



Cristiane Voigt Schwambach

**O direito da mulher à herança
em Nm 27,1-11 e 36,1-12.
Análise exegetica, social e teológica**

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes

Rio de Janeiro
Abril de 2022



Cristiane Voigt Schwambach

**O direito da mulher à herança
em Nm 27,1-11 e 36,1-12.
Análise exegética, social e teológica**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Leonardo Agostini Fernandes
Orientador
PUC-Rio

Francilaide de Queiroz Ronsi
PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini
PUC-Rio

Alessandra Serra Viegas
Seminário Metodista César Dacorso Filho

Elizangela Chaves Dias
Scalabrini International Migration Institute-
Pontif. Univers. Urbaniana

Rio de Janeiro, 28 de abril de 2022

Todos os direitos preservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Cristiane Voigt Schwambach

Graduou-se em Teologia no Centro de Ensino Teológico (CETEOL) em 1991, tendo sido feito reconhecimento do curso pela Faculdade Luterana de Teologia (FLT) em 2007. Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral com concentração em Exegese e Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2015 (PUC-PR). Professora de Bíblia na Faculdade Luterana de Teologia em São Bento do Sul, SC.

Ficha Catalográfica

Schwambach, Cristiane Voigt

O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12 : análise exegética, social e teológica / Cristiane Voigt Schwambach ; orientador: Leonardo Agostini Fernandes. – 2022.

275 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia - Teses. 2. Herança. 3. Inovação jurídica. 4. Injustiça. 5. Mulheres. 6. Sincronia. I. Fernandes, Leonardo Agostini. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

A Deus, por ter me concedido as forças, o ânimo e a persistência durante o tempo de pesquisa e de elaboração da presente tese.

Aos professores da área bíblica da PUC-RJ, modelos de dedicação e seriedade no ensino e paixão pela Escritura.

Aos professores que participaram da banca examinadora, pela leitura, avaliação, sugestões e tempo dispendido na apreciação deste trabalho.

Ao orientador, professor Dr. Leonardo Agostini Fernandes, pelo apoio, pela paciência, pelas constantes palavras de incentivo e pela orientação da presente pesquisa.

Aos colegas pe. Carlos e pe. Thiago, pela convivência e ajuda mútua.

A CAPES, ao PROSUP e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Conselho Curador da FLT – Faculdade Luterana de Teologia por ter me motivado e incentivado a buscar a formação em nível de doutorado.

Aos colegas professores da FLT, em especial, aos colegas da área bíblica, pelo apoio ao longo do projeto.

Aos meus pais Ingrid e Rolf Voigt, pelo exemplo e legado de ensinamentos que me acompanham como pessoa e como pesquisadora.

A meu marido Claus e filhos Matias, Rafael e Andreas por todo incentivo, paciência e intercessões. As palavras de ânimo que me foram dirigidas de forma incansável, especialmente em dias de cansaço ou desânimo, sempre ajudaram a liberar novas energias para continuar e, enfim, concluir o árduo trabalho dessa pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Schwambach, Cristiane Voigt; Fernandes, Leonardo Agostini. **O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12. Análise exegética, social e teológica.** Rio de Janeiro, 2022. 275 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese aborda a temática do direito da mulher à herança, através da análise exegética, social e teológica de Nm 27,1-11 e 36,1-12. A produção exegética recente tem envidado esforços na realização de análises literárias, formais e culturais numa perspectiva diacrônica desses textos, nem sempre aberta para a pesquisa na perspectiva sincrônica e da análise do substrato teológico subjacente às narrativas. A presente pesquisa reconhece esse desiderato na pesquisa e foca na exegese sincrônica e na análise teológica. Em Nm 27,1-11, narra-se o pedido das filhas de Salfaad de participação na herança do pai, após perceberem injustiças e lacunas na legislação vigente, que resultavam na extinção do nome, da memória e do patrimônio familiar. A narrativa destaca o acolhimento dessa reivindicação por YHWH através de uma inovação jurídica. Em Nm 36,1-12, os chefes das famílias, às quais as filhas de Salfaad pertenciam, registram, por sua vez, consequências jurídicas negativas da permissão à herança de mulheres, a saber, a desintegração e perda das posses tribais. Também essa reivindicação é atendida por YHWH mediante exigência do casamento endogâmico. Os dois textos chamam a atenção por registrarem o surgimento de inovações jurídicas a partir das decisões de YHWH que acolhem pleitos por justiça e que alteram práticas consuetudinárias aplicadas em todo o Antigo Oriente Próximo. A abordagem sociológica contemplou uma análise da prática do direito à herança para mulheres nas diversas sociedades do Antigo Oriente Próximo e nos textos bíblicos. Levou à conclusão de que o fator subjacente à permissão jurídica do direito à herança das mulheres era a preservação do patrimônio e garantia da continuidade da descendência agnática. Já a análise teológica resultou na conclusão de que a permissão de YHWH para a herança das mulheres tem como pano de fundo a lógica promessa-cumprimento da terra dada a todos os filhos de Israel e que está teologicamente ancorada nas declarações divinas da igualdade entre mulheres e homens registradas nos relatos da criação, em Gn 1,26-28 e 2,18-23, perspectiva presente em outras narrativas e na legislação do antigo Israel.

Palavras-chave

Herança; inovação jurídica; injustiça; mulheres; sincronia.

ABSTRACT

Schwambach, Cristiane Voigt; Fernandes, Leonardo Agostini. **The woman's right to inheritance in Num 27:1-11 and 36:1-12. Exegetical, social and theological analysis.** Rio de Janeiro, 2022. 275 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

This thesis approaches the issue of the woman's right to inheritance, through the exegetical, social and theological analysis of Nm 27,1-11 and 36,1-12. Recent exegetical production has made efforts to carry out literary, formal and cultural analyzes in a diachronic perspective of these texts, not always open to research in the synchronic perspective and the analysis of the theological substrate underlying the narratives. The present research recognizes this research desideratum and focuses on synchronic exegesis and theological analysis. In Num 27,1-11, the request of Salfaad's daughters to share in their father's inheritance is narrated, after realizing injustices and gaps in the current legislation, which resulted in the extinction of the name, memory and family heritage. The narrative highlights the acceptance of this claim by YHWH through a legal innovation. In Num 36:1-12, the heads of the families to which the daughters of Salfaad belonged, in turn, record the negative legal consequences of allowing women to inherit, namely, the disintegration and loss of women tribal possessions. This claim, too, is met by YHWH through the requirement of endogamous marriage. Both texts draw attention for registering the emergence of legal innovations from YHWH's decisions that welcome claims for justice and that change customary practices applied throughout the AOP. The sociological approach included an analysis of the practice of the right to inheritance for women in the different societies of the ANE and in the biblical texts. It led to the conclusion that the underlying factor in the juridical permission of women's right to inheritance was the preservation of the patrimony and guarantee of the continuity of agnatic descent. The theological analysis resulted in the conclusion that YHWH's permission for the inheritance of women has as a theological background the promise of the land given to all Israelites and which is theologically anchored in the divine declarations of equality between women and men recorded in the creation narratives, in Gn 1,26-28 and 2,18-23, perspective present in other narratives and in the legislation of the OT.

Keywords

Heritage; legal innovation; injustice; women; synchrony.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	Horizonte Temático	13
1.2	Tendências Interpretativas de Nm 27,1-11	14
1.2.1	Perspectiva Literária	14
1.2.1.1	Autoria e Datação	15
1.2.1.2	Redação	16
1.2.1.3	Gênero Literário	18
1.2.1.4	Intencionalidade	19
1.3	Tendências Interpretativas de Nm 36,1-12	20
1.3.1	Perspectiva Literária	20
1.3.1.1	Autoria e Datação	20
1.3.1.2	Redação	21
1.3.1.3	Gênero Literário	22
1.3.1.4	Intencionalidade	22
1.4	Tendências Interpretativas comuns a Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12	23
1.4.1	Lugar das perícopes no contexto literário de Números	23
1.4.2	Perspectiva Rabínica	24
1.4.3	Perspectiva Sociológica	25
1.4.4	Perspectiva Arqueológica	26
1.4.5	Perspectiva Feminista	27
1.4.6	Perspectiva Teológica	29
1.5	Pressupostos e Limites para a Abordagem Temática ..	29
1.6	Novidade e Originalidade deste Estudo	31
1.7	Aplicação Metodológica	32
1.8	Procedimento na Investigação	33
2	ANÁLISE TEXTUAL DE Nm 27,1-11	36
2.1	Tradução e Crítica Textual	36
2.2	Contextualização	43
2.3	Delimitação	47
2.4	Unidade Textual	49
2.5	Organização do texto	53
2.5.1	Primeira Seção: vv. 1-2	53
2.5.2	Segunda Seção: vv. 3-4	55
2.5.3	Terceira Seção: vv. 5-7a	57
2.5.4	Quarta Seção: vv. 7bα-11c.....	59
2.5.5	Quinta Seção: v. 11de.....	64
2.6	Estrutura do texto.....	65

2.7	Gênero Literário e <i>Sitz im Leben</i>	67
3	ANÁLISE TEXTUAL DE Nm 36,1-12	70
3.1	Tradução e Crítica Textual	70
3.2	Contextualização	77
3.3	Delimitação	78
3.4	Unidade textual	80
3.5	Organização do texto	82
3.5.1	Primeira Seção: vv. 1-2a	83
3.5.2	Segunda Seção: vv. 2b-4	84
3.5.3	Terceira Seção: v. 5	89
3.5.4	Quarta Seção: vv. 6-9	90
3.5.5	Quinta Seção: vv. 10-12	93
3.6	Estrutura do texto	97
3.7	Gênero Literário e <i>Sitz im Leben</i>	98
4	COMENTÁRIO EXEGÉTICO-SEMÂNTICO.....	101
4.1	Nm 27,1-11	101
4.1.1	Primeira Seção: vv. 1-2 – Introdução	101
4.1.2	Segunda Seção: vv. 3-4 – Pedido das filhas	109
4.1.3	Terceira Seção: vv. 5-7α – Transição.....	118
4.1.4	Quarta Seção: vv. 7bα-11c – A lei da herança.....	120
4.1.5	Quinta Seção: v. 11de – Conclusão.....	127
4.1.6	Uma emenda constitucional.....	128
4.2	Nm 36,1-12	130
4.2.1	Primeira Seção: vv. 1-2a – Introdução	130
4.2.2	Segunda Seção: vv. 2b-4 – Fala dos chefes dos pais das famílias	131
4.2.3	Terceira Seção: v. 5 – Transição.....	138
4.2.4	Quarta Seção: vv. 6-9 – Novas leis e estipulações	140
4.2.5	Quinta Seção: vv. 10-12 – Conclusão	143
4.2.6	Novas emendas constitucionais	145
4.2.7	Relação entre Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12	146
5.	ANÁLISE SOCIOLÓGICA	148
5.1	Antigo Oriente Próximo.....	148
5.1.1	Mulher – casamento – propriedade	150
5.1.2	A legislação e o direito à herança no AOP	155
5.1.2.1	Suméria	155
5.1.2.2	Babilônia	156
5.1.2.3	Assíria	159
5.1.2.4	Nuzi e Emar	160

5.1.2.5	Elam	163
5.1.2.6	Egito	164
5.1.2.7	Síria e Ugarite	165
5.2	A mulher e o direito à herança em Israel	166
5.2.1	Família – casamento	166
5.2.2	A legislação e o direito à herança em Israel	175
5.2.2.1	Lei do jubileu: Lv 25,8-34.39-55; 27,16-25	175
5.2.2.2	Lei do primogênito: Dt 21,15-17.....	176
5.2.2.3	Lei do levirato: Dt 25,5-10.....	177
5.2.3	Narrativas de filhas que herdaram	179
5.2.3.1	As filhas de Labão: Gn 29–31	179
5.2.3.2	Acsa, filha de Caleb: Js 15,16-19; Jz 1,12-15	180
5.2.3.3	A filha/enteada de Aser: Nm 26,46	181
5.2.3.4	As filhas de Maquir: 1Cr 2,21-23	182
5.2.3.5	As filhas de Sesã: 1Cr 2,34-41	183
5.2.3.6	As filhas de Eleazar: 1Cr 23,22	184
5.2.3.7	A filha de Berzelai: Esd 2,61; Ne 7,63	184
5.2.3.8	Jó e suas filhas: Jó 1,1-4.13.18-19;42,12-15	185
5.2.4	Narrativas de viúvas que herdaram	186
5.2.4.1	Noemi e Rute: Rt 4.....	186
5.2.4.2	Viúvas em 2Rs 4,1-7 e 2Rs 4,8-37; 8,1-6	187
5.3	Recepção da herança no Judaísmo bíblico e pós bíblico.....	188
5.3.1	Livro de Tobias	188
5.3.2	Livro de Judite	190
5.3.3	Elefantina	191
5.3.4	Filo de Alexandria	192
5.3.5	Literatura rabínica	193
6	ANÁLISE TEOLÓGICA	199
6.1	YHWH: Deus presente e acessível ao seu povo.....	200
6.2	YHWH: Deus que acolhe as causas de seu povo e estabelece justiça	202
6.3	A promessa da terra: horizonte teológico da lei da herança às filhas	204
6.3.1	A promessa da terra feita aos patriarcas	205
6.3.2	A promessa da terra mantida ao povo de Israel	207
6.3.3	A obediência: pressuposto para a posse da terra em Nm e Dt	210
6.4	A lei da herança das filhas: paradigma para as mulheres em Israel	213
6.4.1	Criação do homem e da mulher conforme Gn 1,26-28	214

