para si recolhesse o seu espírito e o seu sopro” (34,14), “toda a carne juntamente expiraria” (34,15), “em que há fôlego de vida” (Gn 6,17), e os homens “que são pó” (3:,19), “[já] que são carne, vento que passa e já não volta” (Sl 78,39), “retornaria[m] ao pó” (Jó 34,15). Logo, todo homem deveria morrer, posto que é “carne” e “pó”. Então, que “o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu” (Ec 12,7). Todas essas características de **בָּשָׂר** denotam sua natureza, destino e importância definidos ante a Deus.

Apesar de em Ec 2,3; 5,5(6) **בָּשָׂר** estar relacionado ao pecado e a questões éticas, há uma exceção em Ez 36,26 em que YHWH promete dar um “novo coração” e um “novo espírito” ao verdadeiro Israel, e retirar de sua carne (**בָּשָׂר**) o “coração de pedra”, dando-lhe um “coração de carne”.

³²⁸ Ibid., pp. 325-326.

No que tange ao uso teológico³²⁹ da palavra, Bratsiotis alerta para o fato de que o Antigo Testamento enfatiza que Deus não é **בֶּשֶׂר** e O distigue claramente de toda **בֶּשֶׂר**. Sempre, pois, que **בֶּשֶׂר** é conectado a Deus, a intenção é mostrar a imensa distância e diferença entre a carne e Deus, a total dependência da carne a Deus e a oposição entre os dois termos em apreço. E isso serve para evidenciar a natureza e as características de Deus, especialmente Sua superioridade, eternidade, onipotência, bondade, santidade, providência, etc., ou seja, tudo que se contraponha à natureza e às características humanas.

À exceção de Ez 10,12 (em que **כָּל בֶּשֶׂר** é usado figurativamente para descrever a forma do querubim), **בֶּשֶׂר** nunca se refere a um ser celestial. E Deus não precisa se alimentar de **בֶּשֶׂר** (Sl 50,13).

Em sua exaltada bondade, que também se manifesta como providência onipotente, Deus é o que “dá alimento a toda carne” (Sl 136,25). Para Deus, que toda carne possa vir e que “toda carne louve o seu santo nome para todo o sempre” (Sl 145,21). Todavia, o Antigo Testamento também fala do perdão de YHWH para com **בֶּשֶׂר**. Ele não permite que **כָּל בֶּשֶׂר** pereça na inundação (Gn 6,19; 7,15f; 8,17), a fim de que se possa ser feita uma aliança com **כָּל בֶּשֶׂר** que fosse salva.

aproximar-se-á. **תִּקְרְבוּ**. É um eufemismo para sexo (Gn 20,4; Is 8,3; Ez 18,6).

para descobrir a nudez. **לְגַלּוֹת עֶרְוָה**. Esse é outro eufemismo para cópula.

O verbo **גָּלָה** possui dois sentidos: um transitivo, “descobrir, revelar”, e outro intransitivo, “seguir adiante, ir a exílio”. Ocorre, no Antigo Testamento, 187 vezes em hebraico e 9 vezes em aramaico.

Ibid., pp. 330-331.

O verbo recebeu destaque no anúncio profético de julgamento em Amós (1,5; 5,5.27; 6,7; 7,11.17) e em Jeremias (13,19; 20,4; 22,12; 27,20); esse anúncio de julgamento ocorre apenas uma vez no começo da pregação de Isaías (5,13).³³⁰

Notavelmente, גלה não aparece nesse sentido no Pentateuco, nem em Deuteronômio, onde a expulsão da terra é uma ameaça importante e enfatizada no que tange à desobediência.

No sentido transitivo, גלה “abrir” se refere primeiramente aos órgãos de percepção: “descobrir = abrir” o ouvido (aspecto humano: 1Sm 20,2.12f.; Rt 4,4; aspecto divino: 1Sm 9,15; 2Sm 7,27 = 1Cr 17,25; Jó 33,16); “expor = abrir” o olho (Nm 24,4.16; cf. Nm 22,31). O termo também fora usado para *publicação* de documento (Et 3,14).

Há, ainda, variações para o uso do verbo: “tornar-se visível” (Ez 13,14), “tornar-se conhecido” (Is 23,1); “ser revelado” (Dn 10,1), “expor alguém” (3 vezes em 2Sm 6,20), “mostrar alguém, revelar” (pessoas: 1Sm 14,8, 11; as portas da morte: Jó 38,17).

Além destes usos, o verbo apresenta outros significados: “tornar conhecido, público” (Jr 11,20), “divulgar” (Is 16,3), “descobrir no sentido de encontrar algo perdido” (Jr 49,10), “acusar, punir” (Jó 20,27).

O uso principal, segundo Westermann e Albertz, se refere todavia à proibição sexual. Em muitas passagens, o termo ganha o sentido de “violar”.³³¹

Essas passagens são importantes para o verbo גלה como um todo, uma vez que ele possuía tom negativo para o povo de Israel: com o complemento ערוה “vergonha, nudez”, גלה era algo proibido, algo a ser evitado. Essa conotação está diretamente associada ao fato da importância das vestes para o ser humano na visão dos israelitas.

No tocante a ערה, R. B. Allen³³² destaca que o verbo ערה é usado nos graus intensivo e causativo com os sentidos de: 1. “desnudar”, “pôr a descoberto”,

Para o sentido intransitivo do verbo, cf. WESTERMANN, C. & ALBERTZ, R., verbete גלה In: JENNI – WESTERMANN, *op. cit.*, vol. I, p. 317.

³³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 317-320. Cf., também, BATSIOTIS, N. P., verbete גלה In: BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, vol. II, pp. 476-484.

“expor a nudez”, e 2. “desprover”, no sentido de “esvaziar”, “derramar”, sendo que este último pode ter matiz de morte, a saber: “derramar a alma” (“desamparar”).

No primeiro caso, a nudez se tornou motivo de vergonha no Antigo Testamento após a queda (ou “mergulho”). Assim sendo, depois de Gn 3,7, a nudez passa a ser o fruto mau do pecado, o que torna complicada, segundo Allen, uma defesa bíblica da nudez.

Daí a proibição de descobrir a nudez de qualquer parenta, excluídas, obviamente, as relações legitimadas pelo matrimônio.

Em Sl 137,7 há uma paronomásia quando da zombaria de Edom quanto à Jerusalém: o trecho “arrasai, arrasai-a, até os fundamentos” teria um segundo sentido, qual seja: “desnudai, desnudai-a, até as nádegas”, entendendo-se Israel como uma mulher sendo atacada.

Ziskind oferece uma razão bastante interessante para o uso desses termos:

[Seu autor] desejava que essas proibições fossem absolutas, que transcendessem as leis de estupro, sedução ou adultério e que fossem eternas, i.e., que aquela união estabelecida não terminasse com a morte ou com o divórcio (...) Agora, o homem estaria proibido de ter sexo com sua madrasta não apenas durante a vida de seu pai, mas também após a morte deste. Ele também estaria proibido de fazer sexo com sua enteada e com sua cunhada mesmo em face da morte de seu filho ou de seu irmão. (...) As mulheres também não poderiam mais se relacionar com outros homens da família como esposas e concubinas. A viúva, agora, poderia se casar com quem ela desejasse (contanto que fosse com alguém de fora da família) ou podia optar por não querer se casar novamente. (...) As regras proibindo o homem de se casar e, depois, ainda se casar ou fazer concubinas sua mãe, filha ou irmã visavam o fim da poligamia. P não queria a diluição da paz entre irmãs ou entre mãe e filha num ambiente em que essas mulheres fossem forçadas a competir entre si pela atenção dum mesmo homem.³³³

v. 7

a nudez de teu pai. **עֲרֹת אָבִיךָ**. A referência à nudez do pai pode ser explicada (num contexto de proibições sexuais dirigidas ao homem) de algumas maneiras: 1. o filho está penetrando sem permissão nas coisas exclusivas do pai; já que o pai é o cabeça da família, a primeira proibição precisa enfatizar que o

³³² ALLEN, R. B., verbete **עֲרֹת**. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *op. cit.*, pp. 1167-1168.

³³³ ZISKIND, J. R., *The Missing Daughter in Leviticus XVIII*. VT 46, 1996, pp. 128-129.

crime é contra ele; 2. é um aviso discreto contra a prática homossexual com o pai.³³⁴

A justaposição de pai e mãe também serve a um fim dedutivo. Pelo fato de esta ser a primeira proibição específica da lista, ela apresenta o princípio de consangüineidade e afinidade como as duas bases para as uniões proibidas. Em outras palavras, os parentes paternos e maternos devem ser observados como pessoas com quem a prática sexual é considerada proibida.

a nudez de teu pai e a nudez de tua mãe, não descobrirás .

עֲרוֹת אָבִיךָ וְעֲרוֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה

tua mãe é ela, não descobrirás a sua nudez .

אִמְךָ הִוא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ

A proibição é mencionada duas vezes devido à existência de duplo incesto: com o pai (v. 7a) e com a mãe (v. 7b). Também, a ênfase em “ela é sua mãe” necessita de repetição, caracterizando que o incesto com o pai seria secundário.

v. 8

a nudez da mulher de teu pai. עֲרוֹת אִשְׁתְּ-אָבִיךָ Fica claro nas leis que essa violação era a maior preocupação, passível de morte (Lv 20,11) e de maldição (Dt 27,20; Ez 22,10). É a única lei sobre incesto mencionada por Dt 23. Como parece não haver proibição à poligamia (que é até presumível nos vv. 9, 11), a mulher do pai não precisa ser a madrasta, com quem o pai se casa após a morte da mãe biológica, pode ser uma segunda mulher assumida pelo pai. E é, principalmente, num casamento poligâmico que um filho crescido se interessa por sua madrasta. Mesmo não havendo nenhuma relação consangüínea sendo violada, a proibição parece surgir da experiência de que essas uniões com a mulher do pai acabavam em desastre, como atestam os casos de Rúben (Gn 35,22; 49,4) e Adonias (1Rs 2,13-25).

³³⁴ Foi sugerido que o crime de Cam contra seu pai, Noé (“E Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai” Gn 9,22a) fora incesto com sua mãe e que Canaã teria sido produto desse incesto. Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, pp. 1536-1537

Além disso, essa proibição também incluía as concubinas a fim de se evitar que um filho usurpasse a posição do pai (2 Sm 16,21; 1 Rs 2,22; cf. 1 Sm 20,30; 2 Sm 12,8).

Alguns argumentam que a união com a madrasta era permitida se esta fosse viúva. Então, sua função no meio familiar muda. Realmente, se ela não fosse solteira (divorciada ou viúva), o crime seria o adultério, mencionado numa proibição à parte (v. 20). Os códigos do Oriente Médio antigo também distinguem as ofensas com a mulher durante a vida de seu marido das ofensas após a morte deste.³³⁵

é a nudez de teu pai. עֲרוֹת אָבִיךָ הוּא. Embora haja os que vêem nesta frase uma proibição à parte contra a prática de sodomia com o pai, o que mais evidente parece é o fato que violar a nudez da mulher do pai é apropriar-se indevidamente do que pertence a ele.

v. 9

a nudez da tua irmã, filha de teu pai ou filha de tua mãe.

עֲרוֹת אֲחֹתְךָ בֶּת־אָבִיךָ אוֹ בֶּת־אִמְךָ

A partícula **או** revela que a irmã em questão é, na verdade, meia-irmã, ou por parte de pai, ou por parte de mãe.

A Torah revela que casamentos com meias-irmãs eram permitidos antes da revelação no Sinai (Gn 20,12); embora também haja atestação de terem ocorrido depois (Ez 22,11).

De modo diferente, H (Lv 18,9; 20,17) proíbe tal relacionamento, embora nenhum motivo seja dado para a proibição; talvez devido à presença no v. 11, “ela é tua irmã”³³⁶.

Talvez, como adverte Bigger, nenhum motivo fosse preciso:

³³⁵ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1538.

³³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1539.

“Irmã ou irmã-por-parte-de-pai poderiam esperar proteção contra investidas sexuais (...), uma vez que um casamento bem-sucedido dependia inteiramente de sua virgindade.”³³⁷

gerada em casa ou fora [de casa].

מולדת בית או מולדת חוץ

Não há muitas dúvidas quanto ao fato de que os antônimos בית e חוץ signifiquem “dentro” e “fora”, respectivamente (p. ex.: Gn 6,14; Êx 25,11; 37,2; 1Rs 7,9).

Problema maior está no significado de מולדת. Em virtude da expressão, a frase toda foi interpretada de maneiras diferenciadas, como atesta Milgrom: 1. nascimento legítimo ou ilegítimo; 2. nascida por parte teu pai (em casa) ou nascida de outra mulher; 3. criada em casa ou fora de casa; 4. de dentro do clã ou de fora.

Se é correto dizer que a frase toda se refere apenas à “filha de tua mãe”, é possível, por outro lado, perguntar se não há acerto na objeção feita por Bigger:

é pouco provável que a família da meia-irmã permitisse-a sair com sua mãe, uma vez que a filha era um assentamento econômico valioso, capaz de prover um dote substancial.³³⁸

Para Milgrom, a ênfase nesta proibição está em: מולדת חוץ: apesar de “tua meia-irmã” pertencer a outro clã, ela é a filha de “tua mãe” e, por isso, proibida.

v. 10

nudez da filha do teu filho ou da filha de tua filha.

ערות בת־בןך או בת־בתך

³³⁷ BIGGER, S. F., *The Family Laws of Leviticus 18 in their setting*. JBL 98, 1979, p. 198.

³³⁸ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1540.

Há de se perguntar por que “a filha da filha” está nesta lista, uma vez que sua mãe pode ter se casado fora de seu grupo familiar. Ao que se pode especular que o pai desta “filha da filha” pode ter vivido na casa de seu avô, como Jacó fez com seu sogro, Labão. A proibição estaria, então, destinada ao homem perante seus familiares que vivem juntos, na mesma “casa”.

Milgrom acredita que não faz diferença onde os parentes vivam, mas, sim, sua relação de consangüinidade.³³⁹

porque é tua nudez. כִּי עֲרוֹתֶיךָ הִנֵּה. Embora se possa afirmar com mais razão que esta oração seja mais apropriada à filha do que à neta de seu destinatário, uma vez que esta (ao contrário daquela) não é produto de seus órgãos sexuais propriamente ditos, é adequado também aludir a um padrão moral diferenciado que H impõe em seu texto. Qualquer consangüinidade – ainda que de segunda ou terceira geração – deve ser considerada razão de impedimento do relacionamento sexual e matrimonial.

v. 11

a nudez da filha da mulher de teu pai. עֲרוֹת בַּת־אִשְׁתְּ אָבִיךָ

A expressão “da mulher de teu pai” denota a madrasta (v. 8; 20,11; Dt 23,1; 27,20). A “irmã” não é a filha da mãe ou do pai do destinatário. Seu pai se casou com outra mulher que tinha uma filha de um casamento anterior; ela é a meia-irmã que o pai cria.

gerada de teu pai. מוֹלֶדֶת אָבִיךָ. Segundo Milgrom³⁴⁰, por influência da LXX, o texto foi lido equivocadamente. Não há razão de aparecer a meia-irmã (gerada do pai) novamente, pois ela já foi tratada no v. 9. O mais certo é tratar-se de uma filha da esposa do pai que não é filha do pai do destinatário e sim de um matrimônio anterior, do qual a mãe provavelmente é viúva. Não haveria, assim, qualquer laço de parentesco.

³³⁹ Ibid., p. 1541.

³⁴⁰ Ibid., p. 1542.

ela é tua irmã. אַחֵרֶתָּהּ הִיא. Embora não haja parentesco, a “irmã” pertence ao clã do pai, uma vez que sua mãe foi assumida na condição de esposa. Por isso, por pertencer ao pai, é inacessível ao filho deste.

v. 12

a irmã de teu pai. אַחֵרֶת־אָבִיךָ. Como a tia comumente não vivia no mesmo clã, já que passava a pertencer a outra família, é possível concluir que a proibição aqui descrita tenha como motivação a relação de parentesco, o que fica mais claro com a segunda parte do versículo:

ela é parenta de teu pai. הִיא אֵמָךְ אָבִיךָ.

v. 13

a irmã de tua mãe. אַחֵרֶת־אִמָּךְ. A proibição é para relacionamentos entre sobrinhos e tias. Entretanto, uniões entre tios e sobrinhas foram permitidas, p. ex., Naor e Milcah, filha de seu irmão Haran (Gn 11,29); e Othniel e Acsa, filha de Caleb (Js 15,17; Jz 1,13).

Mesmo havendo dificuldade na aplicabilidade de uma lei como essa em Israel, já que as tias passariam a viver em outro clã e, portanto, poderiam perfeitamente constituir esse novo clã mesmo com um sobrinho, o texto – a exemplo do comentado no v. 12 – assenta suas proibições especialmente sobre a relação de parentesco, o que fica bem evidente, novamente, na segunda metade do versículo: *é parenta de sua mãe.* הִיא אֵמָךְ אִמָּךְ.

v. 14

É interessante observar a estrutura proposta por M. Hildenbrand³⁴¹ para esse versículo:

³⁴¹ M. Hildenbrand *apud* MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1543.

A	עֲרוֹת אֶחָיִאֲבִיךָ	A nudez do irmão de teu pai
B	לֹא תִגְלֶה	não descobrirás
X	אֶל־אִשְׁתּוֹ	à sua mulher
B'	לֹא תִקְרָב	não te chegarás
A'	דִּדְתָּךְ הִוא	tua tia é ela

A tia é identificada três vezes ("a nudez do irmão de teu pai", "à sua mulher" e "ela é tua tia"). BB' fazem declarações equivalentes.

tua tia. דִּדְתָּךְ. Não pode passar despercebido o fato de que a racionalidade esperada em “ela é a nudez do seu tio paterno” – conforme a lógica dos outros versículos – está ausente. E parece que tal omissão é proposital. Ela reflete a posição todo poderosa do tio paterno na família. Van der Toorn³⁴² sugere que o tio era o *pater familias* que presidia o banquete familiar. Foi para quem, p. ex., Saul primeiramente deu satisfações sobre sua busca pelas jumentas perdidas (1 Sm 10,14-16), em vez de dá-las ao próprio pai.

v. 15

sua nora, בְּלִתָּךְ; a esposa de seu filho. אִשְׁתּוֹ בְּנִךְ. Diferente da estrutura do v. 16, p. ex., em que a esposa do irmão é designada como ‘nudez do (próprio) irmão’, aqui não é colocado como *בְּנִךְ עֲרוֹת* a nudez do seu filho. Talvez porque como o termo também pode significar "noiva" (cf. Is 49,18; 61,10; 62,5; Jr 2,23; 7,34), o texto tinha neste caso que especificar que ela é "a esposa de seu filho".³⁴³

não descubra sua nudez. לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ. A repetição da locução se dá devido à inserção do motivo "ela é esposa de seu filho". Além disso, conclui uma estrutura quiástica, como se observa (ab c b'c'):

עֲרוֹת כְּלִתָּךְ
לֹא תִגְלֶה
אִשְׁתּוֹ בְּנִךְ הִוא
לֹא תִגְלֶה
עֲרוֹתָהּ

³⁴² VAN DER TOORN, K., *Family Religion in Babilonia, Syria and Israel*. Leiden, 1996, p. 216.

³⁴³ RATTRAY, S. *Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible*. In: SBLSP, 26, 1987, p. 540.

v. 16

a esposa de seu irmão. אִשְׁת־אָחִיו. A presença de um irmão mais novo casado na casa não deve ser razão de estranheza, já que nem sempre lhe era dada a oportunidade de chefiar a sua própria.

Seria de se questionar se esse verso apresenta oposição ao *levirato* (Dt 25,5-9), instituição atestada tanto em Israel quanto no antigo Oriente (cf. Gn 38; Rt 4; Mt 22,23-33). De um lado, pode-se aduzir que não há oposição na medida em que estar-se-ia subentendido que o irmão está vivo; por outro lado, há a possibilidade de se considerar que H não haveria permitido casamentos dentro da mesma família, já que quando seu irmão se casa, sua esposa se torna uma "parente de sangue" (daí então a repetição "é a nudez de seu irmão") e a morte dele é irrelevante³⁴⁴.

v. 17

Do ponto de vista tanto do conteúdo quanto da estrutura, o v. 17 representa uma transição. As relações consangüíneas terminam com v. 16, mas a sua fórmula (לֹא תִגְלוּ ... עֲרוֹתָם) persiste em v. 17a, o que aponta para o fato de que a mudança começa no v. 17b.

A mudança, no entanto, é gradual: a expressão לִגְלוֹת עֲרוֹתָהּ persiste em três outros casos (vv. 17b, 18, 19); isto é, ainda é o mesmo ato vergonhoso. Depois do v. 20, todas as características prévias desaparecem, mas o objeto proibido ainda precede o predicado (exceto no v. 21). A sintaxe singular da proibição final e a sua mudança para a terceira pessoa se devem ao fato de que ela está direcionada às mulheres; todas as proibições prévias são direcionadas aos homens.³⁴⁵

uma mulher e sua filha. אִשָּׁה וּבִתָּהּ. A questão que se deve colocar é: o destinatário da lei assumiu ou casou com a segunda mulher enquanto a primeira ainda estava viva ou depois de sua morte? A segunda opção deve ser eliminada por motivos legais: se a filha tivesse morrido, ele se uniria à sua sogra, união que

³⁴⁴ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1545.

³⁴⁵ Cf. *Idib.*, p. 1546.

não é proibida nesta lista. Mas se a mãe tivesse morrido, ele estaria se unindo à sua enteada, novamente uma união que não é proibida.

Mas não estariam estas duas uniões proibidas no 20,14? Ali lemos:

Um homem que tomar uma mulher e sua mãe, maldade (incesto) é; no fogo queimarão a ele e a elas, para que não haja maldade (incesto) no meio vós.

As palavras "a ele e a elas" indicam que ambas as mulheres estão vivas. Portanto é permitido casar com uma delas apenas depois da morte da outra. O plural indica que ambas as mulheres casaram-se simultaneamente e, portanto, ambas são culpadas.

A violação desta proibição é punida de uma maneira mais severa, “queimar na fogueira” (20,14), talvez porque ela leve à promiscuidade na casa do pai.

não tomarás para lhe descobrir a nudez. לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֵרוֹתָהּ.

O verbo לִקַּח pode ou não se referir a casamento, dependendo do contexto em que é encontrado.

Para Fabry³⁴⁶, o significado fundamental do verbo לִקַּח “tomar” demonstra uma considerável flexibilidade. O uso freqüente desse verbo para antecipar um verbo subsequente que realmente descreve o ato desejado (quase como um *verbum relativum*) sugere que a ênfase esteja sob responsabilidade do sujeito daquela ação. Por assim dizer, o verbo evoca frequentemente a idéia ou o aspecto de iniciativa no que tange às ações de uma pessoa.

No *qal*, o significado de לִקַּח se estende desde “tomar, pegar, agarrar”, “tomar para si” com o resultado “levar embora” até o sentido de “apropriar-se de”. Embora o objeto desse verbo possam ser pessoas ou coisas, as documentações sobre esse aspecto em particular não revela nada de essencial no que diz respeito ao seu significado. Maior relevância está no entendimento das peculiaridades que esse verbo realmente abarca.

³⁴⁶ FABRY, verbete *lâqah*. BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, pp.17-21.

1. Iniciativa para uma ação subsequente. Esse sentido se encontra, por exemplo, nas seguintes passagens: 2 Rs 11,2 (par. 2 Cr 22,11), 2 Rs 11,4.19 (par. 2 Cr 23,1.20), Gn 31,23, 45f.; 28,18; 47,2, 37,24.31, 1 Sm 9,22; 11,7, Rt 4,2.

Embora quase todos os trechos que se refiram a oferendas caibam nessa categoria, outros merecem atenção especial. É o caso de Gn 22,6-8, em que Abraão “tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho”. Mais tarde, no verso 10, ele toma o cutelo (faca usada mais para refeição do que para holocausto) para imolar seu filho; depois da inundação, em Gn 8,20, Moisés, “tomando de animais limpos e de aves limpas, ofereceu holocaustos sobre o altar”; em Êx 14,11, o povo reclamou com Moisés: “Será, por não haver sepulcros no Egito, que nos tiraste de lá, para que morramos neste deserto?”; em Nm 23,11.20, em que Balaão recebe (de Deus?) o comando para abençoar Israel, em vez de amaldiçoá-lo conforme a vontade do rei.