6.4.2	Criação do homem e da mulher conforme Gn 2,18-23	216
6.4.3	Iniciativa, ação e protagonismo das mulheres das narrativas bíblicas	219
6.4.3.1	No Pentateuco	220
6.4.3.1.1	As matriarcas	220
6.4.3.1.2	Séfora	223
6.4.3.2	Na Obra Historiográfica Deuteronomista	224
6.4.3.2.1	Débora e Jael	224
6.4.3.2.2	Ana	225
6.4.3.2.3	Mulheres sábias	226
6.4.3.2.4	Mulheres poetisas	227
6.4.4	Mulher e legislação	228
6.4.5	Mulheres desafiam a lei e o direito	232
6.5	Ponderações retrospectivas	236
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	238
8	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	250

Siglas

1Cr	Livro de 1 Crônicas
1Mc	Livro de 1 Macabeus
1Rs	Livro de 1 Reis
1Sm	Livro de 1 Samuel
2Cr	Livro de 2 Crônicas
2Rs	Livro de 2 Reis
2Sm	Livro de 2 Samuel
Ab	Livro de Abdias
ABD	Anchor Bible Dictionary
Am	Livro de Amós
ANET	Ancient Near Eastern Texts
AOP	Antigo Oriente Próximo
AT	Antigo Testamento
<i>bbb</i>	Talmud Babilônico
BH	Bíblia Hebraica
BHS ^{app}	Bíblia Hebraica Stuttgartensia aparato crítico
ca.	cerca
col.	coluna/colunas
Ct	Livro de Cântico dos Cânticos
D	Deuteronomista (escritor ou material)
DBHP	Dicionário Bíblico Hebraico-Português
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
Dt	Livro de Deuterônimo
Ed.	Editor
Esd	Livro de Esdras
Est	Livro de Ester
<i>et al.</i>	E outros/outras
Eclo	Livro de Eclesiástico
Ex	Livro de Êxodo
Ez	Livro de Ezequiel
Gn	Livro de Gênesis
HAHAT	Hebräisch-Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
Is	Livro de Isaías
ISHB	Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico
Jl	Livro de Joel
Jn	Livro de Jonas
Jr	Livro de Jeremias
Js	Livro de Josué
Jt	Livro de Judite
Jz	Livro dos Juízes
LH	Laws of Hammurabi

LL	Laws of Lipit-Ishtar
LNB	Neo-Babylonian Laws
Lc	Evangelho segundo Lucas
Lv	Livro de Levítico
LVTL	Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LHAAT	Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento
LXX	Septuaginta
MAL	Middle Assyrian Laws
<i>mBB</i>	Mishná Baba Batra
Mc	Evangelho segundo Marcos
<i>mEruv</i>	Mishná Eruvin
<i>mKet</i>	Mishná Ketuvá
MI	Livro de Malaquias
Mq	Livro de Miquéias
Na	Livro de Naum
NDITEAT	Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números
OHD	Obra Histórica Deuteronomista
Org(s).	Organizador (es)
Os	Livro de Oséias
P	Sacerdotal (escritor ou material)
p.	Página/páginas
p ^G	Escrito Sacerdotal básico
PCB	Pontifícia Comissão Bíblica
Pr	Livro de Provérbios
p ^S	Escrito Sacerdotal suplementar
Rt	Livro de Rute
Séc.	Século
Sl	Livro dos Salmos
Tb	Livro de Tobias
<i>tBB</i>	Toseftá Babilônica
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
TM ^L	Texto Massorético Lenigradense editado com aparato crítico na BHS
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
v/vv.	versículo/versículos
vol.	Volume
Vg	Vulgata
Zc	Livro de Zacarias

1 INTRODUÇÃO

1.1 Horizonte Temático

A presente pesquisa versa sobre o tema: “O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12: Análise exegética, social e teológica”. Três tópicos amplos e fundamentais (direito, mulher e herança) da teologia e história de Israel, testemunhados em toda BH e cada um, possuindo significado abrangente, são abordados nas duas narrativas. Discorrer sobre o tema “mulher”, na relação com “direito” e “herança”, coloca o ouvinte-leitor diante de vários fatores discordantes e complicadores, de modo a gerar expectativas e suspense. É realmente possível estabelecer algum relacionamento positivo entre essas três grandezas no contexto fortemente patriarcal de Israel?

O direito à herança, privilégio concedido apenas aos homens e amparado pelas tradições jurídicas israelitas, é questionado pelas filhas de Salfaad, as quais reivindicam serem incluídas na herança ancestral de seu pai. O arrojado protesto delas é feito diante das autoridades máximas, da esfera civil e religiosa, mas submetido à decisão de YHWH, o qual lhas concede o direito de herança, resultando em uma inovação jurídica no contexto das leis de Israel.

Nm 27,4 fundamenta o pedido das filhas, que é a preservação do nome do pai. Entretanto, a coragem e ousadia delas, em identificar um vácuo na legislação e exigir justiça a uma questão central da sociedade patrilinear, leva a investigar a motivação real subjacente a tal pedido e suas possíveis raízes sociais e teológicas. O acolhimento desse pedido por parte de YHWH, que resultou numa quebra de práticas consuetudinárias conhecidas e aplicadas em todo o AOP, estimula a aprofundar a pesquisa em torno dos aspectos da revelação divina que estão implícitos tanto em Nm 27,1-11, quanto em Nm 36,1-12.

Nm 36,1-12 apresenta um relato contendo o pedido dos chefes dos pais das famílias da tribo de Manassés, que parecem questionar a decisão de YHWH narrada em Nm 27,1-11, aludindo à alteração dos parâmetros do sistema patrilinear, que vigorava em Israel. Também este caso é acolhido por YHWH, que impõe restrições

ao direito de herança das filhas, restrições essas acatadas pelas filhas. Essa atitude de submissão contrasta com a conduta aguerrida das filhas narrada em Nm 27,1-11, o que motiva a pesquisar as razões dessa mudança de comportamento, visando identificar, em especial, eventuais motivações sociais e teológicas.

Ao tematizar problemáticas envolvendo a herança de mulheres, é pertinente levantar perguntas por legislações ou costumes do contexto social maior, dentro do qual o antigo Israel estava inserido, o que será feito ao se analisar textos e códigos jurídicos das culturas do AOP. Para averiguar como Israel lidou com o direito à herança para mulheres, são analisadas leis e narrativas do texto bíblico e da literatura rabínica. Esta análise visa identificar paralelos em nível de semelhanças e diferenças que auxiliem a compreender melhor as reivindicações que se encontram presentes em Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12.

Uma leitura sistemática e reflexiva de ambas as narrativas impele a perguntar por paralelos no testemunho bíblico de mulheres que agem semelhantemente às filhas de Salfaad: mulheres que identificam situações geradoras de injustiças e desafiam os modelos de relações sociais e jurídicas vigentes no contexto patriarcal em que vivem e que tomam a iniciativa de lutar para que o direito e a justiça sejam estabelecidos, seja em seu favor, ou de suas famílias. Na história da pesquisa de Nm 27,1-11 e 36,1-12 e dessa temática, constata-se um desiderato: as dimensões social e teológica, incluindo a relação da mulher com as promessas divinas do dom da terra e com o respectivo acesso à herança dessa terra, não recebeu uma devida atenção na pesquisa exegético-teológica, deixando uma lacuna a ser preenchida.

1.2 Tendências Interpretativas de Nm 27,1-11

1.2.1 Perspectiva Literária

Na perspectiva literária, as abordagens sobre Nm 27,1-11 demonstram interesse por questões referentes à autoria e datação, à redação, ao gênero literário e à intencionalidade.

1.2.1.1

Autoria e Datação

No âmbito das produções acadêmicas, julga-se que a redação de Nm 27,1-11 provém de escritores sacerdotais.¹ As razões que dão suporte à autoria sacerdotal são as expressões e fórmulas típicas em escritos sacerdotais: (a) linguagem sacerdotal:² “líderes” (אֲשֵׁרִי), “congregação” (הַקָּהָל), “tenda da reunião” (אֹהֶל מוֹעֵד),³ “parente” (רֵעִי); (b) série de leis casuísticas com repetições de expressões jurídicas:⁴ vv. 8c.9a.10a.11a iniciam com conjunções de sentido condicional (כִּי וְאִם e אִם); (c) expressões jurídicas como na fórmula de abertura “se um homem” (כִּי יִהְיֶה אִישׁ); (d) fórmula “e se” (אִם) e a locução “decreto justo” (מִשְׁפָּט טָב).

Cogita-se a hipótese que o escritor P de Nm 27,1-7 tinha à sua disposição o texto de Nm 26,29-30 já editado,⁵ devido ao seu vínculo com o v. 1, bem como com a última versão de Nm 16,29, concatenada ao v. 3, que isenta Salfaad de ter participado da rebelião de Coré.⁶ A partir dessas observações, o autor dessa unidade é definido como P^S, por incluir materiais mais antigos na sua redação.

No debate atual, a concepção de uma data pré-exílica, de um lado, e a de uma data pós-exílica para a redação final de Nm 27,1-11, de outro lado, têm sido defendidas na literatura, estando vinculadas com a intencionalidade da narrativa:

- a. Apresentam-se dois argumentos⁷ para a datação pré-exílica: 1) os nomes das filhas, indicando cidades na Samaria; 2) a aproximação com culturas

¹ Existe certo consenso: NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 183-184; CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 17; BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 27; BUDD, P. J., Numbers, p. 299-300.

² SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 205.

³ O autor sacerdotal destaca a tenda da reunião como o local da transmissão oracular das instruções e leis ao seu povo, através do intermediário Moisés. Nm 27,1-11 aponta para o centro da historiografia sacerdotal: a comunicação da vontade divina para manter Israel como nação contínua, onde a lei é vista como algo dinâmico, como um assunto em andamento (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 495-497).

⁴ LIEDKE, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, p. 30-34.

⁵ Nm 26,29-30 teria sido editado para dar suporte a Nm 27,1-11 (SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 159-160.167).

⁶ SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3-, p. 205. Para HOLZINGER, H. (Numeri, p. 137), a pertença de Nm 27,1-7 ao P^S é confirmada pelo v. 3, que seria uma referência a Nm 16,29, a qual pressupõe a relação de material javista e elohista com P. Dada a dificuldade de reunir os textos P como uma obra literária única e teologicamente coerente devido a sua amplitude, identificou-se pelo menos dois grupos textuais em P, onde um complementa o outro (Hipótese dos Complementos, *Ergänzungshypothese*). O primeiro a surgir foi P^G, ampliado e trabalhado por P^S, diferenciação esta aceita pela maioria dos pesquisadores. P^G seria composto pelo material narrativo e P^S englobaria todas as prescrições cultuais e rituais e demais leis (ZENGER et. al., Einleitung in das Alte Testament, p. 187-188).

⁷ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 39-42.

vizinhas no período da monarquia, que pode ter fortalecido a posição das mulheres e ser um indício do surgimento do texto de Nm 27,1-11.

- b. A datação mais unanimemente aceita é a da redação no período persa,⁸ que teria a intenção de responder perguntas da comunidade pós-exílica e de reagir aos problemas de então, ligados às questões de propriedade da terra, leis de herança, entre outros. Nesse sentido, teria havido uma atualização da legislação.

1.2.1.2 Redação

O processo redacional de Nm 27,1-11 tem levantado diferentes hipóteses:

- a) Combinação de textos:⁹ esta hipótese afirma que Nm 27,1-11 é uma combinação de texto narrativo (Nm 27,1-7) e texto legislativo (Nm 27,8-11), originalmente independentes. Quando a lei estava formulada, criou-se¹⁰ a história das filhas de Salfaad para fornecer o contexto histórico que fosse apontar para o clímax da narrativa, que seria o surgimento da lei. Por conseguinte, a narrativa possui função etiológica.¹¹
- b) Crescimento redacional: sob essa perspectiva, o redator de Nm 27,1-11 teria um material jurídico tradicional mais antigo¹² que ele usou para ampliar a lei da herança. As cláusulas relacionadas ao direito das filhas que herdaram (v. 8cde) foram adicionadas à lista pré-existente (vv. 8cd.9b-11).¹³ Isso seria ratificado pela legislação vigente no AOP e ultrapassaria o caso da herança às filhas de Salfaad.

⁸ Para GERSTENBERGER, E. (Israel nos tempos dos persas, p. 174-197), as partes sacerdotais presentes no livro de Nm apontam para “a situação das comunidades judaicas (pós-) exílicas em Jerusalém/Judá e na diáspora daquele tempo”. Como as tradições sacerdotais ancoraram as estruturas da comunidade e a vida cotidiana desse período na situação normativa do Sinai, isso corrobora para situar a lei da herança no período persa, considerando as dificuldades com propriedades que surgiram naquela situação (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 150-151; SCHMIDT, L., Das vierte Buch Mose, p. 164-165; BUDD, P. J., Numbers, p. 302; SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 198; NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 11-12.101; FREVEL, C., The Book of Numbers, p. 26-27).

⁹ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 28-31; CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 203.

¹⁰ A narrativa não possui valor histórico e teria sido criada para justificar o assentamento da tribo de Manassés ao leste do rio Jordão (SNAITH, N. H., The Daughters of Zelophehad, p. 124-127).

¹¹ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 20.

¹² NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 183-184; FREVEL, C., The Book of Numbers, p. 28.

¹³ CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 235.240.

Portanto, a visão acadêmica dominante é que a versão bíblica seria o resultado de um editor que conseguiu tecer em um único caso completo várias tradições em torno da temática da herança para filhas, em Israel. A mescla, porém, de dois tipos de textos, diferenças estilísticas e de conteúdo¹⁴ têm levantado suspeitas quanto à autenticidade do conjunto de Nm 27,1-11.

Aventa-se a hipótese de que os vv. 1-7 foram incorporados na macro estrutura do texto, como um instrumento subordinado ao seu objetivo.¹⁵ As situações descritas na narrativa forneceram os antecedentes de maneira a apresentar uma necessidade ou justificativa para uma nova lei.¹⁶ Usou-se o recurso do diálogo para apresentar as situações que a lei deve tratar. Assim sendo, a narrativa seria apenas um instrumento, pois não teria importância se as situações descritas realmente aconteceram, se elas são fictícias ou reais; o objetivo seria que a narrativa estivesse subordinada à lei.

Sob essa lógica, Nm 26,30-33 também seria uma adição posterior, interpolada artificialmente,¹⁷ para vincular o censo ao pedido das filhas de Salfaad, na narrativa de Nm 27,1-7, estando ambos subordinados à lei, que funcionaria como o clímax da história.¹⁸

Há quem considere que as filhas de Salfaad seriam personagens fictícias das narrativas bíblicas, por terem nomes de assentamentos e regiões: Tera era originalmente uma cidade cananeia; Hegla e Noa, outrora territórios, foram encontradas em *ostraka* samaritanos do séc. VIII a.C.¹⁹ Estas hipóteses concluem que as narrativas das filhas são tendenciosas e o episódio possui pouco valor real.²⁰

As hipóteses apresentadas, a partir da análise diacrônica,²¹ apontam numa suposta não-uniformidade de Nm 27,1-11. Embora essas hipóteses aparentem

¹⁴ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 30-31.

¹⁵ FORSLING, J., Composite Artistry in the Book of Numbers, p. 163.

¹⁶ Esse padrão básico nas seções sacerdotais do livro de Nm, como a introdução de uma nova lei por meio de uma narrativa, ocorre também em Nm 9,1-14; 15,32-36; 31; 32; 36,1-12 (LEVINE, B., Numbers 1-20, p. 78-81).

¹⁷ MILGROM, J., The JPS Torah commentary: Numbers, p. 230; NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 180, 183; KISLEV, I., The census of the Israelites, p. 256-257.

¹⁸ CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 11; FREVEL, C., Zum Segen werdende Tora, p. 155-156.

¹⁹ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 16; KEEL, O.; KÜCHLER, M., Herders Grosser Bibelatlas, p. 112-113.

²⁰ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 28.

²¹ Visto da perspectiva sincrônica, MARKL, D. (Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch, p. 108-121) sustenta que a análise sincrônica dos textos legais do Pentateuco, enquanto pesquisa, encontra-se num estágio inicial. Para ele, numa análise sincrônica é

possuir um determinado grau de probabilidade, a ausência de argumentos demonstrativos impossibilita a verificação de sua plausibilidade. Portanto, a partir disso, não se deixa comprovar de forma convincente:

- a) A preexistência de uma seção em relação à outra;
- b) Se as seções foram escritas de forma independente uma da outra e apenas num estágio posterior foram juntadas;
- c) Se a narrativa estabelece um precedente legal sobre a qual uma lei já existente pudesse ser administrada.

1.2.1.3 Gênero Literário

Nm 27,1-11 tem sido identificado por alguns exegetas com o gênero literário “relato de caso”,²² que aqui descreve um procedimento de disputa legal sobre um caso de herança, ou também com o gênero literário “relatório de jurisprudência”.²³ Ambos são aplicados quando há uma situação real, sem precedentes, que dá origem a uma nova lei.

No contexto bíblico, a hipótese de o gênero literário de Nm 27,1-11 ser o de “relato de caso” é sustentada com base nas terminologias presentes no texto e sua semelhança com outras três passagens no Pentateuco, e que igualmente descrevem as circunstâncias históricas do surgimento de uma lei: Lv 24,10-23 (trata de um homem que blasfemou contra o nome de YHWH), Nm 9,1-14 (narra o episódio de homens impuros que querem celebrar a Páscoa) e Nm 15,32-36 (relata a violação do sábado por um israelita).²⁴ A presença de elementos estruturais similares e comuns a todos esses textos tornaria plausível sustentar a hipótese de que se trata de um mesmo gênero literário.

essencial observar que no mundo narrado do Pentateuco, todos os textos jurídicos fazem parte da narrativa, a saber, como discursos da autoridade legal. A narrativa é, sob o aspecto hermenêutico e pragmático, superior aos textos jurídicos, possuindo um papel crucial na sua compreensão, por situar a lei e fornecer o contexto a partir do qual recebe o seu significado.

²² KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., Numbers, p. 275.

²³ WENHAM, J. G., Numbers, p. 42-45.

²⁴ CHAVEL, S. (Oracular Law and Priestly Historiography, p. 8-9) sugere que o relato de Nm 36,1-12 não constitui um quinto incidente independente, mas representa a continuidade do caso relatado em Nm 27,1-11, sendo uma extensão deste. Baseia-se no fato que dois pergaminhos encontrados nas cavernas de Qumran (4Q365 frag. 36 e 4QNumb) colocam Nm 36,1-12 imediatamente após Nm 27,1-11, evidenciando serem um relato só. Também Nm 15,32-36 é citado nesse grupo de textos por apresentar algumas semelhanças com as outras narrativas, porém não apresenta o surgimento de uma norma jurídica.

Além da hipótese anterior, levantou-se outra que identifica o gênero literário de Nm 27,1-11 como “novela oracular”:²⁵ “novela”, devido a forma reduzida da narrativa,²⁶ usando apenas os elementos essenciais necessários para compreender os acontecimentos narrados, e “oracular”, como o meio através do qual a lei é transmitida. Consulta-se YHWH para obter instruções, o qual comunica a solução através de um oráculo, tornando-se a sua resposta em lei. Moisés ocupa uma posição central, pois é o canal de comunicação entre o povo e YHWH, aquele que transmite a lei divina, pois figura como um intermediário oracular, visto que é profeta.

1.2.1.4 Intencionalidade

A indagação pela intencionalidade de Nm 27,1-11 tem suscitado diferentes hipóteses.

Algumas opiniões de pesquisadores ligam Nm 27,1-11 à tradição de que a tribo de Manassés se estabeleceu nos lados leste e oeste do Jordão, efluindo da compreensão de listas genealógicas como personificações de famílias e tribos nômades. Os nomes geográficos femininos referem-se às áreas no oeste do Jordão, estabelecidas por Manassés.²⁷ Por conseguinte, a história das filhas de Salfaad²⁸ não seria sobre direitos de herança e propriedades, mas uma etiologia sobre como a tribo da Manassés chegou a possuir terras no lado oeste do Jordão. Uma disputa entre as famílias da tribo de Manassés, de longo prazo, teria motivado os relatos.²⁹

Por outro lado,³⁰ defende-se que a intenção primária de Nm 27,1-11 é estabelecer um precedente legal sobre o qual uma lei já existente possa ser administrada. Isso é evidenciado pelo impacto da decisão de YHWH, que não se

²⁵ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 11-12.

²⁶ MASSOUD, M., *Dicionário de termos literários*, p. 321.

²⁷ SEEBASS, H., *Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, p. 25; BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 16; KEEL, O.; KÜCHLER, M., *Herders Grosser Bibelatlas*, p. 112-113.

²⁸ SNAITH, N. H., *The Daughters of Zelophehad*, p. 124-127; AARON, D. H., *The Ruse of Zelophehad's Daughters*, p. 33-34.

²⁹ Conforme Nm 32,33, o primeiro assentamento de Manassés ficava ao leste do Jordão, liderado por Maquir (Nm 32,40). As filhas de Salfaad pertenceram à terceira geração depois de Maquir e elas receberam sua herança a oeste do Jordão, conforme Js 17,5-6. JOBLING, D. (*The Sense of the biblical Narrative II*, p. 112-117) aplica uma análise estruturalista desta história e categoriza Canaã (leste) como “masculino” e politicamente superior, enquanto a Transjordânia (oeste) como dependente, periférica e inferior, causando um dualismo entre os descendentes de Manassés, o que vem à tona nas narrativas de Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12.

³⁰ KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., *Numbers*, p. 274-275.

limita aos direitos específicos das filhas, mas define toda uma linha de sucessão aplicável a todo Israel, tornando-se em decreto justo (טקת מִשְׁפָּט), pressupondo ausência de herdeiros legais masculinos.

Nessa mesma direção, afirma-se que Nm 27,1-11 é um representante padrão de um processo legislativo de Israel, ou seja, um indicativo da valorização das leis através do crescimento e aplicação da jurisprudência.³¹

Outra hipótese sustenta que a narrativa tem a intenção de resolver uma questão específica que se tornou urgente no tempo do autor. As circunstâncias do exílio e do regresso tornaram a questão do acesso à terra e dos direitos associados um problema real e muito vivo. Uma questão particular, deixada sem resposta na lei sinaítica, relativa aos direitos das filhas, recebeu resposta clara e definitiva.³²

1.3 Tendências Interpretativas de Nm 36,1-12

1.3.1 Perspectiva Literária

1.3.1.1 Autoria e Datação

É consenso na pesquisa que Nm 36,1-12 possui conexão com Nm 27,1-11, de modo que não há dificuldades em atribuí-la a um escritor P³³ pela semelhança de vocabulário e expressões: (a) “tribo” (מִטָּה); (b) a referência genealógica no v. 1; (c) as fórmulas “segundo a ordem de YHWH” (עַל־פִּי יְהוָה), “Esta é a palavra que ordenou YHWH” (זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה), “Então ordenou Moisés aos filhos de Israel” (וַיִּצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל); (d) a referência ao ano do jubileu (v. 4a).

³¹ WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophchad, p. 519-520; CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 149-150. Os legisladores judeus sugeriram que o *corpus* legal divino, já dentro da própria Torá, não estava completo, e forneceram apenas as bases sobre as quais a estrutura completa deveria ser construída. Destarte, incidentes como o das filhas de Salfaad formam a base da ideologia da “Torá Oral”, ou seja, o direito dos judeus, de interpretar e expandir o código legal proferido no Sinai (ILAN, T., The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance, p. 176-178).

³² BUDD, P. J., Numbers, p. 302-303.

³³ DILLMANN, A., Numeri, Deuteronomium und Josua, p. 221-223; Gray, G. B., A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, p. 476-478; BAENTSCH, B., Exodus – Leviticus – Numeri, p. 697-698.