2. Tomar coisas para si. Apenas uma linha tênue separa o uso acima discutido do ato de tomar coisas para si. Terá tomado Abraão e Naor; Abraão tomou sua esposa e posses; Ló, sua família; Esaú, suas esposas, e José, seus filhos (Gn 11,31; 12,5; 19,15; 36,6; 48,1.13), cada um para um tipo de viagem ou para irem à casa do pai. Há, também, os casos de Gn 20,2.14, Gn 21,14, Gn 17,23, Gn 23,3, Gn 39,20, Gn 42,24 e Êx 18,12.

O sentido não muda quando Deus passa a ser o sujeito da ação: Sl 75,3(2), Jr 23,31 e Gn 2,15.21.22.

Poucos exemplos, entretanto, vêm das tradições legais. A comunidade é instruída a retirar do altar qualquer pessoa culpada de assassinato, mesmo sendo o altar lugar de asilo (Êx 21,14; Dt 19,12). O homem que mente a respeito da virgindade de sua esposa, os anciãos o pegarão e o açoitarão (Dt 22,18).

3. Tomar a esposa. Esse termo inclui a terminologia técnica para matrimônio/casamento (cf. Gn 4,19; 11,29; 20,2f.; 24,3f.). O homem deve tomar a iniciativa.

Há de se destacar a situação descrita com relação ao serviço militar, em Dt 20,7 e o costume persa de “tomar uma filha”; não se sabe, porém, se a adoção era conhecida em Israel.

Neste verso 17, é possível a tradução como "casar" com base no seguinte argumento, segundo Milgrom:

enquanto que o destinatário deve saber que casamento com sua própria neta é proibido (e, portanto, o aviso relacionado à cópula é suficiente, v. 10), ele talvez possa assumir que o tabu sobre casamentos não se aplica a uma neta de sua esposa que não possui parentesco com ele. Seguramente, a presença de uma neta vulnerável na mesma casa faz dela uma vítima bem acessível.³⁴⁷

parentes. שֹׁאֲרָה. O princípio de consangüinidade se aplica também para os descendentes da esposa. Ou seja, os filhos(as) e netos(as) da esposa, nascidos de um casamento anterior, são absorvidos pelo novo matrimônio e passam a integrar a família do novo esposo.

maldade (incesto); depravação. זִמָּה.

Steingrimsson traduz o termo por “fraqueza, indecência” que pode ser, segundo ele, conectado com o termo *zamana* etíope, “fornicar”.³⁴⁸

Há treze ocorrências do verbo זָמַם no Antigo Testamento – todas no *qal*. O seu uso revela que, semanticamente, não é nem negativo nem positivo; a natureza da ação é determinada pelo contexto em que a palavra está inserida.

זִמָּה ocorre seis vezes no Antigo Testamento e corresponde a “plano, instrumento”. A palavra tem um sentido positivo ou neutro apenas em Jó 17,11. Nas demais ocorrências, a palavra tem um sentido negativo (Is 32,7; Sl 119,150; Pv 21,27; 24,9).

No sentido traduzido por Steingrimsson, “fraqueza, indecência”, a palavra ocorre, no Antigo Testamento, 22 vezes. Há três ocorrências da palavra em Lv, todas se referindo a ofensas sexuais (indecência).

A fórmula declaratória הִיא זִמָּה é citada em Jó 31,11 com referência à infidelidade matrimonial e ao desejo por outra mulher. O livro de Ezequiel exhibe uma especial predileção pelo termo. Há 13 ocorrências da palavra, exclusivamente

³⁴⁷ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1547.

³⁴⁸ STEINGRIMSSON. verbete *zimmah* In: BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, pp. 87-90.

referindo-se a Israel, Judá e Jerusalém, a saber Ez 16,27; 16,58; 22,6-12; 23,21; 24,13.

3.2.2.2 Levítico 20

3.2.2.2.1. Tradução

1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

1 E falou YHWH a Moisés, dizendo:

2 וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר׃
אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וּמִן-הַגֵּר הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרְעוֹ לַמֶּלֶךְ
מֹת יוּמָת
עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאֶבֶן:

2 E aos filhos de Israel, dirás:
Qualquer homem dos filhos de Israel,
e dos estrangeiros que peregrinam em Israel,
que der de sua descendência a Molek,
será morto;
o povo da terra o apedrejará com pedra.

3 וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת-פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא
וְהִכֵּרְתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ
כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לַמֶּלֶךְ
לְמַעַן טַמֵּא אֶת-מִקְדָּשִׁי
וּלְחַלֵּל אֶת-שֵׁם קֹדְשִׁי:

3 E eu me voltarei contra esse homem,
e o eliminarei do meio do seu povo,
porque de sua descendência deu a Molek,
contaminando, desse modo, o meu santuário
e profanando o meu santo nome.

4 וְאַם הָעָלַם יַעֲלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת-עֲוִיּוֹתָם מִן-הָאִישׁ הַהוּא

בַּתְּחוּ מִזְרְעוֹ לַמָּלָךְ
לְבַלְתִּי הָמִית אֹתוֹ:

4 E se o povo da terra ocultar os olhos [para não ver] esse homem,
quando der de sua descendência a Molek,
a fim de não o matar,

5 וְשַׁמְתִּי אֲנִי אֶת־פָּנַי בְּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ
וְהִכַּרְתִּי אֹתוֹ
וְאֵת כָּל־הַזָּנִים אַחֲרָיו לְזָנוֹת אַחֲרֵי הַמָּלָךְ
מִקֶּרֶב עַמָּם:

5 e porei eu minha face contra esse homem e contra seu clã
e o eliminarei
e todos os prostituídos [que] após ele se prostituem com Molek,
do meio do seu povo.

6 וְהִנָּפֵשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל־הָאֲבֹת וְאֶל־הַיִּדְעָנִים
לְזָנוֹת אַחֲרֵיהֶם
וְנִתַּתִּי אֶת־פָּנַי בְּנִפְשׁ הַהוּא
וְהִכַּרְתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ:

6 E o vivente que se virar para os necromantes e feiticeiros,
para se prostituir atrás deles,
darei minha face contra esse vivente,
e o eliminarei do meio do seu povo.

7 וְהִתְקַדְּשִׁיתֶם וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים
כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

7 Assim, santificai-vos e sede santos,
porque eu sou YHWH, vosso Deus.

8 וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם
אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם:

8 E guardai os meus estatutos e cumpri-os.
Eu sou YHWH, que vos santifico.

9 כִּי־אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלֹל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ
מוֹת יוֹמָת
אָבִיו וְאִמּוֹ קָלֵל
דָּמִיו בּוֹ:

9 Porque qualquer homem que amaldiçoa a seu pai e a sua mãe,

será morto;
a seu pai e a sua mãe amaldiçoou;
seu sangue [cairá] sobre ele.

10 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת־אִשְׁתּוֹ
אִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת־אִשְׁתּוֹ רֵעֵהוּ
מוֹת־יוֹמָתוֹ הַנָּאֵף וְהַנָּאֵפָה:

10 Um homem que adulterar com uma mulher,
Um homem que adulterar com a mulher do seu próximo,
será morto o adúltero e a adúltera.

11 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־אִשְׁתּוֹ אָבִיו
עֶרְוַת אָבִיו נִלְהָ
מוֹת־יוֹמָתוֹ שְׁנֵיהֶם
דְּמֵיהֶם בָּם:

11 Um homem que se deitar com a mulher de seu pai,
a nudez de seu pai terá descoberto;
ambos serão mortos;
o seu sangue [cairá] sobre eles.

12 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־כַּלְתּוֹ
מוֹת יוֹמָתוֹ שְׁנֵיהֶם
תָּבֵל עָשׂוּ
דְּמֵיהֶם בָּם:

12 Um homem que se deitar com sua nora,
ambos serão mortos;
confusão fizeram;
o seu sangue [cairá] sobre eles.

13 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר
מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה
תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם
מוֹת יוֹמָתוֹ
דְּמֵיהֶם בָּם:

13 Um homem que se deitar com macho,
em lugar de mulher,
abominação fizeram;
serão mortos;
o seu sangue [cairá] sobre eles.

14 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אִשָּׁה וְאֶת־אִמָּהּ
זִמָּה הוּא

בָּאִשׁ יִשְׂרָפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהָן
וְלֹא־תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם:

14 Um homem que tomar uma mulher e sua mãe,
maldade (incesto) é;
no fogo queimarão a ele e a elas,
para que não haja maldade (incesto) no meio vós.

15 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שִׁכְבָּתוֹ בְּבִהְמָה
מוֹת יוּמָת
וְאֶת־הַבְּהֵמָה תַּהַרְגוּ:

15 Um homem que se colocar em cópula com um animal,
será morto;
e o animal aniquilareis.

16 וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל־כָּל־בְּהֵמָה
לְרִבְעָה אֹתָהּ
וְהָרְגָתָ אֶת־הָאִשָּׁה וְאֶת־הַבְּהֵמָה
מוֹת יוּמָתוּ
דְּמֵיהֶם בָּם:

16 Uma mulher que se achegar a todo animal
para deitar-se com ele,
matarás a mulher e o animal;
serão mortos
o seu sangue [cairá] sobre eles.

17 וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִקַּח אֶת־אָחִתּוֹ
בִּתְּאָבִיו אוֹ בִּתְאֵמֹו
וְרָאָה אֶת־עֶרְוֹתָהּ
וְהִיא־תִּרְאֶה אֶת־עֶרְוֹתָו
חֹסֶד הוּא
וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְנֵי עַמָּם
עֶרְוֹת אָחִתּוֹ גְּלָהּ
עֹנֹו יִשָּׂא³⁴⁹:

17 Um homem que tomar a sua irmã,
filha de seu pai ou filha de sua mãe,
e vir a nudez dela,
e ela vir a nudez dele,

³⁴⁹ A LXX leu ἀμαρτίαν κομιοῦνται em lugar de עֹנֹו יִשָּׂא. Não há problemas relevantes quanto à tradução. Os termos equivalem-se.

vergonha é;
e serão eliminados aos olhos dos filhos do seu povo;
a nudez de sua irmã descobriu;
a iniquidade deles, tomará [sobre si].

18 וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִשְׁכַּב אֶת־אִשָּׁה דָּוָה
וְגִלָּה אֶת־עֲרוּתָהּ
אֶת־מִקְרָהּ הָעֶרְהָ
וְהִיא גִלְתָּהּ אֶת־מִקְוֹר דָּמֶיהָ
וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם:

18 Um homem que se deitar com uma mulher menstruada
e lhe descobrir a nudez,
[e] sua fonte desnudar,
e ela descobrir a fonte do seu sangue,
serão eliminados ambos do meio do seu povo.

19 וְעֲרוֹת אֲחוֹת אִמֶּךָ
וְאֲחוֹת אֲבִיךָ³⁵⁰
לֹא תִגְלֶה
כִּי אֶת־שְׂאֵרוֹ הָעֶרְהָ
עוֹנָם יִשְׂאוּ:

19 E a nudez da irmã de tua mãe
e da irmã de teu pai
não descobrirás;
porque sua parenta desnudou;
punição terão.

20 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־דֹּדָתוֹ
עֲרוֹת דָּדוֹ גִּלָּה
חֲטָאָם יִשְׂאוּ
עֲרִירִים יָמִתּוּ:

20 E um homem que se deitar com a sua tia,
a nudez de seu tio descobriu;
seu pecado [sobre si] levarão;
sem filhos morrerão.

21 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ אָחִיו
נָדָה הוּא³⁵¹

³⁵⁰ Na LXX há uma inversão: enquanto há no TM a ordem <irmã de tua mãe ... irmã de teu pai>, a LXX apresenta <irmã de teu pai... irmã de tua mãe>.

עֲרוֹת אָחִיו נָלָה
עֲרִירִים יִהְיוּ³⁵²:

21 Um homem que tomar a mulher de seu irmão,
impureza é;
descobriu a nudez de seu irmão;
sem filhos viverão.

22 וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־חֻקֹּתַי
וְאֶת־כָּל־מִשְׁפָּטַי
וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם
וְלֹא־תִקִּיאוּ אֹתְכֶם הָאָרֶץ
אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֹתְכֶם שָׁמָּה לְשִׁבְתָּ בָּהּ:

22 Guardai, pois, todos os meus estatutos
e todos os meus juízos
e cumpri-os,
e não vos vomite a terra
que eu vos levo para habitardes nela.

23 וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי
אֲשֶׁר־אֲנִי מִשְׁלַח מִפְּנֵיכֶם
כִּי אֶת־כָּל־אֱלֹהִים עָשׂוּ
וְאָרְצָן בָּם:

23 E não andeis nos costumes da(s) nação(ões)
que eu lanço de diante de vós,
porque tudo isso fizeram;
e aborreci[-me] deles.

24 וְאָמַר לָכֶם אֹתָם
תִּירְשׁוּ אֶת־אֲדָמָתָם
וְאֲנִי אֶתְנֶנָּה לָכֶם לְרֵשֶׁת אֹתָהּ
אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי אֹתְכֶם מִן־הָעַמִּים:

24 Tenho-vos dito a vós:
possuireis o solo,

³⁵¹ Manuscritos de Qunram apresentam em vez de הָיָא, הוּא. O uso é recorrente no Pentateuco.

³⁵² A LXX leu, em lugar de יִהְיוּ, ἀποθανοῦνται. Talvez por influência do v. 20, em que há יָמָתוּ. Além de não haver qualquer problema com a tradução do TM, o comentário aos versos em tela mostrará as razões de ser dos verbos antônimos.

e eu o darei a vós para o possuídes,
terra que flui leite e mel.
Eu sou YHWH, vosso Deus,
que separei a vós dos povos.

25 וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין־הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה לַטְּמֵאָה
וּבֵין־הָעוֹף הַטָּמֵא לַטָּהוֹר
וְלֹא־תִשְׁקְצוּ אֶת־נַפְשֵׁיכֶם
בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף
וּבְכָל אֲשֶׁר תֵּרֶמֶשׂ הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לַטְּמֵא:

25 Separem-se de entre os animais puros e os impuros
e entre as aves impuras e as puras;
e não vos façais detestáveis a vossa vida
por causa dos animais, ou das aves,
ou por causa de tudo o que rasteja o solo,
que separei de vós, para tornar imundo.

26 וְהִיִּיתֶם לִי קְדָשִׁים
כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה
וְאֲבַדְלֵ אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים לְהִיּוֹת לִי:

26 E sereis, para mim, santos,
porque sou santo; eu, YHWH;
e separei-vos dos povos, para serdes meus.

27 וְאִישׁ אִו־אִשָּׁה כִּי־יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְעֹנִי
מֹת יוֹמָתוֹ
בְּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם
דְּמֵיהֶם בָּם: ׀

27 Um homem ou mulher que sejam necromantes ou sejam feiticeiros
serão mortos;
com pedras serão apedrejados;
o seu sangue [cairá] sobre eles.

3.2.2.2. Comentário

A respeito do capítulo 20, M. Hildenbrand³⁵³ enxerga uma estrutura concêntrica com o seguinte desenho:

- A Culto a Molek e necromancia (vv. 1-6)
- B Santificação (v. 7)
- C Exortação a obediência (v. 8)
- X Penalidades para violações (vv. 9-21)
- C' Exortação a obediência (vv. 22-25)
- B' Santificação (v. 26)
- A' Necromancia (v. 27)

Em observação ao centro da estrutura, e para efeito de apresentação mais concisa e objetiva serão destacados os vv. 9-21 por referirem-se diretamente às proibições e suas respectivas penalidades, especialmente os vv. 11, 12, 14, 17, 19, 20 e 21 por conterem a temática das relações sexuais ilícitas.

A ordem das proibições em Lv 20 difere claramente da ordem do capítulo 18, pois seu princípio de organização também é diferente. O capítulo 20 é organizado de acordo com as penas, baseado na gravidade do crime:

- morte [três casos de adultério, vv. 10-12; sodomia, v. 13; união de um homem com uma mulher e sua mãe, v. 14; união com animais, vv. 15-16];
- exílio [meia-irmã, v. 17; mulher menstruada, v. 18; tia, v. 19?];
- impossibilidade de ter filhos [esposa de tio paterno, v. 20; cunhada, v. 21].

As proibições, como mencionadas a seguir³⁵⁴, estão listadas de acordo com suas penas, a saber:

³⁵³ HILDENBRAND, M., *apud* MILGROM, J., *op.cit.* p. 1728.

³⁵⁴ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1743.

Causa Principal: Desonra dos Pais (v. 9)

A. Proibições cuja infração é punida com a morte (vv. 10-16)

1. adultério (v. 10)
2. incesto (vv. 11-12)
 - a. sexo com a esposa do pai (v. 11)
 - b. sexo com a nora (v. 12)
3. homossexualidade masculina (v. 13)
4. união de um homem com uma mulher e a mãe desta (v. 14)
5. sexo com animais (bestialidade) (vv. 15-16)
 - a. praticado por um homem (v. 15)
 - b. praticado por uma mulher (v. 16)

B. Proibições cuja infração é punida com o exílio (vv. 17-19)

1. casamento com a irmã (v.17)
2. sexo durante a menstruação (v. 18)
3. sexo com tia paterna ou materna (v. 19)

C. Proibições cuja infração é punida com a incapacidade de se ter filhos (vv. 20-21)

1. sexo com a esposa do tio (v. 20)
2. casamento com a cunhada (v. 21)

A estrutura dessas proibições³⁵⁵ consiste de quatro elementos:

- I caso;
- II pena;
- III motivo; e
- IV fórmula de declaração.

Sua distribuição pelas proibições é exemplificada como na seguinte lista:

- v. 9 I, II, III, IV
- v. 10 I, II
- v. 11 I, III, II, IV
- v. 12 I, II, III, IV
- v. 13 I, III, II, IV
- v. 14 I, IV, II, III
- v. 15 I, II (duas vezes)
- v. 16 I, II (duas vezes), IV
- v. 17 I, IV, II, III, IV
- v. 18 I, III, II
- v. 19 I, III, IV
- v. 20 I, III, IV, II
- v. 21 I, VI, III, II

³⁵⁵ HARTLEY, J. E., *Leviticus*, 1992, p. 360.

M. Hildenbrand³⁵⁶ também considera que as proibições estão organizadas numa estrutura introvertida (quiástica)³⁵⁷, como segue:

A Relações familiares

Adultério (v. 10)

Esposa do pai (v. 11)

Nora, תַּבֵּל (v. 12)

B Relações com pessoas de fora da família

Homossexualidade (v. 13)

C Relações familiares

Homem e a mulher e a mãe desta (v. 14)

X Relações não-familiares

Bestialidade masculina (v. 15)

Bestialidade feminina (v. 16)

C' Relações familiares

Irmã, חֲסִידָה (v. 17)

B' Relações com pessoas de fora da família

Com mulher menstruada (v. 18)

A' Relações familiares

Com a irmã do pai ou da mãe (v. 19)

Com a esposa do tio (v. 20)

Com a esposa do irmão, נִדְהָה (v. 21)

v. 11

a mulher de seu pai. אִשְׁתּוֹ אָבִיו. A referência à mulher do pai faz com que esse verso seja paralelo de 18, 7-8. Porém, aqui a referência é exclusivamente à *mulher do pai* e não, também (como em 18,7), à própria *mãe*. Isso pode

³⁵⁶ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1744.

³⁵⁷ Essa estrutura é simetricamente equilibrada: AA' (três versos cada); BB' e CC' (um verso cada) e X (dois versos). O atrativo repousa em AA'. Apenas o terceiro elemento de cada série traz um termo condenatório: o sexo com a nora é chamado תַּבֵּל (v. 12); o sexo com a esposa do irmão é chamado נִדְהָה – exatamente o mesmo termo utilizado para o sexo com a mulher menstruada (v. 18). Vocabulário condenatório também é registrado em CC' e em B (mas não em B', onde, de acordo com a lógica, deveria haver). A resposta, de acordo com a hipótese de Hildenbrand, está na estrutura: נִדְהָה fora retirado de seu lugar (do verso 18 para o 21) a fim de se estabelecer uma simetria para AA'. Os pontos fracos dessa estrutura não devem, porém, ser desprezados: a alternância entre relação familiar/não-familiar é sem sentido, e o posicionamento da bestialidade no centro não tem explicação, particularmente sob o ponto de vista da falta de um termo condenatório (compare 18,23).

significar que o incesto com a própria mãe é crime tão grave que a pena de morte é dada como certa.

O sexo com a mãe, com a filha ou com a irmã era abominado no Antigo Oriente Próximo, inclusive em Israel³⁵⁸. Por isso, S. Rattray³⁵⁹ apresenta a seguinte explicação: a falta de referência dessas três pessoas é devida ao fato de serem as parentes próximas do destinatário; elas estão incluídas na expressão *אֶל-כָּל-שָׂאֵר בְּשָׂרוֹ*, literalmente *toda carne de tua carne*. Logo, não merecem item nem nas proibições nem nas punições. Sua proibição e punição estão inferidas. A presença da mãe em 18,7 é explicada (como apresentado no comentário) pelo fato de o filho estar penetrando sem permissão nas coisas exclusivas do pai; já que o pai é o cabeça da família, é necessário enfatizar que, em última análise, o crime é contra ele.

Há de se perguntar, entretanto, se esta explicação é suficiente. Porque a ausência da mãe, da irmã e da filha nessas listas? A simples referência às questões de propriedade não podem faltar, dado que na sociedade israelita, de fato, o pai encontra-se no centro da casa, especialmente no que diz respeito à propriedade. As mulheres pertencem ao pai, desde que não sejam casadas com outros; daí a proibição de incesto com mulheres que pertencem ao filho, ao tio etc. Mas é possível, também, que haja outros interesses na supostamente deliberada omissão dessas mulheres.³⁶⁰

a nudez de seu pai terá descoberto. *עֶרְוַת אָבִיו גָּלְהָה*. A expressão enfatiza a natureza abominável desse crime, mais do que por razões morais, precisamente por referir-se ao que pertence ao pai.

ambos . . . sobre eles. *בָּם ... שְׁנֵיהֶם*. Os termos revelam que a culpa da mulher em questão é inferida pelo seu consentimento. Daí a pena para os dois.

³⁵⁸ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1749.

³⁵⁹ RATTRAY, S., *Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible*. In: SBLSP, 26, 1987, p. 540.

³⁶⁰ A questão será apontada no item 4.2 (com seus respectivos sub-títulos).

v. 12

Aqui fica claro que a proibição existe para proteger o patrimônio. A mulher em cena pertence ao filho.

Esta violação é denominada **תִּבְלָה** e é punida com a morte (20,12). Ezequiel a chama de **זִמָּה** (Ez 22,11), a mesma designação usada para uniões com mães e filhas em Lv 18,17a.

confusão. **תִּבְלָה**. O vocábulo aparece no Antigo Testamento apenas duas vezes. Nesta passagem (Lv 20,12) e em Lv 18,23. “Ambos os casos dizem respeito à inversão da ordem das coisas pretendida por Deus quanto à sexualidade. Lv 18,23 assim denomina a bestialidade, e Lv 20,12 usa esse termo para se referir a qualquer relação sexual com a nora, isto é, incesto.”³⁶¹

Assumindo-se que a raiz seja **בלל** ‘misturar’, Rashi³⁶² (em comentário sobre o 18,23, onde ocorre proibição de bestialidade) comenta que os sêmens do pai e do filho foram misturados. A expressão aparece para exprimir o caráter vergonhoso de uma tal relação decorrida.

בלל é um termo ritualista usado para se referir à mistura do óleo com farinha ou à porção da oferta do cereal até que cada parte da farinha fosse misturada e untada com óleo (cf. Ex 29, 2.40; Lv, 2.4.5; 7).³⁶³

O verbo ocorre, ainda, numa forma *hithpael* em Os 7,8, onde a tradução segue um sentido como o de “misturar-se com outros povos”.

A única passagem, segundo W. C. Kaiser, em que **בלל** tem o sentido de confundir está em Gn 11,7: “desçamos e confudamos a sua liguagem”; daí o belo jogo de palavras (assonância) de Gn 11,9, em que *Babel* soa como resultado do lugar em houve confusão, *balal*.³⁶⁴

³⁶¹ KAISER, W. C., verbete *balal*. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *op. cit.*, p. 187.

³⁶² MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1749.

³⁶³ KAISER, W. C., verbete *balal*. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *op. cit.*, p. 186.

³⁶⁴ Ibid.

Além de תָּכַל, outros termos condenatórios nessa lista são תוֹעֵבָה (v. 13, 18,30b) e זָמָה (v. 14). Eles refletem a cultura da vergonha de Israel, atuando como elementos atemorizantes. Esses três termos também aparecem em Lv 18,17f, 22c e 23e. O que há de diferente entre essas duas listas é o fato de o capítulo 20 adicionar penas no caso de o simples temor falhar.