Contudo, há quem tenha encontrado termos de origem deuteronomista:³⁴ o verbo “aproximar” (קָרַב) e o substantivo “tribo” (שֵׁבֶט), apontando para uma mescla de termos deuteronomistas e sacerdotais. Tem-se, assim, um autor P^S que se apoiou num vocabulário básico da tradição (P^G),³⁵ cuja segunda redação sacerdotal considerou o texto de Nm 27,1-11,³⁶ reutilizando suas formulações e transformando-as conforme sua necessidade.³⁷

Quanto à datação de Nm 36,1-12, prevalece latente na pesquisa a hipótese que Nm 36,1-12 surgiu no período pós-exílico tardio,³⁸ corroborado por dados linguísticos e situação histórica:

- a) A expressão “e falaram diante de” (וַיִּדְבְּרוּ לְפָנָיו) reflete a linguagem da corte do período persa,³⁹ sendo atestada em documentos do aramaico oficial. No texto bíblico, encontra paralelos apenas em Est 1,6; 8,3;
- b) A expressão “chefes dos pais da família de” (רְאִישֵׁי הָאֲבוֹת לְמִשְׁפָּחָת) dificilmente é detectável no período anterior a Neemias.⁴⁰

1.3.1.2 Redação

Referente à redação de Nm 36,1-12, merece destaque a hipótese da expansão.⁴¹ Esta afirma que havia um texto original, cujo objetivo era manter a propriedade da família (מִשְׁפָּחָה) intacta, fazendo as filhas casarem dentro da família estendida, tendo os vv. 6e.8b.12b acréscimo do substantivo “tribo”.

Contribui para essa hipótese o censo de Nm 26, estruturado conforme o agrupamento das famílias e a locução no início de Nm 26,53, “para estas” (לְאֵלֶּהָ), referindo-se a quem a terra deveria ser repartida (às famílias). Além disso, a família

³⁴ MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 297; SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 457; KISLEV, I., *Numbers 36,1-12: Innovation and Interpretation*, p. 252.

³⁵ Essa tradição não poderia ser mais antiga que a camada básica de Nm 26, na qual há um interesse levítico-sacerdotal na preservação dos nomes das famílias, após a deportação pelos assírios (ca. 722 a.C.) e a migração dos israelitas do Reino do Norte para o Reino do Sul (SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 192.458).

³⁶ BUDD, P. J., *Numbers*, p. 388; JOOSTEN, J., *Diachronic Linguistics and the Date of Pentateuch*, p. 330-331.

³⁷ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 244.

³⁸ FREVEL, C., *The Book of Numbers*, p. 26-27.

³⁹ JOOSTEN, J., “L’araméen de Qumran entre l’araméen d’empire et les targumim”, p. 87-88.

⁴⁰ ACHENBACH, R., *Die Vollendung der Tora*, p. 571.

⁴¹ MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 511-512.

é a unidade social presumida em Nm 36,1-12, conforme a lei da herança derivada de Nm 27,1-11.

1.3.1.3 Gênero Literário

Pelo fato de Nm 36,1-12 estar relacionado à Nm 27,1-11 e ser classificado como um complemento à lei da herança para mulheres, há certa unanimidade de que Nm 36,1-12 seja uma narrativa entremeada com material jurídico. Há, inclusive, quem aplique a ambos os textos o mesmo gênero literário:⁴² um “relato de caso” ou “relatório de jurisprudência”.

Houve quem atribui a Nm 36,1-12 o gênero literário “contra processo”.⁴³ O argumento usado em favor desse gênero reside em que essa perícope resultou da criação e ampliação da lei da herança narrada em Nm 27,1-11, constituindo, assim, um “contra processo” em relação a tal lei. Considera-se que a decisão, segundo a qual as filhas podem herdar a terra de seus pais, e que, o fato de a terra ser transferida para a família do marido, em havendo um casamento intertribal, criava um novo problema: a perda da integridade de suas fronteiras (Nm 36,3).

1.3.1.4 Intencionalidade

A hipótese mais defendida diz que Nm 36,1-12 é um suplemento⁴⁴ ou apêndice⁴⁵ a Nm 26,33-34 e especialmente a Nm 27,1-11, ajustando as deliberações⁴⁶ referentes à lei da herança. Para impedir o desmembramento dos limites pré-estabelecidos do território das casas patriarcais pela herança às filhas, a decisão é ratificada através da criação da lei da endogamia tribal.

Suspeitou-se que casamentos intertribais estavam acontecendo, o que tornou urgente a revisão da lei da herança para mulheres. Isso é testificado pelo fato de certos nomes de famílias serem encontrados em mais de uma tribo, com a

⁴² KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., Numbers, p. 275.330; WENHAM, G., Number, p. 42-45.

⁴³ CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 243.

⁴⁴ ASHLEY, T. R., The Book of Numbers, p. 658; BUDD, P. J., Numbers, p. 389; AARON, D. H., The Ruse of Zelophehad's Daughters, p. 1-2.

⁴⁵ NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 257-258.

⁴⁶ LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 575.

transferência de propriedades às famílias dos seus maridos,⁴⁷ motivado pelo casamento intertribal das herdeiras. Esse fato tornou urgente a revisão da lei.

1.4

Tendências Interpretativas comuns a Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12

Além da tendência interpretativa sob perspectiva literária relativa a cada uma das perícopes, ainda merecem destaque as tendências interpretativas que visam estudar o conjunto formado pelas duas perícopes em análise.

1.4.1

Lugar das perícopes no contexto literário do livro de Números

As duas perícopes em questão fazem parte do último bloco do livro de Nm,⁴⁸ quando Israel já se encontrava nas planícies de Moab, após longa peregrinação no deserto, preparando-se para entrar na terra prometida. Quanto ao lugar das perícopes no contexto literário de Nm e a sua relação mútua, pode-se afirmar que há, na pesquisa, um evidente consenso, conforme segue.

Repetições podem estruturar seções maiores de um livro, para alcançar um efeito retórico e/ou teológico.⁴⁹ Nesse sentido, Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12 teriam fornecido a estrutura da história da segunda geração, na forma de uma moldura.⁵⁰

⁴⁷ MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 512. Isso é observado em Nm 26, 13.23.24.35.44.

⁴⁸ Não tem havido unanimidade entre os pesquisadores quanto à estrutura do livro de Nm (SKA, J. L., *Introdução à leitura do Pentateuco*, p. 51-53). Na maioria dos estudos prevalece a divisão em três partes: 1ª parte: Israel no Sinai (1,1-10,10), 2ª parte: Caminhada de Israel até Moab (10,11-21,35) e 3ª parte: Israel nas planícies de Moab (22,1-36,12). Alguns estruturam o livro de Nm a partir dos dados cronológicos (1,1-10,11: primeiro dia do segundo mês até décimo nono dia de peregrinação no deserto; 10,12-21,9: não datado, mas incluso nos quarenta anos de peregrinação devido o castigo recebido; 21,10-36,13: cinco meses durante o quadragésimo ano no deserto) ou dados topográficos (1,1-10,10: no Sinai; 10,11-20,13: peregrinação ao redor de Cades; 20,14-36,13: peregrinação de Cades a Moab). Outros estudiosos dividem o livro em duas partes, usando os censos dos capítulos 1 e 26 como elemento estruturador: cap. 1-25 narra a história da primeira geração, geração esta que morreu no deserto devido sua falta de fé e cap. 26-36, que narra a história da nova geração, pronta para entrar na terra prometida (OLSON, D. T., *The Death of the Old and the Birth of the New*, p. 82-97; ULRICH, R., *The Framing function of the narratives*, p. 531-533; MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 11ss). KNIERIM, R. P. (*Numbers*, p. 159) estrutura o livro de Nm a partir do gênero literário “campanha militar”: 1,1-10,10, preparação da campanha militar; 10,11-36,13, marcha no deserto, subdividindo este último em: 10,11-21,20, marcha de Israel no deserto e 21,21-36,13, início da conquista.

⁴⁹ ULRICH, R., *The Framing function of the narratives*, p. 536-537.

⁵⁰ OLSON, D. T. (*Numbers*, p. 165) fala que o caso das filhas de Salfaad, narrado em Nm 27,1-11 e 36,1-12, constitui uma larga moldura em volta da composição de Nm 25-36 (também SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 452-457 e ALBERTZ, R., *A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers?*, p. 224).

Nm 27,1-11 registra a primeira ação depois que toda a primeira geração tinha morrido (Nm 26,63-65), enquanto Nm 36,1-12 descreve a submissão às estipulações que foram dadas após a morte da geração que saiu do Egito. O caráter das filhas define o caráter da nova geração, em contraste à imprudência e descrença da primeira geração.⁵¹

As narrativas das filhas de Salfaad constituem uma conclusão apropriada para o livro de Nm,⁵² pois o grupo de instruções⁵³ no qual estão inseridas aponta que toda a história presente no livro se desenvolve como um caminho rumo à terra prometida. E nessa caminhada, YHWH continua instruindo e acompanhando Israel.

1.4.2 Perspectiva Rabínica

A literatura judaica prestigia as filhas de Salfaad e suas virtudes. Através delas, as leis da herança e a transferência de propriedades foram promulgadas,⁵⁴ evidência de que tinham mais conhecimento da lei do que Moisés. E também, para recompensar José, pai de Manassés, que não cedeu às tentações das egípcias que quiseram seduzi-lo, suas descendentes receberam uma seção própria na Torá.⁵⁵ YHWH reteve o conhecimento de Moisés e o deu às filhas de Salfaad, a fim de demonstrar que também podia intervir através de vozes femininas.

A fé das filhas justapõe-se à pouca fé demonstrada pelos filhos de Israel. Elas não duvidaram da promessa da terra: enquanto alguns dentre os filhos de Israel querem retornar ao Egito (Nm 14,4), elas acreditam na promessa divina de entrarem em Canaã e pedem sua parte na herança. Esse amor à terra está associado à descendência de José, o qual, enquanto morava no Egito, pediu que seus ossos fossem levados de lá (Gn 50,25) e enterrados em Canaã.⁵⁶

⁵¹ STUBBS, D. L., Numbers, p. 207.

⁵² WENHAM, J. G., Numbers, p. 200-201.

⁵³ Nm 33,50–36,13 fala da terra, de sua distribuição, de sua extensão e de sua santidade.

⁵⁴ De acordo com a Midrash Tanhuma (TOWNSEND, J. T. [Ed.], Midrash Tanhuma, p. 257), a lei da herança foi declarada em conexão com as filhas de Salfaad como reprimenda a Moisés, por instruir com arrogância os líderes em Dt 1,17 (“... se a causa for muito difícil para vós, apresentem-na a mim, e eu vos ouvirei”). Todos os textos bíblicos desta tese foram traduzidos diretamente da BH.

⁵⁵ FREEDMAN, H. *et al.*, Midrash Rabbah: Genesis, vol. 2, p. 968.

⁵⁶ SHEMESH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 98.

Também pela sabedoria e habilidade na interpretação das leis, as filhas são elogiadas, ao debater questões legais com Moisés.⁵⁷ As filhas se deparam com uma contradição lógica entre a lei do casamento levirato e as leis da herança, ao não considerar a possibilidade de o viúvo ter tido só filhas mulheres.⁵⁸ Ao saberem que a terra estava sendo dividida entre as tribos apenas para os descendentes varões, a partir da premissa de que a misericórdia de YHWH é mais para os homens do que para as mulheres, elas responderam que “Ele [YHWH] dá pão a toda a carne” (Sl 136,25a) e “Bom é YHWH para todos” (Sl 136,1a). A discriminação masculina contra as mulheres pode mudar pela intervenção divina, seguindo a iniciativa e ousadia das mulheres.⁵⁹

1.4.3 Perspectiva Sociológica

Nm 27,1-11 e 36,1-12 têm sido estudados a partir da estrutura social em que as perícopes estão ancoradas. A sociedade israelita patriarcal tinha como base a família,⁶⁰ de modo que os costumes da herança protegiam o que lhes era mais caro: o nome e a memória do pai e seu respectivo patrimônio. Imperava o sistema patrilinear-agnático,⁶¹ no qual as propriedades, para permanecerem em posse da família, passavam de pai para filho na linha masculina.

Uma família era constituída não só pela sua genealogia, diga-se, pela continuidade do nome de um homem, mas estava vinculada à existência de filhos homens junto à posse da terra de herança,⁶² com as sepulturas dos ancestrais.⁶³ Isso explica que não ter filhos homens era desagradável, pois um nome garante reivindicações legais e títulos de propriedade.⁶⁴

⁵⁷ BRONNER, L. L., From Eve to Esther, p. 127.

⁵⁸ SHEMESH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 99-100.

⁵⁹ SHEMESH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 102.

⁶⁰ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 1-2; VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 42.

⁶¹ MILGROM, J., The JPS Torah commentary: Numbers, p. 482-483.

⁶² FERNANDES, L. A., Rute, p. 76.

⁶³ OTTO, E., A Lei de Moisés, p. 164-165; BAENTSCH, B., Exodus – Leviticus – Numeri Numeri, p. 635-636.

⁶⁴ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., Beobachtungen zur Rechtsstellung der Frau, p. 108; GALLING, K., Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel, p. 67-68.