O termo תוֹעֵבָה é praticamente ausente nas leis antigas, nas narrativas pré-exílicas (apenas em Gn 43,32; 46,34; Êx 8,22 em referência aos egípcios), nos primeiros profetas (apenas Is 1,13; talvez também Jr 2,7; 6,15; 8,12) e em salmos (apenas Sl 88,9).

Para E. Gerstenberger³⁶⁵, os usos profano e religioso não podem ser significativamente diferenciados: usos profanos podem envolver um tabu religioso (ou mágico) e, presumivelmente, o uso religioso pode inferir um conteúdo semântico “profano”. Tanto verbo quanto substantivo possuem um grande número de sinônimos. Para o primeiro, têm-se “desprezar” (Is 49,7), “rejeitar” (Jó 19,18f.), “odiar” (Am 5,50) e “abominar como ritualisticamente impuro” (Dt 7,26). No campo do substantivo, temos זָמָה “coisa abominável”/“indecência” (Lv 20,13f.; Ez 16:43), נִדְּחָה “abomináveis imagens e seus ídolos detestáveis” (Ez 7,20), e termos para pecado e vergonha.

Assim, o uso teológico de תוֹעֵבָה se torna compreensível: algumas coisas são incompatíveis com a natureza de YHWH e, por isso, são rejeitadas por ele (Sl 5,7; 106,40; Dt 12,31, 22,5, 25,16; Is 61,8; Jr 12,8; Am 5,21).

No campo ritualístico, estranhas práticas e objetos são tabus condenados (Dt 23,19; 7,25f.; 12,31; 17,1; 14,3; Ez 22,11).

Também se devia abominar pessoas mentirosas (Pv 12,22), arrogantes (16,5), por serem “abomináveis e corruptas” (Jó 15,16) e mantê-las isoladas. Em algumas circunstâncias, a comunidade legal bane tais pessoas (Dt 22,5; 25,15f.).

³⁶⁵ GERSTENBERGER, E., verbete *tô‘ebâ* In: JENNI – WESTERMANN. *op. cit.*, vol. III, pp. 1429-1431.

v. 14

tomar. לקח, de יקח. ‘tomar’ pode também significar ‘casar’.

Ramban³⁶⁶, todavia, interpreta a palavra como “aproveitar-se de”, sob a prerrogativa de que as mulheres, vivendo no clã e debaixo da autoridade do destinatário das leis, estariam vulneráveis à vontade do homem.

A isso há de se objetar perguntando por que o vocábulo לקח não fora usado nos versos 18,17a; 20,11.12, que citam mulheres em circunstâncias similares. Por outro lado, por que לקח é usado para a cunhada (20,21), que aparentemente reside sozinha, na casa de seu falecido marido? Acima de tudo, pode-se perguntar: se o capítulo 20 rotula o ato sexual sob o verbo שכב (vv. 11, 12, 13, 18, 20), então por que o termo não fora empregado aqui?

A essas questões, Milgrom responde:

o fato de ambas as mulheres terem sido condenadas à morte significa que ambas deram seu consentimento (i.e., em se casar). Mas se o homem exerceu sua autoridade para “aproveitar-se” delas, existe a possibilidade de que tenham sido forçadas e, portanto, não serem culpadas (cf. Dt 22,26).³⁶⁷

maldade. זמרה. O mesmo termo é usado para condenar o casamento com mãe e filha (18,17f).

no fogo queimarão. באש ישרפו. A pena a que são condenados é a cremação, o que difere dos versos anteriores e posteriores em que a punição é מות יומתו.

A condenação de morrer queimado aparece em Gn 38,24; Jz 14,15; 15,6. Hartley³⁶⁸ sugere que o fogo talvez tenha sido seguido de execução (por apedrejamento), como atesta o caso de Acor (Js 7,15.25), a fim de privar o infrator de ter um funeral apropriado, decente. Porém, não há evidências de que os restos de Acor e de sua família não tenham sido enterrados.

³⁶⁶ Cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1750.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ HARTLEY, J. E., *op. cit.*, p. 290.

v. 17

tomar. תָּקַח. Provavelmente, o destinatário devia considerar que o casamento com uma meia-irmã não era tido por violação. De fato, se ela é a irmã cujo pai ou cuja mãe pertence a um clã diferente, a união com ela seria permitida (como se pode inferir a partir de 18,11). Além disso, o relacionamento de Abraão e Sarah (Gn 20,12) e o (desejado) entre Amnon e Tamar (2 Sm 13,13), bem como sua repetida proibição nos códigos (18,9.11; 20,17; Dt 27,22), indicam que o casamento com meias-irmãs era, sim, praticado.

Novamente há de se destacar o fato de que o ato sexual com uma filha ou com uma irmã não é mencionado, assim como acontece no capítulo 18. Por inferência – segundo a lista de punições do capítulo 20 – o incesto com a irmã (do mesmo pai e da mesma mãe) ou com a filha deveria implicar em pena de morte. Porque não há referência direta? Milgrom sugere:

A única hipótese que me ocorre é que essas duas uniões não estavam sujeitas a sanções humanas. A irmã e a filha solteira estão sob o controle completo do destinatário. Essas uniões seriam conduzidas sigilosamente. Mesmo que outras pessoas ficassem sabendo, quem iria ou poderia executar o homem? Talvez isso explique a falta de especificação em 18,6, no qual as uniões em apreço são inferidas mas não nomeadas pela expressão שָׁאֵר בְּשָׂרוֹ. Entretanto, apesar de o praticante não poder ser punido por uma côrte humana, ele é submetido a כָּרַת (*karet*) na divina corte (18,29).³⁶⁹

e vir a nudez dela e ela vir a nudez dele.

וְרָאָה אֶת־עֲרוּתָהּ וְהִיא־תִּרְאֶה אֶת־עֲרוּתוֹ

O duplo eufemismo é empregado para indicar que o casamento era desejado e consumado por ambas as partes³⁷⁰. O que está em concordância com Melcher³⁷¹

essa expressão é excepcional porque וְרָאָה אֶת־עֲרוּתָהּ 'ele vir a nudez dela' não significa que ele tenha jurisdição sobre os órgãos sexuais dela (como em 18,10.14.16). Ao invés disso, indica uma igualdade entre

³⁶⁹ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1753.

³⁷⁰ Ibid., p. 1753 cita *Sipra Qedoshin*, 11,11

³⁷¹ MELCHER, J. S., *The Holiness Code and Human Sexuality*. 1996, p. 94.

homem e mulher. Ambos são igualmente culpados quanto ao seu comportamento sexual.

Para dar suporte à hipótese de Melcher, segundo Milgrom, existe o fato de que essa é a única proibição nos capítulos 18 e 20 que usa o verbo **ראה**, um sinônimo de **גלה** e, portanto, um eufemismo para um ato sexual ilícito.

vergonha é. **הוא חסד**. Este homônimo de **חסד** ‘bondade, generosidade’ é atestado outras duas vezes na Escritura: “Pleiteia a tua causa diretamente com o teu próximo e não descubras o segredo de outrem; para que não te vitupere [insulte] aquele que te ouvir, e não se te apegue a tua infâmia” (Pv 25,9-10); “o pecado é o opróbrio [desonra, torpeza] dos povos” (Pv 14,34).

A bibliografia de referência³⁷² discorre longamente sobre **חסד** em seu sentido mais usual no Antigo Testamento. O máximo que informa é sobre a ocorrência da palavra no sentido *negativo* nas referências já mencionadas.

Seguindo as observações de Zobel³⁷³, o significado de **חסד** está estreitamente ligado à *relação, relacionamento, interação*. Por exemplo, em Gn 24,12 (... **כִּי־עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם־אֲדֹנָי**). Nessa expressão, como em algumas outras³⁷⁴, **חסד** está acompanhado de **עם** e do verbo **עשה**. A idéia presente nos textos é que X use/faça **חסד** para com Y. Essa observação já bastaria para revelar que **חסד** está diretamente associado à esfera dos relacionamentos humanos, onde **חסד** é, também, realizado.

Nesse mesmo raciocínio, Zobel acrescenta que este relacionamento interpessoal é, mais precisamente, uma relação entre *parentes* (Gn 20,13: Abraão e Sarah; Gn 24,49: Isaac e Labão; Gn 47,29: José e Jacó; etc); entre *amigos* (I Sm 20,8.14: Davi e Jonatas; etc); e entre *duas partes distintas* (Gn 40,14: José e o prisioneiro; etc).

³⁷² HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *op. cit.*, 1998; ou JENNI – WESTERMANN., *op. cit.*, 1997; e, ainda, BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, 1977; além dos inúmeros *comentários*.

³⁷³ ZOBEL, H. –J., verbete *hesed*. In: BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, vol. V, pp. 46-47.

³⁷⁴ Gn 19,19; 20,13; 21,23; 40,14; 47,29; Js 2,12; etc.

Diante dessas observações de Zobel, e em virtude da praticamente inexistente bibliografia sobre o uso do termo nesse sentido, seria possível sugerir que a fórmula **הוא חָסַד** é uma espécie de constatação: o irmão viu a nudez de sua irmã e essa viu a nudez do primeiro. Trata-se de uma *via de mão-dupla*. Tanto o destinatário da Lei foi ativo na violação da prescrição, como a suposta vítima. É como se não houvesse criminoso e vítima; ambos são responsáveis pela *relação* sexual ilícita. Embora **חָסַד** seja frequentemente usado no sentido *positivo*, quando se trata dos casos mencionados acima, experiências de interação entre partes, não poderia haver um uso variado da palavra, em que está subentendida a idéia básica de *relacionamento*, mas sob um enfoque condenatório?

serão eliminados aos olhos dos filhos do seu povo.

וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְנֵי עַמָּם

A publicidade da punição está diametralmente oposta a sigiliosidade do crime: eles coabitaram secretamente, por isso, deverão ser punidos em público. Analogamente, “*porque tu [Davi] o fizeste em oculto, mas eu farei isto perante todo Israel e perante o sol*” (II Sm 12,12).

vv. 19-21

O que aproxima os vv. 19-21 e a razão de serem colocados no final da lista é o fato de suas penas serem (no esquema do compilador) as mais brandas, as menos severas.

v. 19

não descobrirás. **לֹא תִגְלֶה**. É possível considerar a lei do v. 19a como um apêndice, devido ao seu estilo apodítico, evidente, irrefutável e à segunda pessoa do discurso. O v. 19e, porém, volta à terceira pessoa do discurso, o que pode ser uma influência do 18,23.

Segundo M. Hildrenbrand

é provável que a mudança para a segunda pessoa seja parte de uma tentativa de distinguir essa proibição do resto das outras por seu contexto,

estilo e vocabulário. É a única proibição da lista que não inicia por **אַשֶׁר** **אִישׁ**. Ao contrário: o versículo usa o trecho **וְעֵרְוַת אֲחוֹת**, que é o reflexo do começo da mesma proibição em 18,12-13. Esse é um indício forte de que H (enquanto redator) fez a lista do capítulo 20 com a lista do 18 em mãos. Que ele tinha o 18,12-13 em mente é indicado à frente pelo uso de **שָׂאֵר**, unicamente nessa proibição.³⁷⁵

irmã de tua mãe e da irmã de teu pai. As tias são listadas quiasticamente em relação ao 18,12-13. Talvez, segundo a tradição rabínica³⁷⁶, a mãe aqui é mencionada primeiro a fim de indicar que a pena (logo, a violação) é semelhante a referente ao pai.

porque sua parenta desnudou. **כִּי אֶת־שָׂאֵרוֹ הֵעִרָה**, literalmente “porquanto ele descobriu sua própria carne.” A mudança de sujeito (da 2ª pessoa para a 3ª pessoa) indica que o foco passa a estar não mais na pessoa, mas no ato. Essa oração relembra que essas tias não são as esposas do tio (tias por afinidade), mas as irmãs do pai e/ou da mãe (são tias por consaguinidade).

punição terão. **עֹנָם**. A pena não é específica, nem clara. A posição do v. 19 entre as violações por **כָּרַת** (vv. 17-18) e por **עֲרִירִי** (vv. 20-21) deixa a impressão, segundo Milgrom³⁷⁷, de que o legislador estava inseguro (!) quanto a que grupo essa lei pertenceria.

v. 20

sua tia. **וְרֵתוֹ**. Literalmente, ‘a mulher do tio’. Há de se destacar que a esposa do irmão da mãe fica de fora. Já que ela não apresenta relação consanguínea nem relação por afinidade, o casamento com ela não é proibido (cf. 18,14).

seu pecado sobre si levarão. **חֲטָאָם יִשָּׂאוּ**. A expressão não é uma pena, mas uma fórmula declaratória que diz que a punição virá a seguir.