Em referência à estrutura social, pressupõe-se⁶⁵ que até o fim da época da monarquia as estruturas baseadas no parentesco se mantiveram; essas relações foram alteradas como consequência das guerras ou do endividamento das pessoas, que fizeram com que elas perdessem as suas posses. No exílio, famílias foram separadas, de modo que membros de diferentes famílias passaram a conviver nos assentamentos.⁶⁶

1.4.4 Perspectiva Arqueológica

Diversos estudos na área da arqueologia foram feitos para entender se houve influências das culturas do AOP sobre a tradição bíblica. Códigos legais sumérios, datados de 2000 a.C., permitiam que as filhas herdassem propriedades, desde que casassem com seus primos, para impedir a morte da dinastia.⁶⁷ Documentos de Nuzi⁶⁸ e Ugarit⁶⁹ atestam que as filhas podiam herdar na ausência de filhos; além disso, na ausência de filhas legítimas, adoções fictícias em Nuzi deveriam servir para declarar filhas como herdeiras.

Há informações de que as mulheres na Mesopotâmia possuíam propriedades: documentos, como o Código de Hamurabi⁷⁰ e de Elam⁷¹, dão a entender que as filhas compartilhavam a propriedade paterna ao lado dos filhos. Também no Egito as leis de herança eram favoráveis que esposa e filhas herdassem propriedades.⁷²

Um *óstrakon* do séc. VII a.C., com inscrição hebraica, traz o pedido que uma viúva, sem filhos, faz diante das autoridades, pedindo que seu direito seja observado e ela receba parte da propriedade do seu falecido marido.⁷³

⁶⁵ KESSLER, R., História Social do Antigo Israel, p. 163-164.

⁶⁶ Segundo KESSLER, R. (História Social do Antigo Israel, p. 164): “Tudo isso, contudo, não permite concluir que as relações de parentesco como fundamento de pertença social tenham deixado de existir. Pelo contrário, através da perda da autonomia de certa forma até se tornam mais importantes. Mas elas são ordenadas de forma nova. Em lugar de parentescos conhecidos e que eram ordenados pelo lugar comum de moradia e pela respectiva herança, passa a acontecer o registro em listas”.

⁶⁷ Essa prática deduz-se de uma declaração do célebre governador de Lagash (cidade ao sul da Mesopotâmia), Gudea, encontrada numa inscrição real do terceiro milênio a.C. (BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 114).

⁶⁸ PARADISE, J., A Daughter and Her Father's Property at Nuzi, p. 189-207.

⁶⁹ YARON, R., The Laws of Eshunna, p. 66-67.

⁷⁰ DRIVER, G. R.; MILES, J. C., The Babylonian Laws, p. 335-341.

⁷¹ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 182-186. Os documentos mostram que filhas tinham o direito de herdar, mesmo quando haviam filhos homens.

⁷² VERCOUTTER, J., “La femme in Égypte ancienne”, p. 143-146.

⁷³ BORDREUIL, P.; ISRAEL, F.; PARDEE, D., King's Command and Widow's Plea, p. 11.

Assim, observa-se que a concessão feita às filhas de Salfaad não é nova no contexto do AOP, mas retoma uma temática que ocupou vários povos por séculos, na antiga Mesopotâmia e no antigo Egito. Desta forma, estudos que registram aproximações ou paralelos entre os textos de Nm 27,1-11; 36,1-12 e as tradições extra bíblicas são de grande valia para compreender melhor o trato que as leis davam às mulheres no AOP e em Israel.

1.4.5 Perspectiva feminista⁷⁴

A abordagem feminista privilegia análises de cunho literário-cultural atentas à identificação de relações de poder entre homens e mulheres nos textos. Visa identificar, a partir da perspectiva das teorias contemporâneas de gênero, fenômenos como o patriarcado, o sexismo e o androcentrismo, compreendendo-os dentro do contexto sócio-histórico da época e refletindo acerca de suas implicações para a atualidade.⁷⁵

Em sua abordagem literária-cultural⁷⁶ de Nm 27,1-11, a perspectiva feminista conclui tratar-se de um episódio situado num contexto patriarcal e androcêntrico, cuja preocupação maior é a preservação do nome do pai.⁷⁷ Esse enfoque perpassa toda a narrativa, desde o v. 1, onde a genealogia paterna é enumerada,⁷⁸ citando-se apenas nomes masculinos, embora as filhas sejam as personagens principais.

A menção dos nomes das filhas (v. 1b) serve ao objetivo de preservar o nome do pai. A petição das filhas (v. 4αβ: “Dê para nós uma propriedade no meio dos parentes do nosso pai”) não é uma reivindicação por justiça para benefício próprio, mas é vista como uma demanda por justiça para o falecido pai.⁷⁹

⁷⁴ SAKENFELD, K. D. (Feminist Biblical Interpretation, p. 154-168), ao publicar um artigo sobre Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12 sob a ótica da interpretação feminista, apresenta as características das interpretações bíblicas feministas dos textos bíblicos sobre mulheres, usando as histórias das filhas de Salfaad para exemplificar as diferentes abordagens possíveis.

⁷⁵ SCHOTTROFF, L.; SCHOER, S.; WACKER, M.-T., Exegese Feminista, p. 49-54.

⁷⁶ SAKENFELD, K. D., Feminist Biblical Interpretation, p. 168.

⁷⁷ SHEMAH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 83; SAKENFELD, K. D., Feminist Biblical Interpretation, p. 157.

⁷⁸ As genealogias seguem a linha de herança patrilinear, pois a sociedade era organizada de acordo com as genealogias masculinas (MEYERS, C., Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen, p. 66).

⁷⁹ SHEMAH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 86.

Destarte, o objetivo implícito maior na narrativa, que permite a herança para as mulheres, é interpretado como a preservação do nome do pai; morrer sem deixar descendência masculina como herdeiro é entendido como uma tragédia⁸⁰ naquele contexto.⁸¹ Essa perspectiva parte da premissa que herança era um tema da esfera masculina; o pressuposto básico da lei é a impossibilidade de mulheres possuírem propriedades e de que elas mesmas são uma forma de propriedade.⁸²

Outro ponto de vista,⁸³ corroborado pelo uso do substantivo “propriedade” (נַחֲלָה) no pedido das filhas (v. 4cα), defende que a concessão do direito de herança às mulheres é por tempo limitado. Este substantivo consiste numa descrição abstrata de propriedade.⁸⁴ Elas seriam herdeiras até o nascimento de um filho homem. As mulheres, portanto, exercem a função de substitutas temporárias, possuindo a propriedade por usufruto e por tempo limitado.

Já em relação ao texto de Nm 36,1-12, a interpretação feminista⁸⁵ concluiu que o foco do texto está nos interesses econômicos da manutenção das terras tribais, que seriam distribuídas seguindo as orientações de YHWH. Como os pais das famílias se veem em desvantagem econômica pela decisão anterior tomada por Moisés (Nm 27,1-11), eles buscam uma maneira de restringir possíveis perdas, mantendo o controle sobre as terras.

Do ponto de vista econômico e sociológico, mulheres possuindo propriedades tornam-se desejáveis ao casamento. Assim, Nm 36,1-12 apresenta uma base teológica para limitar as opções de casamento de uma mulher e reduzir o leque de litígio entre homens elegíveis.⁸⁶

Portanto, o interesse do narrador em ambos os textos não é a preservação do nome do pai ou quaisquer direitos das filhas, mas a preservação das terras no território tribal.⁸⁷ Além disso, são permitidas alterações ou suplementações de leis,

⁸⁰ ILAN, T., *The daughters of Zelophehad and women's inheritance*, p. 177.

⁸¹ SAKENFELD, K. D., *Zelophehad's Daughters*, p. 41.

⁸² ILAN, T., *The daughters of Zelophehad and women's inheritance*, p. 176. Semelhante concepção adota FRIGERIO, T. (*A mulher na conquista e defesa da terra*, p. 64-65): “Quando o homem coisifica a terra, tornando-a, de mãe-vida, objeto de lucro através da posse, exploração, espoliação, a mulher acompanha a terra neste seu destino. De companheira, torna-se objeto de posse, exploração, espoliação: e em lugar de ser vida, se torna lucro ... a mulher permanece para ele ‘terra’ de conquista para ser dominada, subjugada, dependente”.

⁸³ SHECTMAN, S., *Women in the Pentateuch*, p. 162-164.

⁸⁴ HORST, F., *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): נַחֲלָה und נַחֲלָה*, p. 153-156.

⁸⁵ SAKENFELD, K. D., *Feminist Biblical Interpretation*, p. 154-168.

⁸⁶ SAKENFELD, K. D., *Zelophehad's Daughters*, p. 42-43.

⁸⁷ SHEMESH, Y., *A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad*, p. 93.

atribuídas à anuência de YHWH, mas que culturalmente estão ligadas às figuras masculinas da comunidade.⁸⁸

1.4.6 Perspectiva Teológica

Sustenta-se a ideia⁸⁹ de que uma questão jurídica estava prestes a excluir as filhas de Salfaad de herdar o patrimônio de seu pai e ter o seu nome eliminado e banido do povo da aliança.⁹⁰ Isso afetaria substancialmente a aliança feita com Abraão, que, além da terra, prometeu também a continuidade do relacionamento de Deus com os descendentes desse patriarca (Gn 15,18; 17,7-8).

Observou-se que a tenda da reunião (אֹהֶל מוֹעֵד) é agora o lugar da revelação de YHWH e da sua lei, a qual se move, quando o povo está em movimento. É o lugar de contato entre YHWH e Moisés, o ponto de contato da esfera transcendente e imanente. Mostra que a revelação não está presa a um lugar imóvel, como fora no Sinai, mas é uma tradição viva e dinâmica.⁹¹

1.5 Pressupostos e Limites para a abordagem Temática

No contexto do desiderato mencionado, observa-se que a produção exegetico-teológica das últimas décadas não demonstrou particular interesse pelo estudo teológico de Nm 27,1-11 e 36,1-12. No tocante à elaboração do *status quaestionis*, observou-se, nos artigos a que se teve acesso, quatro ênfases maiores que prevalecem na abordagem: a análise literário-formal, com comentários exegeticos,⁹² a análise literário-cultural a partir da perspectiva das teorias contemporâneas de gênero⁹³, artigos que dissertam acerca da composição e

⁸⁸ SAKENFELD, K. D., *Feminist Biblical Interpretation*, p. 158.

⁸⁹ ULRICH, R., *The Framing function of the narratives*, p. 535.

⁹⁰ LITKE, J., *The Daughters of Zelophehad*, p. 208.

⁹¹ OLSON, D. T., *The Death of the Old and the Birth of the New*, p. 176.

⁹² AARON, D. H., *The Ruse of Zelophehad's Daughters*, p. 1-38; GEVARYAHU, G. J., *The root G-R-A in the Bible*, p. 107-112; KISLEV, I., *Numbers 36, 1-12: Innovation and Interpretation*, p. 249-259; LITKE, J., *The Daughters of Zelophehad*, 207-218; TUCKER JR., W. D., *Women in the Old Testament*, p. 481-486.

⁹³ CLAASSENS, J., *'Give un a portion among our father's brothers'*, p. 319-337; SAKENFELD, K. D., *Feminist Biblical Interpretation*, p. 154-168; SAKENFELD, K., *D. Zelophehad's Daughters*, p. 37-47; ILAN, T., *The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance*, p. 176-186; SHEMESH, Y., *A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad*, p. 80-109.

estrutura do livro de Nm, valendo-se das passagens supracitadas na sua fundamentação⁹⁴ e abordagens em torno do surgimento e desenvolvimento dos procedimentos legais no antigo Israel.⁹⁵ Entretanto, estes não dão atenção para o aspecto teológico na perspectiva proposta por esta tese.⁹⁶

Os comentários ao livro de Nm dedicam pouco espaço para tratar aspectos teológicos dessas narrativas. Apesar de desenvolverem relevantes observações exegéticas, os comentários atêm-se geralmente aos aspectos redacionais, composicionais (autoria e intencionalidade) e a importância e influência de Nm 27,1-11 e 36,1-12 para a estrutura do livro de Nm.⁹⁷

O interesse pela redação, autoria e tipo de textos (a coerência do livro a partir da mescla de textos narrativos e jurídicos) do livro de Nm tem despertado interesse de pesquisadores nos últimos anos, resultando no surgimento de algumas monografias,⁹⁸ que se reportam a Nm 27,1-11 e 36,1-12.

Merecem destaque três obras recentes, que dedicam considerável espaço às narrativas em questão, sob várias óticas e com preciosos aportes exegéticos. Estes abordam os seguintes temas: leis para mulheres no livro de Nm;⁹⁹ análise a partir

⁹⁴ A obra FREVEL, C.; POLA, T.; SCHAT, A. (Torah and the Book of Numbers) contém vários artigos, os quais abordam a formação do livro de Nm desde os primeiros até os últimos estratos. Atenção especial também é dada à composição do texto final do Livro de Nm e sua compreensão da lei e da narrativa, na qual faz amplas menções a Nm 27,1-11 e 36,1-12.

⁹⁵ WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophehad, p. 518-522.

⁹⁶ Breves comentários teológicos são tecidos por ULRICH, R., The Framing function of the narratives, p.529-538 e OLSON, D. T., Numbers, p. 163-167.191-193.

⁹⁷ GRAY, G. B., A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, p. 396-399.476-478; NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 183-184.221-222; MILGROM, J., The JPS Torah commentary: Numbers, p. 230-233.328-330; ASHLEY, T. R., The Book of Numbers, p. 540-546.657-660; LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 339-346.573-577; SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3; p. 195-212.450-463; BUDD, P. J., Numbers, 299-303.387-390; KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., Numbers, p. 273-275.328-330; OLSON, D. T., Numbers, p. 163-167.191-192. Para OLSON, D. T. (The Death of the Old and the Birth of the New, p. 168) estudos críticos sobre o caso jurídico das filhas de Salfaad em Nm 27,1-11 e 36,1-12 envolveram principalmente duas áreas de investigação: 1) a reconstrução de procedimentos legais e leis de herança na antiga sociedade israelita; 2) a reconstrução da relação de Manassés e seus sub-clãs (dos quais as filhas de Salfaad fazem parte) com as tradições relativas ao assentamento tanto no território a leste do Jordão quanto no território a oeste do Jordão.

⁹⁸ ACHENBACH, R., Die Vollendung der Tora; FORSLING, J., Composite artistry in the Book of Numbers; LEEVEN, A., Memory and Tradition in the Book of Numbers. A obra de BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, contém uma comparação das tradições bíblicas em torno da herança com algumas tradições do AOP, além da ênfase na redação e composição das duas narrativas.

⁹⁹ COCCO, F. (Women in the Wilderness) analisa o lugar de destaque concedido às mulheres a partir dos textos de Num 5,11-31; 27,1-11; 30,2-17, examinando a legislação do livro de Nm, que contém leis especificamente voltadas para mulheres.

do gênero literário¹⁰⁰ e uma análise de detalhes jurídicos e a relação com a intervenção de YHWH na elaboração da lei.¹⁰¹

As constatações acima referenciadas evidenciam que a pesquisa diacrônica tem recebido forte ênfase nos estudos de Nm 27,1-11 e 36,1-12. Esse fato confirma a necessidade e a novidade da presente tese, que busca, além de aplicar o método sincrônico na interpretação do texto, discorrer sobre os aspectos teológicos subjacentes em ambas as narrativas, no contexto do livro de Nm, do Pentateuco e da BH.

Todo esse cenário indica a abertura e espaço para o seguimento de pesquisas sobre Nm 27,1-11 e 36,1-12, buscando superar as lacunas identificadas, detectar e pôr a descoberto o substrato teológico presente em Nm 27,1-11 e 36,1-12.

1.6 Novidade e Originalidade deste Estudo

Nm 27,1-11 é o único texto bíblico que trata diretamente do direito à “herança para mulheres”. Essa escassez tem sua razão devido aos costumes patrilocal e patrilinear da sociedade israelita, de modo que a herança para homens/filhos é narrada com regularidade e de forma descomplicada. Essa constatação é um convite para “cavoucar” esta temática não tão a florada nos textos bíblicos, em busca do sentido, dos motivos e das soluções em torno da problemática que envolve a herança para mulheres.

A tese proposta, “O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12: Análise exegética, social e teológica” quer ser uma contribuição para tornar conhecida a temática, desbravar e lançar um olhar instigante sobre essas narrativas. Uma aproximação às cinco filhas de Salfaad robustece a história de mulheres que viveram num ambiente patriarcal e saíram do silêncio e anonimato, em busca de seus direitos e de suas famílias.

¹⁰⁰ CHAVEL, S. (Oracular Law and Priestly Historiography) analisa a forma literária semelhante entre os elementos da narrativa e da parte legislativa os classifica num grupo coeso e coerente de textos de Lv 24,10-23; Nm 9,1-14 e Nm 15,32-36; 27,1-11 e 36,1-12.

¹⁰¹ JOHNSON, D. R. (Sovereign Authority and the Elaboration of Law) trabalha Lv 24,10-23; Nm 9,6-14; Nm 15,32-36; Nm 27,1-11; Nm 36,1-12 a partir da comparação com as coleções de leis bíblicas e antigas do Oriente Próximo. O autor explora como concepções latentes de lei, justiça e soberania legislativa moldaram esses textos e como a visão sacerdotal do direito interagiu e transformou tradições jurídicas.

A abordagem diacrônica aplicada a Nm 27,1-11 e 36,1-12 influenciou uma série de publicações que fragmentaram e dicotomizaram os textos, descontextualizando-os e dificultando a compreensão desses textos em sua totalidade material e de mensagem. A busca e o empenho em estabelecer a historicidade do texto, suas etapas de redação, sua intencionalidade e o valor dos textos para o conhecimento de como a lei foi criada e codificada em Israel e no AOP criou certo desinteresse por ambas as narrativas.

Então, uma abordagem sincrônica pode comunicar o sentido de ambas as narrativas em seu contexto histórico e literário (canônico), e perceber elementos da revelação. E esta quer ser a contribuição acadêmica e o objetivo primário deste estudo: a interpretação teológica de Nm 27,1-11 e 36,1-12, perspectiva que se percebeu com certa refusão da pesquisa contemporânea. Um importante aporte consiste em aplicar as declarações de YHWH em Gn 1,26-28 e 2,18-23 ao estudo das perícopes, evidenciando a igualdade entre homem e mulher que emana dos textos.

Antes de elucidar o pano de fundo teológico que serviu de critério e substrato teológico subjacente nas duas narrativas, os objetivos secundários compreendem investigar o pano de fundo sociológico dentro do qual a lei da herança das filhas surgiu e dentro da qual foi aplicada.

Isso exigirá averiguar as disposições similares nas legislações das sociedades do AOP e compará-las com as tradições contidas em Nm 27,1-11 e 36,1-12. Outro objetivo é realizar um corte transversal nos textos bíblicos que abordam a temática da herança para mulheres, mesmo que de forma velada.

1.7 Aplicação Metodológica

A escolha do método para a interpretação dos textos da presente pesquisa é determinada pelo seu objeto e está baseada em princípios hermenêuticos. Parte-se do princípio de que a revelação de Deus aconteceu na história.¹⁰² Essa revelação foi percebida, testemunhada e registrada por pessoas em seu contexto sócio histórico, resultando nas Escrituras Sagradas, ou, como comumente se denomina: Palavra de Deus.¹⁰³

¹⁰² SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 126.

¹⁰³ SILVA, C. M. D., Metodologia da Exegese Bíblica, p. 11-12.

Por isso, a escolha da abordagem sincrônica está no horizonte dessa pesquisa, pois está aberta à dimensão da fé,¹⁰⁴ considera o texto em seu estado final na BH¹⁰⁵ e considera a dimensão divina das palavras humanas. É o método que exige do exegeta “uma particular abertura ao sentido teológico dos textos”,¹⁰⁶ perspectiva adotada na presente pesquisa.

Contudo, considerando a natureza histórica da revelação, faz-se necessário observar os textos em seu momento no processo de revelação e buscar entender o que os textos bíblicos quiseram dar a conhecer na época em que foram compostos.¹⁰⁷

Igualmente deve-se levar em conta o momento sócio-histórico-cultural e literário do AOP do texto e o mundo de ideias que ele pressupõe,¹⁰⁸ haja vista haver uma distância sócio cultural entre estes e o ouvinte-leitor. Levando esses aspectos em consideração, far-se-á uso de algumas etapas da abordagem diacrônica em determinados momentos da pesquisa.

A opção pela abordagem sincrônica, predominante na pesquisa, não implica desconsiderar a relevância dos resultados obtidos pela abordagem diacrônica. Visto que “todo método tem seus pontos fortes e seus pontos fracos”,¹⁰⁹ torna-se necessário dialogar com os resultados da pesquisa histórico-crítica, mas para descobrir o sentido teológico do texto, é imprescindível uma abordagem compatível com a natureza deste.

1.8 Procedimento na Investigação

O *primeiro capítulo* apresentou um panorama da pesquisa acadêmica, averiguando as tendências interpretativas, pelo sentido que os estudiosos têm oferecido referente a Nm 27,1-11 e 36,1-12, a partir das perspectivas literária, rabínica, sociológica, arqueológica, feminista e teológica. A base dessa pesquisa se deu através de comentários, estudos monográficos, artigos e obras afins sobre as

¹⁰⁴ Verbum Domini, 34.

¹⁰⁵ Conforme a PCB (A Interpretação da Bíblia na Igreja I, A, 4), “a respeito da inclusão no método, de uma análise sincrônica dos textos, deve-se reconhecer que se trata de uma operação legítima, pois é o texto em seu estado final, e não uma redação anterior, que é expressão da Palavra de Deus”.

¹⁰⁶ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 64-65.

¹⁰⁷ PCB, A Interpretação da Bíblia na Igreja: I, B, 2.

¹⁰⁸ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 16-17; BECKER, U., Exegese des Alten Testaments, p. 3-9.

¹⁰⁹ SKA, J.-L., Sincronia: a análise narrativa, p. 145-147.

duas perícopes. Graças a este percurso, foi possível apresentar a novidade e originalidade do trabalho desenvolvido nesta tese.

O *segundo e o terceiro capítulo* consistem na análise textual das perícopes, aplicando passos do método histórico-crítico, a fim de obter maior conhecimento do texto. Foram adotados os seguintes passos: tradução e notas de crítica textual, contextualização, delimitação e unidade dos textos, organização do texto, passos que antecedem a estruturação e estudo do gênero literário e *Sitz im Leben*.

O *quarto capítulo* apresentará um comentário exegético de Nm 27,1-11 e 36,1-12, explanando em detalhes principalmente a dimensão semântica. Esta análise explicitará inicialmente o sentido e significado dos termos e expressões mais importantes de forma individual, das ideias e temáticas, dos personagens e eventos referenciados, para compreender o sentido destes dentro das orações, culminando com a interpretação de seu significado no horizonte do texto inteiro. O comentário se dará a partir das seções do texto, na ordem em que ocorrem, respeitando resultados obtidos pela análise textual e literária, principalmente a estrutura.

O *quinto capítulo* apresentará um panorama sob a perspectiva social, inicialmente do AOP, com foco na análise da estrutura familiar e da prática do direito à herança para mulheres nas diversas sociedades e períodos, através da verificação dos costumes, as condições sociais, econômicas e religiosas. Este estudo se dará a partir dos códigos de lei e dos textos jurídicos do AOP. Após, a mesma análise se aplicará ao aspecto social de Israel, visando obter um quadro da situação da mulher e da prática de herança para filhas, mulheres casadas e viúvas no ambiente bíblico, no Judaísmo bíblico e pós bíblico. O objetivo é estabelecer correlações entre as diferentes tradições do AOP e de Israel, visando identificar paralelos em nível de semelhanças e diferenças que auxiliem a compreender melhor as reivindicações presentes em Nm 27,1-11 e 36,1-12.

O *sexto capítulo*, fazendo uso dos resultados obtidos nos capítulos anteriores, apresentará as ênfases teológicas de Nm 27,1-11 e 36,1-12, a partir do contexto do livro de Nm, do bloco do Pentateuco e da BH. A análise teológica das duas narrativas compõem-se de três momentos: a) num primeiro momento, abordam-se as ênfases a partir do entendimento e da recepção da revelação de YHWH; b) num segundo momento, Nm 27,1-11 e 36,1-12 são averiguadas no horizonte das promessas da terra feita aos patriarcas e ao povo de Israel e suas implicações; c) no terceiro momento, a partir da perspectiva da igualdade entre homens e mulheres

que emana dos textos, examina-se as declarações de YHWH em Gn 1,26-28 e 2,18-23, que fundamentam essa paridade, encerrando com uma investigação das narrativas e legislação do AT¹¹⁰ que apresentam tal paridade.

No *sétimo capítulo*, são apresentadas as considerações finais, na forma de uma síntese dos elementos presentes nos textos trabalhados, visando unir critérios e sumarizar as argumentações em torno do direito da mulher à herança em seus significados social e teológico.

A presente pesquisa, indubitavelmente, não exaure toda a beleza composicional e todo o conteúdo de Nm 27,1-11 e 36,1-12, permanecendo, dessa forma aberta para pesquisas posteriores, que venham a aprofundar tais aspectos.

¹¹⁰ O uso da sigla AT, ao invés de BH, deve-se ao fato de também ter-se feito uso de livros deuterocanônicos.