³⁷⁵ HILDENBRAND, M., *apud* MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1756.

³⁷⁶ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1756 cita Sipra Qedoshin, 11,4.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 1757.

sem filhos morrerão. עֲרִירִים יָמָתוּ. Essa tradução/interpretação influenciada pela LXX é ostensivamente rejeitada por Jr 22,30, que declara Jeconias (= Jeoaquim) como עֲרִירִי apesar de sua linhagem ter continuado (I Cr 3,17-18). Muitos estudiosos tentam resolver essa contradição argumentando que Jeoaquim não será apenas impossibilitado de ter filhos, como também impossibilitado de ser rei; ou seja, sua progenitudo não se sentará no trono de Davi.

Etimologicamente, porém, עֲרִירִי significa ‘desprovido’; em Jr 22,30 significa ‘desprovido de direitos’. É possível propor que, aqui, o significado também seja ‘desprovido de direitos’, embora se admita que em Gn 15,2 depreenda-se que Abraão seja desprovido de filhos. Entre os direitos, está a descendência!³⁷⁸

A Bíblia retrata as crianças (especialmente as de sexo masculino) como recompensa pela obediência aos mandamentos divinos (Sl 127,3; 128,3-4). Por outro lado, a mulher estéril goza de absoluta reprovação (p. ex.: Sara, Gn 16,2; Rebeca, 25,21; Raquel, Gn 30,1; Ana, 1 Sm 1,5-11) em contraste com a fecundidade das concubinas e outras esposas (Hagar, Gn 16,4; Quetura, 25,1-2; Lia, Bila, Diná, 29,31 – 30,21; Penina, 1 Sm 1,2).

A pena de עֲרִירִי é um nível abaixo menos severa que נְכַרֶּת (vv. 17-19); ambas, porém, prediziam a infertilidade.

Não é por outra razão que ‘não ter descendência’ sirva de punição divina por violações sexuais. Pelo adultério quase consumado de Abimeleque, Deus impôs barreiras em sua mulher e concubinas (Gn 20,17-18). Uma suspeita de adultério é atacada com esterilidade (Nm 5,22.27).

Por fim,

Em que as punições עֲרִירִי ‘infertilidade’ e נְכַרֶּת ‘impossibilidade, corte’ diferem entre si? A diferença, creio, é sutil, mas crucial. Quem é נְכַרֶּת não apenas é tolhido de continuar sua linhagem, mas é ‘impossibilitado, cortado’ de juntar-se aos seus ancestrais. Quem é עֲרִירִי pode se juntar aos seus ancestrais. Mas qual é a vantagem? No נְכַרֶּת,

³⁷⁸ Cf. Ibid.

ele apenas pode comungar do e unir-se ao lamento de Absalão: “Filho nenhum tenho para conservar a memória do meu nome” (2 Sm 18,18; cf. Is 56,4-5).³⁷⁹

v. 21

e um homem que tomar a mulher de seu irmão.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ אָחִיו

O Targum acrescenta “durante a vida dele”, tornando esse caso um adultério, a fim de eliminar qualquer contradição com o levirato (Dt 25,5).

Sobre se este verso rejeita a instrução do levirato, é possível propor que não, sob a prerrogativa de que esta lei se refere a um caso em que a mulher já teve um filho³⁸⁰ e, por isso, ficou impossibilitada de participar de um casamento levirato (Dt 25,5). Por outro lado, há de se questionar sobre o porquê de ser a pena prevista “sem filhos viverão”. Ora, se viverá sem filhos, como é possível já ter tido um filho num suposto casamento anterior?

Há, honestamente, dúvidas se H não condena o levirato. Não parece haver nada nesse verso que indique que essa mulher realmente teve filhos no casamento do qual supostamente é viúva.

impureza. נִדָּה. Os rabinos crêem que este termo foi mencionado apenas para a cunhada (viúva) devido à correspondência com o seu caso: relações sexuais eram permitidas somente após a morte de seu marido e com o irmão dele³⁸¹.

Segundo Milgrom e Wright³⁸², a etimologia de נִדָּה é incerta. Sugerem a derivação da raiz נָדַד, que, no *qal*, significa “sair, deixar, fugir, escapar, passear, viajar, perambular, percorrer” (cf. Is 21,15), e, no *hiphil*, “afugentar” (cf. Jó 18,18).

³⁷⁹ Ibid., p. 1758.

³⁸⁰ Os samaritanos, de acordo com os rabinos (*b. Qid.* 76a), aprovam o levirato sob a condição de que a viúva não tenha tido filhos e cujo marido tenha morrido após o acordo nupcial. Porém, se seu marido morreu após a consumação do matrimônio, o levirato era proibido. cf. MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1758.

³⁸¹ Cf. Ibid., p. 1758.

³⁸² MILGROM & WRIGHT. verbete נִדָּה. BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, Vol. IX, pp. 232-234.

Morfologicamente, a palavra representa uma forma nominal da raiz נדרה. Como נדר e נדרה são quase sinônimos, outras diferenciações semânticas são supérfluas para a derivação de נדרה.

Ambas as formas, נדר e נדרה, compartilham o sentido “lançar-se fora”. No caso de uma mulher menstruada, a palavra denota a eliminação do sangue menstrual; por conseguinte, denota a impureza (imundície) da mulher menstruada ou impureza em geral. Assim, מי נדרה denota “expulsão”: “água da expulsão (da impureza)”, ou ainda “água da purificação”.

Em Zc 13,1, נדרה é sinônimo de חטאת (“para remover o pecado e a impureza”). Essa acepção de נדרה também aparece da designação da água usada para purificação dos levitas, מי חטאת, “água da expiação” (Nm 8,7).

Logo, percebe-se que ambas as expressões מי נדרה e מי חטאת se referem a um tipo de água usada para purificação.

O substantivo נדרה aparece 29 vezes no Antigo Testamento e é encontrado em três domínios semânticos: 1) impureza em relação à menstruação; 2) impurezas em geral, abominação; e 3) purificação.

1) Em geral, נדרה significa impureza, especialmente relacionada ao fluxo menstrual feminino (cf. Lv 18,19; 20,18); o sexo com uma mulher menstruada traz a mesma imundície (impureza) para o homem.

2) Em Lv 20,21 a ocorrência da palavra נדרה tem o sentido de “abominação, atrocidade”: se um homem tomar a mulher de seu irmão, ele é culpado de נדרה.

Pecados semelhantes são categorizados similarmente com expressões como זמרה, “depravação” (18,17; 20,14), תועבה, “abominação” (18,23; 20,12), e חסר, “desgraça” (20,17).

3) Por fim, **נִדְּחָה** desenvolve um sentido oposto ao de “impureza” abordado acima. O contexto de Nm 19,9.13.20.21; 31,23 e, de modo análogo, em Zc 13,1, sugere o sentido “purificação”.

Em Lm 1,8, o substantivo **נִדְּחָה** é freqüentemente entendido como uma forma de **נִדְּחָה**. Todavia, considera-se melhor associá-lo à raiz **נִדַּח**, com o sentido “(objeto de) escárnio, gozação”.

Entre os pergaminhos do Mar Morto, Fabry³⁸³ reconhece o uso freqüente da palavra **נִדְּחָה** (40 ocorrências); a maior concentração está em 1QS (9), 4Q512 (“Ritual de Purificação”; 8) e em 11Qtemple (5).

As ocorrências no Pergaminho do Templo referem-se às leis de impureza ocasionada pelo sexo (polução: 45,10; menstruação: 48,16f.). 11Qtemple reflete Lv 20,21, descrevendo o sexo entre as pessoas relacionadas pelo casamento como **נִדְּחָה**. Aqui, **נִדְּחָה** aparece no domínio semântico de tabu.

Do ponto de vista etimológico, o casal deveria ser banido (citando Is 65,5; Jó 18,18). Porém, parece evidente que H usa este termo metaforicamente: trata-se de um ato tolo, odioso, repulsivo. Esse uso metafórico é, mais tarde, encontrado em Ez 7,19-20; Lm 1,17; II Cr 29,5³⁸⁴.

sem filhos viverão. **עֲרִירִים יִהְיוּ**. A diferença entre os verbos **יָמְתוּ** (v. 20) e **יִהְיוּ** (v. 21) é explicada pelos rabis da seguinte forma: ou o homem enterrará seu filho ou não terá nenhum.³⁸⁵

3.2.2.3

A relação entre Lv 20 e Lv 18

Há dúvidas quanto à questão de o capítulo 20 ser uma continuação do capítulo 18 ou ser uma composição independente.

³⁸³ FABRY. verbete **נִדְּחָה**. BOTTERWECK – RINGGREN. *op. cit.*, Vol. IX, pp. 234-235.

³⁸⁴ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1758.

³⁸⁵ Ibid., p. 1758.

A argumentação sobre ser Lv 20 continuidade de Lv 18 elenca os seguintes pontos:

1. Os dois lidam com as mesmas proibições: Molek (20,2-5; 18,21) e adultério (20,10; 18,20), por exemplo, e os dois contêm uma lista de doze proibições. Além disso, há evidente semelhança de vocabulário³⁸⁶.

2. A correspondência lingüística e estilística é aparente em todas as proibições e incitações. A estrutura dos dois capítulos segue uma fórmula similar: exortações (20,7-8.22-26 e 18,2b-5.24-30) como molduras, e proibições (20,9-21 e 18,6-23) ao centro.

Por outro lado, há questionamentos que podem ser levantados sobre ser 20 continuidade de 18. Há evidências razoáveis para sua autonomia. Ou seja, é possível que tenham nascido (18 e 20) independentemente e sofrido pelas mãos do ‘compilador’ H um processo redacional³⁸⁷.

A argumentação sobre 20 *não* ser continuidade de 18 elenca os seguintes pontos:

1. Muitas proibições contidas no capítulo 18 estão ausentes no capítulo 20: mãe (18,7), neta (18,10) e duas irmãs (18,18). Também as proibições entre mães e filhas são interpretadas diferentemente: em 18,17, a filha da esposa e as netas, e em 20,14, a sogra.

2. Para algumas leis que tratam de casos semelhantes são usadas palavras diferentes, tal como é o caso da proibição de sexo com uma mulher menstruada (cf. 20,18 e 18,19).

3. As formas das proibições são diferentes: no capítulo 18, é uma segunda pessoa apodítica; no capítulo 20, é uma terceira pessoa casuística.

4. Apesar de o capítulo 20 (assim como o capítulo 18) se referir à casa do pai, ele é provavelmente direcionado à comunidade, que tem a responsabilidade de executar os castigos.

³⁸⁶ P. ex.: sobre a adoração a Molek (20,3; 18,21); sobre as uniões sexuais ilícitas (20,11.17-21; 18,6-20).

³⁸⁷ Segundo Schwartz, os dois capítulos representam tradições independentes. Cf. SCHWARTZ, B. J., *Selected Chapters of the Holiness Code – A Literary Study of Leviticus 17-19*, 1987, pp. 56-60. De outro modo, pode-se lembrar que a existência de paralelos não é incomum na Bíblia. Por exemplo: Gn 1-2; 1 Sm 24 e 26; 2 Sm 22 e Pv 18; os Evangelhos Sinóticos.

5. Lv 20 se refere a capítulos anteriores (20,6.27 ao 19,26; 20,9 ao 19,2; 20,25 ao cap. 11 etc) levantando, então, a possibilidade de que o autor do capítulo 20 “tenha se utilizado dos textos anteriores [incluindo o capítulo 18] para apresentar à congregação tópicos tratados anteriormente, sob uma nova perspectiva”.³⁸⁸

6. As penalidades são diferentes: no capítulo 18, os infiéis são punidos com כרת, mas no capítulo 20, as punições são graduadas: כרת, extirpação por Deus (vv. 17-18), é precedido pela execução sumária por autoridades judiciais (vv. 9-16) e seguido pela punição menos severa de não poder ter filhos (vv. 20-21).

De tudo isso, as proibições ausentes em Lv 20 e as penalidades inexistentes em Lv 18 são os elementos decisivos, segundo Milgrom³⁸⁹, na determinação de que os capítulos são composições independentes.

Uma outra questão, ao mesmo tempo atrelada à relação entre 18 e 20, seria o porquê de o redator H de Levítico não ter unido estes dois capítulos. Por que estão separados pelo capítulo 19?