2 Análise textual de Nm 27,1-11

2.1 Tradução e Crítica Textual

Aproximaram-se ¹¹¹ as filhas de Salfaad,	1a	וַתִּקְרַבְנָה בָּנוֹת צַלְפָּחָד
filho de Héfer, filho de Galaad, filho de Maquir, ^[a] filho de Manassés ^[a] ,	1aα	בְּוֹתֵחָפֵר בְּוֹגֵלְעָד בְּוֹמְכִיר בְּוֹמְנַשֶּׁה
^[b] das famílias ¹¹² de Manassés ^[b] , filho ^[c] de José.	1aβ	לְמִשְׁפַּחַת מְנַשֶּׁה בְּוִיִּסְרָי
Estes [são] os nomes das suas filhas: Maala, Noa ^[d] , Hegla ^[e] , Melca ^[f] e Tersa.	1b	וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בָּנוֹתָיו מַחֲלָה נָעָה וְחַגְלָה וּמְלָכָה וְתַרְצָה:
Colocaram-se diante de Moisés,	2aα	וַתַּעֲמִדְנָה לְפָנַי מֹשֶׁה
diante de Eleazar, o sacerdote,	2aβ	וּלְפָנַי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
diante dos líderes e de toda a comunidade, ¹¹³	2aγ	וּלְפָנַי הַנְּשִׂאִים וְכָל־הָעֵדָה
[na] entrada ¹¹⁴ da tenda da reunião,	2aδ	פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד

¹¹¹ O verbo קָרַב tem o sentido de “apresentar-se”, “ir ao encontro de” (GESENIUS, W., קָרַב, HAHAT, p. 1057; ALONSO SCHÖKEL, L., קָרַב, DBHP, p. 591).

¹¹² O substantivo “família” (מִשְׁפָּחָה) é usado para referir-se à subdivisão de um grupo maior, que possui fortes laços sanguíneos, como no caso da tribo (טַבָּט, em Jz 21,24; 1Sm 9,21 ou מִשְׁפָּחָה, Nm 36,3; Js 21,5). Uma tribo, portanto, é constituída por várias famílias e clãs, o que fica evidente no censo descrito em Nm 26,28-34. Confira p. 100-101.

¹¹³ O substantivo “comunidade” (עֵדָה) aplica-se a áreas distintas: a) refere-se a Israel como comunidade político-religiosa (Js 22,18; Jz 20,1; Nm 10,2); b) remete a um enxame ou bando de animais (Jz 14,8; Os 7,12); c) relaciona-se a um grupo ou bando com conotação hostil (Nm 16,6.5; Sl 22,17). Para os vários significados: ALONSO SCHÖKEL, L., עֵדָה, DBHP, p. 480; LEVY, J.; MILGROM, J., עֵדָה, TWAT, vol. 5, p. 1081.

¹¹⁴ O substantivo masculino singular construto “entrada da” (פֶּתַח) possui sentido locativo. Omite-se a preposição ׀ diante de palavras פֶּתַח e בַּיִת, evitando-se dois sons semelhantes, próximos uns dos outros, a exemplo de Ex 33,8: “Colocaram-se, cada um, [na] entrada da sua tenda” (וַיִּצְבּוּ אִישׁ פֶּתַח). Deste modo, פֶּתַח seguido por um substantivo construto geralmente é traduzido por “na entrada de”. É possível considerar a preposição ׀ como implícita (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 170; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 457-458, §126.h).

dizendo: ¹¹⁵	2b	לְאמֹר:
“Nosso pai morreu no deserto,	3a	אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר
ele não estava no meio do grupo ¹¹⁶	3ba	וְהוּא לֹא־הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה
o que se rebelou ¹¹⁷ contra YHWH, no grupo de Coré,	3bβ	הַנוֹעֲדִים עַל־יְהוָה בְּעֵדַת־קָרַח
pois em ¹¹⁸ seu pecado morreu ^[a] ,	3c	כִּי־בָחַטָּאוּ מָת
e ele não ^[b] teve filhos	3d	וּבָנִים לֹא־הָיוּ לוֹ:
Por que ¹¹⁹ será tirado ¹²⁰ o nome do nosso pai do meio da sua família?	4a	לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם־אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ
Porque ele não tinha um filho!	4b	כִּי אֵין לוֹ בֵּן
Dê ^{121[a]} para nós uma propriedade ^[b]	4cα	תִּנְהַלְנוּ אֲחֵזָה
no meio dos parentes do nosso pai”.	4cβ	בְּתוֹךְ אָחֵי אָבִינוּ:
Então apresentou Moisés a causa delas ^[a] diante de YHWH.	5	וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת־מִשְׁפָּטָן לְפָנֵי יְהוָה:
E disse ^[a] YHWH a Moisés,	6a	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
dizendo:	6b	לְאמֹר:
“É certo ¹²² o que as filhas de Salfaad dizem.	7a	כֵּן בְּנוֹת צִלְפַּחַד דְּבָרְת
Dê, pois, para elas ^[a] , uma propriedade de herança,	7ba	נָתַן תַּתֵּן לָהֶם אֲחֵזַת נַחֲלָה

¹¹⁵ Diferente do TM^L, que traz o verbo “dizendo” formulado no infinitivo construto (לְאמֹר), a LXX apresenta-o no indicativo presente ativo na terceira pessoa do plural: “disseram” (λέγουσιν), dando a entender que todas filhas de Salfaad são o sujeito da ação.

¹¹⁶ Enquanto עֵדָה, no v. 2aγ, se refere a comunidade como um todo, no v. 3ba tem conotação pejorativa, podendo-se traduzir por: “monte”, “bando”, “grupo” (GESENIUS, W., עֵדָה, HAHAT, p. 924-925).

¹¹⁷ הַנוֹעֲדִים, no *nifal* particípio masculino plural absoluto, precedido de artigo, literalmente indica “os que se rebelaram”, mas foi traduzido no singular por coerência gramatical, pois se refere ao “grupo” (עֵדָה), do v. 3ba, que está no singular, porém tem valor coletivo, razão do verbo no plural.

¹¹⁸ A preposição כִּי pode ter a função causal, assumindo o significado “por causa de” (ALONSO SCHÖKEL, L., כִּי, DBHB, p. 85-86). Salfaad, então, não morreu devido ao pecado do grupo de Coré.

¹¹⁹ A partícula interrogativa מָּה precedida pela preposição לָּ possui várias possibilidades de tradução: “por que” e “para que”, alterando consideravelmente o significado da pergunta (SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 197).

¹²⁰ A ideia é de que algo (Nm 36,3b.4d) será subtraído ou que pessoas (Nm 9,7) serão excluídas (RINGGREN, H., יִגָּרַע, TWAT, vol. 2, p. 70-72).

¹²¹ O imperativo encontra-se potenciado pelo *he paragógico*, cujo uso é inconsistente, mas pode ter função enfática (JOÜON, P. A.; MURAOKA, T., Grammar of Biblical Hebrew, p. 143, § 48.d).

¹²² A partícula adverbial כֵּן possui várias funções, podendo ser traduzido por “certo”, “retidão”, “verdade”, “corretamente” (ALONSO SCHÖKEL, L., כֵּן, DBHB, p. 319). Associado ao verbo “falar” דִּבֶּר, possui o significado de “ter razão”, como ocorre, igualmente, em Nm 36,5d.

no meio dos parentes de seu ^[b] pai.	7bβ	בְּתוֹךְ אָחֵי אֲבִיהֶם
Tu farás passar a herança de seu pai para elas.	7c	וְהַעֲבַרְתָּ אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן:
E aos filhos de Israel falarás,	8a	וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר
dizendo:	8b	לֵאמֹר
“Se um homem morreu	8c	אִישׁ כִּי־יָמוּת
e não teve ¹²³ um filho,	8d	וּבֶן אֵין לוֹ
fareis passar ^[a] a sua herança para a sua filha.	8e	וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ:
Se ele não tiver uma filha,	9a	וְאִם־אֵין לוֹ בַּת
então dareis a sua herança para os seus irmãos.	9b	וַנִּתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאָחָיו:
E se ele não tiver irmãos,	10a	וְאִם־אֵין לוֹ אָחִים
então dareis a sua herança para os irmãos do seu pai;	10b	וַנִּתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאָחֵי אָבִיו:
e se não tiver irmãos do seu pai,	11a	וְאִם־אֵין אָחִים לְאָבִיו
então dareis a sua herança para o seu parente ^{124[a]} ,	11bα	וַנִּתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְשָׂאוֹ
aquele próximo a ele, da sua família	11bβ	הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחָתוֹ
e ele a ^[c] possuirá ^[b] .”	11c	וַיִּרְשׁ אֹתָהּ
E será ^[d] para os filhos de Israel por decreto justo,	11d	וְהָיְתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט
conforme ordenou YHWH a Moisés.	11e	כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: ס

v. 1aα^[a-a] – A LXX omite a expressão “filho de Manassés” (בֶּן־מְנַשֶּׁה), supostamente para evitar a duplicação do nome próprio Manassés, que já vem mencionado na sequência. O TM^L reflete uma tentativa de unificar o estilo do texto

¹²³ A partícula adverbial לֹא, aqui na forma construta, possui sempre uma conotação negativa, indicando ausência ou falta de algo. Possui, deste modo, um amplo leque de possibilidades de tradução: “não há”, “sem”, “sem que”, “nada”, “nulidade”, “ninguém”, “não”, “falta de”. A tradução é determinada pelo contexto onde a partícula ocorre (ALONSO SCHÖKEL, L., אֵין, DBHP, p. 47-48).

¹²⁴ O substantivo שֹׂאָר possui um leque de significados, desde “carne”, “comida”, “tecido” (do corpo) até “parente consanguíneo” (KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., שֹׂאָר, LVTL, p. 938).

com o substantivo “filho”;¹²⁵ para tal, não suprime a expressão “filho de Manassés”, resultando na dupla construção “filho de Manassés, das famílias de Manassés”. Desta forma, o TM^L enfatiza conscientemente a proveniência de Salfaad, respectivamente de suas filhas, de uma das famílias mencionadas em Nm 26,29-33. Embora haja lógica no texto apresentado pela LXX,¹²⁶ opta-se pelo do TM^L, a partir do critério da *lectio difficilior probabilior*.

v. 1a^β[b-b] – A Vg omite a locução construta “das famílias de Manassés” (לְמִשְׁפַּחַת מְנַשֶּׁה), evitando uma dupla elaboração com “filho de Manassés”, presente na oração anterior. Acrescenta, porém, a frase *qui fuit filius Ioseph*: “ele era o filho de José”.¹²⁷ Mantém-se o TM^L, pois a repetição do nome Manassés serve à intenção do autor em enfatizar a proveniência das filhas de Salfaad.

v. 1a^β[c] – Na locução “filho de José” (בְּרֵךְ יוֹסֵף), a LXX acrescenta o artigo definido genitivo masculino plural “dos filhos de José” (τῶν υἱῶν Ἰωσήφ), concordando com a locução em Nm 26,28, “filhos de José”. A leitura é compreensível e aceitável quanto ao conteúdo, visto que José não tinha apenas um filho. Opta-se em manter o TM^L pelo peso das versões que o apoiam, e por não alterar o significado do mesmo.

v. 1b^[d] – Ao enumerar os nomes das filhas de Salfaad, alguns manuscritos hebraicos medievais, o Pentateuco Samaritano, a LXX, a Peshitta, Targum e a Vg acrescentam o ו copulativo ao nome Noa. O motivo pode ser a unificação da escrita com os nomes subsequentes, onde a conjunção está presente.

Nas outras passagens onde os nomes são mencionados, há variações quanto à presença ou não da conjunção: em Nm 26,33 ela está ausente diante dos nomes de Hegla e Melca; em Nm 36,11, diante de Tersa e em Js 17,3 a conjunção está ausente

¹²⁵ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 196.

¹²⁶ Merecem atenção algumas diferenças nos vv. 1 e 2 entre o TM^L e a LXX não mencionadas no BHS^{app}, as quais sugerem que a LXX seguiu uma versão diferente daquela do TM^L. Na LXX, as orações 1a e 2a^α iniciam com os verbos conjugados no particípio aoristo ativo nominativo feminino plural: “Tendo se aproximado” e “Tendo se colocado”. Na oração v. 2b, o TM^L traz לְאֵלֶיךָ no *qal* infinitivo construto; na LXX, aparece conjugado como um verbo indicativo presente ativo na terceira pessoa do plural, “disseram” (λέγουσιν). Enquanto o TM^L enfatiza um cenário de cunho jurídico, a LXX visa enfatizar as preocupações das mulheres e sua decisão (SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 196). Na oração 1b, a LXX lê “os nomes delas” (τὰ ὀνόματα αὐτῶν), para evitar que o foco da história recaia sobre Salfaad, mas recaia sobre as filhas, suprimindo, assim, a expressão בְּנֵי יוֹסֵף (CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 196).