Douglas³⁹⁰, em sua análise estrutural do Levítico, apresenta o argumento de que o capítulo 19 é o centro do livro e que os capítulos 18 e 20 marcam o ponto de virada. As respectivas posições ocupadas pelos capítulos 18 e 20 servem a um propósito tanto estético quanto ideológico - de promover e acentuar a centralidade do capítulo 19.

A conclusão de Milgrom – que parece fazer sentido perante o exposto sobre o processo de composição do Pentateuco e, sobretudo, o papel de H em P e, desse, no conjunto da Torah – é de que

o redator H usou o tema do sexo e das violações a Molek para criar uma estrutura introvertida com o capítulo 18, porque possuía duas listas independentes e ligeiramente variantes, que estruturou quiasticamente com exortações, mas com palavras e termos distintos; e então projetou Lv 19 como o suporte para toda a Torah.³⁹¹

³⁸⁸ Cf. GERSTENBERGER, Erhard., *Leviticus: a commentary*. Louisville, Ky, Westminster John Knox Press, 1996, p. 289.

³⁸⁹ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1767.

³⁹⁰ Cf. DOUGLAS, M., *Poetic Structure in Leviticus*, pp. 239-256. In: *Pomgranates and Golden Bells* [Fest. J. Milgrom], ed. D. P. Wright et al. Winona Lake, 1995.

³⁹¹ MILGROM, J., *op. cit.*, p. 1768.

3.2.2.4. Reflexões teológicas

A preocupação com o corpo é percebida em muitos textos bíblicos. A legislação levítica é um exemplo claro disso. Por um lado, há as leis rituais de pureza (Lv 11-15), preocupadas em guardar perfeitamente as entradas e saídas do corpo (alimentos que podem ser ingeridos, enfermidades da pele, fluídos que saem do corpo, relações sexuais, contato com um cadáver), e, por outro, a Lei de Santidade (Lv 17-26), regulando questões relativas à sexualidade, embora cada um deles aborde os temas de uma perspectiva diferente (ritual ou ética).

Dentre todos os aspectos relacionados com o corpo, maternidade e sexo são os que têm exercido maior atração sobre os legisladores da Escola de Santidade, os quais têm conseguido apresentar as consequências sócio-religiosas das condutas pervertidas, uma vez que têm contribuído para dessacralizar a sexualidade, situando-a em um âmbito secular e criatural. A relação sexual entre homem e mulher, estritamente vinculada à procriação, é catalogada como lícita ou ilícita, como uma conduta que leva à vida ou a uma transgressão que conduz à morte. Somente dentro do matrimônio, o exercício da sexualidade é visto como bom. Esta institucionalização é fundamental para a construção da sociedade israelita que garante que os filhos sejam legítimos e, portanto, membros de pleno direito do povo e da comunidade da Aliança.³⁹²

As proibições de incesto participam desta mentalidade. Fascinados e temerosos pelo poder do sexo, os redatores de Lv 17-26 elaboraram leis reguladoras das relações sexuais dentro e fora da família. O controle sobre o corpo físico é um microcosmo que deixa transparecer as dinâmicas de controle social e religioso. As entradas e saídas do corpo são perfeitamente custodiadas, como são também, de forma mais ampla, a família e a sociedade.

Acostumados com a uma relativa *invisibilidade* das mulheres nos textos bíblicos, estes corpos legais detalhados sobre condutas sexuais transgressoras dentro e fora do matrimônio permitem visualizar o papel que os homens e mulheres desempenham na relação sexual e, daí, supor os papéis que são atribuídos e permitidos dentro da estrutura social e religiosa.

³⁹² ESTÉVEZ, Elisa., *Sexualidad, familia y pureza. El incesto en la legislación levítica*. Madrid, Miscelánea Comillas, 57, 1999, p. 370.

Mesmo tendo em mente o fato de que o mundo da sexualidade é uma questão que afeta os dois gêneros, é importante destacar que a referência é feita de forma desigual e diferente.

As mulheres se tornam visíveis no único mundo que lhes pertence, a família e a casa. Fora dessas fronteiras, nem a sexualidade nem outras atividades são apropriadas para elas. O lugar social que corresponde ao sexo feminino está de portas para dentro, ao contrário do que ocorre com o outro sexo, cujo protagonismo é percebido sobretudo na esfera pública, sem que, com isso, seja renunciado dentro do mundo privado e particular.³⁹³

Percebe-se, ainda, que as normas que proíbem as relações incestuosas são recíprocas e paralelas, dirigidas ao homem, mas com implicações e penalidades também para as mulheres. A perspectiva revela-se androcêntrica e não rompe a dinâmica patriarcal tradicional.

As regras do incesto preocupam-se em delimitar o matrimônio legítimo para um homem; por isso, falam de “*não descobrirás a nudez de...*”, uma expressão que geralmente designa as relações sexuais consideradas “tabu”. As relações incestuosas são transgressoras e, portanto, a possível descendência permanecerá à margem da sociedade.

Como a maior parte da legislação bíblica, estas leis estão dirigidas a um homem individualmente. Quem descobre a nudez da mulher é o homem. Frente a sua iniciativa e atividade, a mulher se revela passiva e receptora. Ele é o único que parece ter necessidades sexuais.³⁹⁴

A legislação levítica está mais preocupada em fixar as fronteiras do que não se pode transgredir do que fomentar uma visão positiva da sexualidade. Homens e mulheres têm que se abster de condutas catalogadas como abominação: relações incestuosas, adúlteras, homossexuais e com animais (Lv 18 e 20). Da

³⁹³ Ibid., p. 371.

³⁹⁴ Assim, por exemplo, alguns dados que são corroborados por outras passagens, onde a dinâmica sexual está regida igualmente pelos homens. A descendência pertence a eles. O direito de exclusividade é unilateral. A mulher está ligada a um só homem, enquanto que este pode ter múltiplas relações sexuais, como demonstra a manutenção da poligamia, e as relações sexuais permitidas com escravas e outras mulheres não pertencentes a nenhum outro homem. As mulheres aparecem como objeto de desejo, como ventre fecundos ou como mães de seus filhos, que garantem a pureza da linhagem. Cf. BRENNER, A., *A respeito do Incesto*. In: BRENNER, A. (org.), *De êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero*. Paulinas, 2000, pp. 128 et. seq.

mesma maneira que Israel deve se abster de relacionar-se com as nações estrangeiras.³⁹⁵

Embora o destinatário da lei seja o homem,

os feitos que acontecem no mundo privado adquirem um valor social mas, mais ainda, religioso. Qualquer infração constitui uma ameaça para a vida da comunidade, que deve ser castigada. Não é diferente o feito de que os castigos sejam contemplados de maneira recíproca para as duas pessoas implicadas na relação. Como vimos nas análises dos textos levíticos, a lei faz recair a responsabilidade sobre os homens e mulheres implicados na conduta desviada.³⁹⁶

É como se a responsabilidade assumida também pela mulher, embora não fosse ela a destinatária direta da lei, fosse um modo de dizer que a mulher introduz o mal, como no Gênesis. A reciprocidade está pensada em termos de castigo e, por isso, há de se questionar se não é estranho para uma mentalidade patriarcal acusar a mulher de sedutora e indutora do mal.³⁹⁷

Reforçando os conhecimentos sobre a estrutura familiar israelita,

as regras sobre o incesto definem os limites dentro dos quais um homem pode se mover para procurar esposas (a prática da poligamia não é contestada) que, em qualquer caso, ainda que não se explicita, será uma mulher de seu próprio povo, preferindo-se as mulheres da mesma tribo (Nm 36; cf. Jz 21)³⁹⁸

Ou seja, a Lei provê uma definição de família, estabelecendo uma distinção entre mulheres proibidas e permitidas.

Um homem não pode se casar com mulheres com as quais possui laços sangüíneos, nem pode se casar com mulheres que tenham chegado a ser suas parentes próximas (afins) por um prévio matrimônio com um homem com quem ele também tenha laços de sangue. Quando um homem e uma mulher se casam, chegam a ser “uma só carne” (Gn 2,24).³⁹⁹

³⁹⁵ O prólogo e o epílogo, tanto de Lv 18 como de Lv 20, refletem essa intenção.

³⁹⁶ ESTÉVEZ, E., *op. cit.* p. 372.

³⁹⁷ Essa tese é proposta por HARTLEY, J. E., *Leviticus*. Word Biblical Commentary ; v.4. Waco, Texas, Word Books, 1992, pp. 339-340.

³⁹⁸ Cf. GERSTENBERGER, E., *op. cit.*, p. 249. Ou, ainda, WENHAM, G. J., *The Book of Leviticus*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1979, p. 253.

³⁹⁹ Cf. HARTLEY, J. E., *op. cit.*, p. 294. Também HARRISON, R. K., *Leviticus: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester, Inter-Varsity Press, 1980, p. 186.

Portanto, quando uma mulher se casa com um homem, parente de sangue de outro, chega a ser como irmã deste segundo. Tal laço não se rompe nem com o divórcio nem com a morte. Essa mulher chega a ser parte integral e permanente da família do esposo, da mesma maneira que os filhos(as) nascidos(as) dessa união. Converte-se em “irmã” do irmão do marido e, por isso, estes não podem se casar nunca.⁴⁰⁰

Junto às proibições do incesto, claramente exogâmicas, favoreceu-se a endogamia dentro dos clãs pertencentes à mesma tribo, tal e como se refletem nos casamentos entre primos, no *levirato* (Dt 25,5-10) que procura assegurar a descendência masculina do irmão morto, ou como no episódio descrito a seguir:

Chegaram os cabeças das casas paternas da família dos filhos de Gileade, filho de Maquir, filho de Manassés, das famílias dos filhos de José, e falaram diante de Moisés e diante dos príncipes, cabeças das casas paternas dos filhos de Israel, e disseram: O SENHOR ordenou a meu senhor que dê esta terra por sorte em herança aos filhos de Israel; e a meu senhor foi ordenado pelo SENHOR que a herança do nosso irmão Zelofoade se desse a suas filhas. Porém, casando-se elas com algum dos filhos das outras tribos dos filhos de Israel, então, a sua herança seria diminuída da herança de nossos pais e acrescentada à herança da tribo a que vierem pertencer; assim, se tiraria da nossa herança que nos tocou em sorte. Vindo também o Ano do Jubileu dos filhos de Israel, a herança delas se acrescentaria à herança da tribo daqueles a que vierem pertencer; assim, a sua herança será tirada da tribo de nossos pais. Então, Moisés deu ordem aos filhos de Israel, segundo o mandado do SENHOR, dizendo: A tribo dos filhos de José fala o que é justo. Esta é a palavra que o SENHOR mandou acerca das filhas de Zelofoade, dizendo: Sejam por mulheres a quem bem parecer aos seus olhos, contanto que se casem na família da tribo de seu pai. Assim, a herança dos filhos de Israel não passará de tribo em tribo; pois os filhos de Israel se hão de vincular cada um à herança da tribo de seus pais. Qualquer filha que possuir alguma herança das tribos dos filhos de Israel se casará com alguém da família da tribo de seu pai, para que os filhos de Israel possuam cada um a herança

⁴⁰⁰ WENHAM, G. J., *op. cit.*, p. 255. Fica, porém, o questionamento sobre o levirato. Segundo Dt 25,5-6, “se irmãos morarem juntos, e um deles morrer sem filhos, então, a mulher do que morreu não se casará com outro estranho, fora da família; seu cunhado a tomará, e a receberá por mulher, e exercerá para com ela a obrigação de cunhado. O primogênito que ela lhe der será sucessor do nome do seu irmão falecido, para que o nome deste não se apague em Israel.” Essa instituição é o levirato, do latim *levir*, que traduz o hebraico *yabam*, “cunhado”. Segundo De Vaux, “*Esse costume tinha paralelos em outros povos, e especialmente entre os vizinhos de Israel. O Código de Hamurabi não fala dele, mas as leis assírias consagram-lhe vários artigos. Nelas não se expressa a condição de que a viúva não tenha filho, mas isso pode ser devido a uma lacuna do texto. Em compensação, essas leis assimilam, com respeito a isso, os esponsais a um casamento consumado: se um noivo morre, sua noiva deve casar-se com o irmão do falecido. Algumas leis hititas falam também do levirato, mas com menos detalhe. O costume existia entre os hurritas de Nuzu e talvez em Elam. Também é atestada em Ugarit.*” Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 61. Independentemente de como era entre outros povos, o Antigo Testamento dá uma explicação que lhe é própria e que parece suficiente. Conforme De Vaux, “*A razão essencial é a de perpetuar a descendência masculina, o ‘nome’, a ‘casa’, e é por isso que a criança (provavelmente só a primeira) de um casamento levirático é considerada filha do falecido. Não é somente um motivo sentimental, é a expressão da importância dada aos laços de sangue.*” Cf. DE VAUX, R., *op. cit.*, p. 61.

de seus pais. Assim, a herança não passará de uma tribo a outra; pois as tribos dos filhos de Israel se hão de vincular cada uma à sua herança. Como o SENHOR ordenara a Moisés, assim fizeram as filhas de Zelofeade, pois Macla, Tirza, Hogla, Milca e Noa, filhas de Zelofeade, se casaram com os filhos de seus tios paternos. Casaram-se nas famílias dos filhos de Manassés, filho de José, e a herança delas permaneceu na tribo da família de seu pai. (Nm 36,1-12)

A preocupação subjacente não é outra senão a de garantir a linha patriarcal da família imediata do clã e assegurar a retenção da herança ancestral dentro da tribo.

Junto a isso, tem-se que considerar a proibição de casar-se com estrangeiros, que depois do exílio se tornou especialmente rígida (Esd 9,1-2).

Ainda que as leis levíticas sobre relações sexuais ilícitas não incluam os matrimônios com mulheres ou homens estrangeiros, é claro nos parênteses que encontramos nestes textos jurídicos de que é preciso afastar-se das nações estrangeiras e de seus costumes abomináveis; quanto mais estabelecer vínculos matrimoniais.⁴⁰¹

A família é uma das principais instituições em Israel que modelou o discurso teológico do Antigo Testamento.⁴⁰² Não é indiferente, portanto, aprofundar o significado das leis sobre incesto para compreender melhor as metáforas familiares que Israel usou para descobrir sua relação com Deus.

Ainda que se tratem de condutas individuais, as repercussões recaem sobre todos os membros da família e, por extensão, sobre toda a sociedade, que se constrói com base na responsabilidade corporativa de seus membros e é fomentada nas relações de solidariedade. As leis sobre o incesto refletem até que ponto são fortes os laços familiares e a necessidade de se proteger essa unidade, regulando claramente as relações sexuais dentro dela. Se a unidade familiar falha, as repercussões seriam sentidas em âmbito social, econômico e também religioso. A identidade corporativa e a solidariedade familiar são a chave de compreensão da existência humana em todas as esferas da mesma, incluída a religiosa.⁴⁰³

⁴⁰¹ ESTÉVEZ, E., *op. cit.* p. 374. Sobre esse ponto em especial, o item 4.2 abordará a questão dos casamentos mistos em conexão ao 'silêncio' sobre as filhas em Lv 18 e 20.

⁴⁰² Com muita frequência, a relação de Deus com o povo é expressa por meio de metáforas tomadas do mundo familiar. Deus é pai, marido, *goél*, e mãe (ocasionalmente); enquanto Israel assume os papéis de esposa, filho e filha, servo, estrangeiro, viúva, etc. A instituição do matrimônio proveu a Israel as imagens necessárias para expressar seu vínculo com Deus. YHWH aparece como o marido que toma Israel como esposa (Jr 2,2; Ez 16; Os 2), e a fidelidade à aliança é vista nos mesmos fins que se dão os matrimônios ou outros modelos de promessas condicionadas a expressões de obediência.

⁴⁰³ ESTÉVEZ, E., *op. cit.* p. 374.

Dito de maneira teológica, isto significa que Israel compreendeu-se a si mesmo em termos de *aliança*. Deus mesmo é quem pede ao povo que cumpra essas leis para salvaguardar a condição de ser Israel o “seu povo”.

As leis do incesto, enquadradas em um contexto que quer deixar clara a preocupação de Israel em marcar as diferenças com seus vizinhos, aponta um conceito de aliança concebido também em termos da relação exclusiva entre Deus e o povo escolhido, uma perspectiva que as reformas de Esdras e de Neemias acentuarão ainda mais. De fato, a preferência pelos matrimônios dentro do mesmo clã (Cf. Nm 36,1-12) ou o não legislar contra a formação de casais de primos ou a lei do *levirato*, apontam para uma sociedade que vive para dentro, em uma dinâmica mais endogâmica.⁴⁰⁴

As duas coleções de leis sobre o incesto são moderadas no uso da linguagem específica sobre a *honra* e a *vergonha*. Não obstante, uma leitura atenta dos textos, segundo E. Estévez, demonstra que este valor central dos povos do Mediterrâneo antigo aponta-se também como uma fonte importante para compreender estas prescrições.⁴⁰⁵

As proibições de Lv 18 e 20 preservam, fundamentalmente, a honra masculina, porque se defende o rol dos “machos” como guardiões da integridade sexual das mulheres que lhes são confiadas.

Quem se atreve a ultrapassar essas fronteiras está desafiando não somente o direito de propriedade, mas também está questionando seu poder e seu *status*. Uma afronta física significa a ruptura desses limites sociais e pessoais. Através das regras contra o incesto negociam-se, portanto, as relações entre os “machos”. As mulheres, por sua vez, recebem o *status* de “objetos” que se intercambiam.⁴⁰⁶

A manutenção da honra, no entanto, não é uma questão que fica reduzida ao âmbito familiar ou social. Estende-se até a esfera religiosa, que cataloga estes comportamentos como condutas agradáveis a Deus. De fato, os cultos pagãos e a degeneração sexual foram associados às causas do Exílio.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 375. O mesmo poderá ser dito sobre a ausência das filhas na lista de proibições incestuosas.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 375..

⁴⁰⁶ Ibid., p. 377. A honra feminina apenas é levada em conta em Lv 18,13. Seu comportamento próprio é a *vergonha*, manifestada através da moderação e da timidez, obediência, virgindade e fidelidade conjugal. A honra masculina, por outro lado, está ligada a autoridade, à disposição em sustentar e defender a própria reputação, assim também como à manutenção “íntegra” da descendência patrilinear. As mulheres interessam como “receptáculos” que garantem que a semente masculina dê frutos puros e legítimos. É responsabilidade delas manter a “pureza sexual”. Portanto, respondem elas pela honra de seus homens. Cf. GERSTENBERGER, E., *op. cit.*, p. 249.

A honra como conduta agradável a Deus está estreitamente ligada à noção de santidade. Os textos jurídicos sobre o incesto falam de YHWH como um deus que reservou um povo para si: “os tenho separado dos povos para que sejam meus” (Lv 20,26). Uma idéia que se reforça com o modo repetitivo que a divindade tem de auto-apresentar-se: “Eu sou YHWH, vosso Deus” (Lv 18,2.4.5.21.30; 20,7.8.24). Deus se reserva de modo exclusivo para Israel, como um marido o faz a sua esposa. Essa exclusividade se traduz, tal como fica claro nestes textos, em que Israel deve assegurar e garantir a pureza do povo, evitando as uniões incestuosas, adúlteras, homossexuais e com animais, o que, em termos gerais, resume-se como “não seguir os costumes das nações estrangeiras”. De Israel, exige-se que se viva “em castidade”.⁴⁰⁷

As proibições do incesto refletem, também, uma profunda preocupação do legislador com as questões de santidade e pureza, como revela a abundância de alusões a estes temas no contexto nos quais as leis estão demarcadas (Lv 18, 2b-5.24-30;7-8.22-28). As proibições sexuais são centrais, portanto, para a criação de uma ordem social permanente e para destacar a separação entre os israelitas e seus vizinhos.

Depois da perda de independência política, Israel sentiu a necessidade de assegurar a sua identidade nacional e religiosa. Para isso, e como tendência natural de todo grupo humano, compara-se com outros grupos com os quais não encontra laços de união. Esse distanciamento se ressalta em distintas esferas da vida, mas especialmente nas comidas e nas relações sexuais.⁴⁰⁸

As normas que proíbem as relações sexuais incestuosas estabelecem uma limitação clara ao exercício da sexualidade, delimitando o que são condutas ordenadas e desordenadas, lícitas e transgressoras. Tomando em conta a legislação ritual e de santidade, percebe-se que o sexo está, em certo sentido, sob suspeita, mas de maneiras diferentes.

Por um lado, Lv 15 considera que homem e mulher são impuros *ritualmente* quando mantêm relações de casal.

O que torna impura a relação é o sêmen. Em si mesma, a relação sexual é necessária porque garante a procriação. É uma impureza inevitável, natural, que somente tem de se limpar com o correspondente ritual de purificação. Uma vez limpos e puros, homem e mulher podem entrar no Templo e participar do culto.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ ESTÉVEZ, E. *op. cit.*, p. 379.

⁴⁰⁸ Ibid., pp. 379-380.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 380.

Por outro lado, Lv 18 e 20 abordam o tema sexual sob outra perspectiva, a *ética*.

Neste caso, a relação sexual em si mesma não é problema, mas sim a mulher que se escolhe para o casamento. Aí está o eticamente incorreto. Neste caso, a relação, sim, é evitável e, portanto, também a impureza. Intervém a vontade. Exige-se dos israelitas que se separem destes comportamentos imorais, e que não transgridam os limites estabelecidos a sua sexualidade. Se alguém não freia seu desejo sexual é culpado e, portanto, receberá um castigo. Não há ritos de purificação.⁴¹⁰

As fronteiras fixadas ao funcionamento do corpo se transferem ao campo familiar e social.

Por trás das leis do incesto existe, em primeiro lugar,

a pergunta pelo matrimônio lícito ou ilícito. Onde e quem escolher como esposa? Uma questão que não é indiferente, já que se não se cumprem essas regras, a estrutura familiar debilita-se e, por conseguinte, fica ameaçada de morte a existência da sociedade e da comunidade religiosa. Os filhos que nasceram da união incestuosa seriam considerados bastardos. Sua árvore genealógica é defeituosa. Desde o nascimento estão despossuídos de *status*. Não são íntegros e, portanto, ficam excluídos. O judaísmo rabínico proibirá seu casamento com sacerdotes, levitas ou israelitas plenos.⁴¹¹

Em segundo lugar, as normas sobre o incesto visam a delimitar perfeitamente as fronteiras entre Israel e as demais nações.

Do mesmo modo que um homem não pode unir-se em matrimônio com uma parente sua, também não pode vincular-se com as nações. Uma relação incestuosa é ilícita, tão abominável como seguir os costumes dos estrangeiros e pagãos.⁴¹²

Por fim, todos estes preceitos originam-se, na mentalidade bíblica, diretamente do Deus santo (cf. 18,1; 20,1). Não se trata de simples regras que afetam ao corpo físico, nem sequer têm repercussões exclusivamente no corpo social, mas as suas consequências alcançam também o corpo teológico.

Separar-se das mulheres da própria família estabelece fronteiras religiosas. Quem obedece estas regras permanece na terra e se classifica como povo diferente, separado por Deus. Ou seja, entra na esfera da santidade, reservada aos puros: “seja santo porque Eu, YHWH, sou santo”

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid., p. 382.

⁴¹² Ibid.

(Lv 19,2).⁴¹³

As leis contra o incesto são os meios que Deus oferece ao povo para santificar-se (cf. Lv 20,7). Os israelitas podem e devem abster-se de manter relações sexuais proibidas. A fidelidade a Deus se elevará segundo seu empenho ou não em observar esses pressupostos.

Convém distinguir os diferentes compromissos que Lv 18 e 20 deixam transpassar para homens e mulheres. Aos homens corresponde não iniciar uma relação incestuosa (fidelidade ativa); às mulheres, em troca, não se expor (fidelidade passiva). Se uns e outras não se ajustam a esses papéis, o castigo recai sobre ambos, porque suas condutas não foram agradáveis a Deus.⁴¹⁴

A expulsão da terra é vista como uma condenação por haver transgredido não uma regra física, mas uma religiosa. Ao favorecer as relações incestuosas, se fazem cheios de impureza, contaminando a terra que os vomitará. Ou seja, se isso ocorre, ficam excluídos do povo da Aliança porque todo o povo está sob ameaça de exclusão. Deus é incompatível com a impureza e, por conseguinte, é incompatível com as outras nações. A estratégia defensiva do matrimônio se traduz em um conceito de aliança particularista, onde somente entra Israel, se este obedece as leis de Deus.

⁴¹³ Ibid., p. 383.

⁴¹⁴ Ibid.