¹²⁷ O BHS^{app} não apresenta essa variante, foi considerada pela comparação feita com a Vg.

diante dos nomes Hegla e Melca. A repetição¹²⁸ da conjunção realmente não se faz necessária, pois se trata de uma enumeração aqui.

v. 1b^[e] – Vários manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano omitem a conjunção ׀ diante do nome da filha Hegla.¹²⁹ Embora a ausência da conjunção seja irrelevante e não cria dificuldade de sentido, na presente pesquisa usar-se-á a conjunção apenas diante da última palavra da série.

v. 1b^[f] – Vários manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano não trazem a conjunção ׀ diante do nome Melca. A ausência da conjunção é irrelevante e não cria dificuldade de sentido.

v. 3c^[a] – O Pentateuco Samaritano acrescenta a expressão “nosso pai” (אָבֵינוּ), repetindo o sujeito da frase, o qual já se encontra no v. 3a. Como o pronome pessoal na terceira masculina singular “ele” (הוּא) no v. 3ba e o sufixo pronominal na terceira masculina singular no v. 3c “seu pecado” (בְּחַטָּאתוֹ) são claras referências ao sujeito, a alteração não se faz necessária, permanecendo-se com o texto conforme o TM^L.

v. 3d^[b] – O Pentateuco Samaritano lê o verbo הִלֵּךְ no singular, tal qual se encontra no BHS^{app} de Nm 26,33: “e filhos não teve”. A utilização do verbo no singular concorda com o sujeito da frase, “pai”, e estaria harmonizando com o estilo encontrado nos v. 4b: “Porque ele não tinha um filho!” (כִּי אֵין לוֹ בֵּן) e v. 8d: “e não teve um filho” (וּבֶן אֵין לוֹ), onde se pressupõe que o substantivo בֵּן esteja no singular. A leitura do Pentateuco Samaritano é plausível. No entanto, mantém-se o TM^L, pois este possui apoio da LXX (ἐγένοντο, no plural) e da Vg, (*hic non habuit mares filios*), os quais leem o verbo הִלֵּךְ no plural.

v. 4c^[a] – O Pentateuco Samaritano, a LXX e a Vg trazem o verbo no imperativo masculino plural, “deem-nos” (תִּתְּנוּ), possivelmente considerando que as

¹²⁸ Ao contrário do uso da conjunção “e” nas línguas ocidentais, nas quais ela normalmente é usada, em longas enumerações, apenas para conectar o último membro da série, no hebraico, o polissíndeto é frequente no texto da BH. Alguns exemplos da repetição da conjunção encontram-se em Gn 12,16, onde ocorre seis vezes; em Gn 24,35 sete vezes e em Js 7,24 dez vezes (BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., *Diccionario de Figuras de Dicción*, p. 196). Nas traduções para o português, essa conjunção é traduzida apenas diante do último nome da filha, a exemplo de Nm 26,22; 36,11a e Js 17,3.

¹²⁹ LITKE, J. (*The Daughters of Zelophehad*, p. 207-218) sugere tratar-se de dois grupos de mulheres: Maala e Noa, que não trazem a conjunção ׀ anteposta aos seus nomes, seriam irmãs; Hegla, Melca e Tera seriam filhas de Noa.

filhas se dirigem a um coletivo: a Moisés, a Eleazar, aos líderes e a toda a comunidade, conforme mencionado no v. 2. O TM^L pressupõe que as mulheres sabiam que Moisés, sendo o interlocutor, levaria o pedido a YHWH e a decisão caberia a ele, como atesta o testemunho bíblico (Lv 24,10-23; Nm 9,6-14; Nm 15,32-36; Nm 36,1-12, etc.), usando o verbo no singular.¹³⁰ Portanto, a opção é manter o TM^L.

v. 4c^α[^b] – O Pentateuco Samaritano acrescenta “herança” (נְתִינָה), colocando a expressão em cadeia construta, “propriedade de herança” (נְתִינָת נְתִינָה), locução igual a do v. 7. Provavelmente queira-se enfatizar que a propriedade requerida está ligada à herança. Manter-se-á o TM^L, pois este possui apoio da LXX e da Vg.

v. 5^[a] – No TM^L, o ך encontra-se em tamanho maior, um caso de *litterae majusculae*. É desconhecida a razão de um ou outro caractere hebraico encontrar-se em tamanho peculiar.¹³¹

v. 6a^[a] – Dois manuscritos hebraicos medievais, o Pentateuco Samaritano e a LXX evitam a duplicação do verbo “dizer” (אָמַר), que ocorre duas vezes neste versículo, e no seu lugar trazem¹³² דָּבַר, no *piel wayyiqtol*, na fórmula introdutória à fala de YHWH. Das 45 vezes que “E/então disse” (וַיֹּדֶבֶר) ocorre em Nm tendo YHWH como sujeito, 29 vezes está presente na fórmula introdutória: “E disse YHWH para Moisés, dizendo” (וַיֹּדֶבֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר), com a presença de ambos os verbos (אָמַר e דָּבַר). Apenas quatro passagens de Nm repetem o verbo אָמַר (Nm 7,4; 15,37; 27,6 e 31,25). Como ambas as leituras são possíveis, permanece-se com o TM^L.

v. 7b^α[^a] – Vários manuscritos medievais e o Pentateuco Samaritano trazem o sufixo na forma feminina “para elas” (לָהֶן), diferente do TM^L, que traz o sufixo “para eles” (לָהֶם), para referir-se às filhas de Salfaad. A correção sugerida pelo BHS^{app} harmoniza com o final do versículo, “de seu pai para elas” (אֶבְיָהֶן לָהֶן), clara referência às filhas de Salfaad.

¹³⁰ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 196-197.

¹³¹ O hebraico não possui letras maiúsculas em sua escrita, sendo os seus caracteres sempre em tamanho único (KELLEY, P. H.; MYNATT, D. S.; CRAWFORD, T. G., *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 36; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 233-237).

¹³² A rigor, אָמַר significa “dizer” e דָּבַר “falar”, de modo que seus significados se entrecruzam (ALONSO SCHÖKEL, L., אָמַר, DBHP, p. 64-65; ALONSO SCHÖKEL, L., דָּבַר, DBHP, p. 147).

Além de Nm 27,7b α , existem outras ocorrências no TM^L onde o sufixo pronominal masculino ָׁ é lido como feminino, quando está ligado ao substantivo “pai”:¹³³ Nm 36,6e e Jó 42,15.¹³⁴ A mistura entre sufixos masculinos e femininos não é incomum no hebraico,¹³⁵ sendo motivada pelo relaxamento na diferenciação dos sexos, como em Ex 1,21; 2,17 e Jz 21,22. Tal mistura de sufixo pode, também, ter motivação de igualdade entre homens e mulheres.¹³⁶ Embora o TM^L não tenha evidenciado a mudança do sufixo masculino para o feminino, talvez, porque as filhas de Salfaad tenham sido contadas na genealogia de Nm 26,2 como “guerreiras”, assumiu-se a correção feita pelos manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano, devido a língua de destino da tradução.

v. 7b β ^[b] – A mesma questão referida na chamada anterior do aparato ocorre nesta, onde manuscritos medievais e o Pentateuco Samaritano, numa tentativa de harmonização, trazem o sufixo na terceira feminina plural, “pai delas” (ָׁׁׁׁׁ). Opta-se pela correção feita pelos manuscritos medievais e pelo Pentateuco Samaritano, pelos argumentos arrolados acima.

v. 8e^[a] – O Pentateuco Samaritano e a Peshitta trazem “e dareis” (ָׁׁׁׁׁ) ao invés de “fareis passar” (ָׁׁׁׁׁ). O verbo ָׁׁׁ é usado nos vv. 9-11a, na lei da herança ampliada, o que pode ter motivado um uso unificado do verbo nestas versões. Opta-se pelo TM^L devido às poucas versões que trazem a mudança, a despeito das tensões semânticas que o verbo ָׁׁׁ apresenta neste contexto.

v. 11b α ^[a] – A Peshitta e provavelmente a Vg entendem que pode ter havido uma troca entre as consoantes da locução “ao seu parente” (ָׁׁׁׁׁ), pois esses textos trazem ָׁׁׁׁׁ (sem o sufixo pronominal na terceira masculina singular, mas com a preposição ׁ seguida da partícula relativa ָׁׁׁ). A tradução conforme o aparato ficaria: “Então dareis a sua herança para aquele, o que é o mais próximo”. Manter-se-á o texto do TM^L, pois este possui apoio da LXX e da Vg.

¹³³ KELLEY, P. H.; MYNATT, D. S.; CRAWFORD, T. G., *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p.154.

¹³⁴ GESENIUS, W. (*Gesenius Hebrew Grammar*, p. 381, §.o) traz vários exemplos onde sufixos masculinos referem-se a substantivos femininos.

¹³⁵ ASHLEY, T.R., *The Book of Numbers*, p. 541.

¹³⁶ O uso de sufixos masculinos para personagens femininos pode ter sido deliberado para demonstrar que, nessa área, as mulheres estavam sendo tratadas da mesma maneira que os herdeiros do sexo masculino (HARRISON, R. K., *Numbers: an exegetical commentary*, p. 360).

v. 11c^[b] – O Pentateuco Samaritano traz o verbo “herdar” (שׁוֹרֵר) no *qal w^eyiqtol* (“herdou” שׁוֹרֵרְי), na terceira pessoa do masculino singular, dando a entender que o parente mais próximo já recebeu a herança. Essa opção fica sem sentido no contexto, pois também a oração 11d pertence ao discurso, o qual se encontra na forma verbal *w^eqatal*. Manter-se-á o TM^L pela coesão gramatical existente e pelo peso das versões que apoiam o TM^L.

v. 11c^[c] – O Pentateuco Samaritano, a Peshitta e provavelmente também a LXX acrescentam ao indicador do objeto direito תִּשָּׁר o sufixo na terceira masculina singular, enquanto o TM^L traz o sufixo na terceira feminina singular, em referência e concordando com o substantivo feminino נִתְּקָה. Não há, nessa frase, nenhum vocábulo masculino que justificasse optar pela constatação do aparato.

v. 11d^[d] – BHS^{app} propõe uma questão incerta no v. 11d, ao sugerir a leitura de הִיְהִי־שֶׁרָ (“E será”) na forma jussiva: “Que ele seja”, em conformidade com o v. 11bβ. Os editores do aparato conjecturam se o TM^L seria uma retroversão. Como a sugestão não encontra amparo em nenhuma versão antiga e é conjectura dos editores, não há motivos para acolher tal mudança.

2.2 Contextualização

Nm 27,1-11 situa-se no contexto em que a nova geração¹³⁷ dos filhos de Israel se prepara para entrar e conquistar a terra prometida sob o comando de Josué. O primeiro bloco descreve a preparação cultural e militar¹³⁸ de Israel para a jornada no deserto, enquanto o povo ainda se encontra no Sinai (Nm 1,1–10,10).

¹³⁷ A expressão “nova geração” refere-se aos filhos de Israel que nasceram no deserto e, sob o comando de Josué, conquistaram a terra prometida, em contraste aos filhos de Israel que saíram do Egito e vieram a morrer no deserto, como consequência do castigo divino (“Pois os homens que viram a minha glória e os sinais que fiz no Egito e no deserto ...” [Nm 14,22], “não verão a terra que prometi a seus pais ...” [Nm 14,23]. “Neste deserto cairão vossos cadáveres ...” [Nm 14,29]).

¹³⁸ Isso é evidenciado pelo censo em Nm 1, feito para “ver os filhos de Israel aptos para irem à guerra”. Detalha-se a organização das tribos em volta da tenda da reunião (Nm 2) e as funções dos levitas (Nm 3–4). Instruções no caso de suspeita de adultério (Nm 5), a lei do nazireado (Nm 6) e prescrições rituais em vista do tabernáculo (Nm 7–8) antecedem a descrição da celebração da Páscoa do Sinai (Nm 9,1-14), e das colunas de nuvem e fogo como sinais de YHWH para mostrar o caminho ao seu povo (Nm 9,15-23). Esse bloco é encerrado com a descrição das trombetas, convocando o povo para partir do Sinai (Nm 10,1-10).

A partir de Nm 10,11, relata-se a peregrinação do povo pelo deserto,¹³⁹ até a chegada às estepes de Moab (Nm 22,1). Característico dessa segunda etapa da marcha pelo deserto são as frequentes rebeliões e conflitos internos do povo, motivados por cobiça e murmuração (Nm 11; 20; 21), disputa por poder (Nm 16),¹⁴⁰ e rivalidades com e entre a liderança (Nm 12). O auge dessa situação é o castigo que o povo recebeu de YHWH ante o relatório dos espiões a Canaã (Nm 13–14): a morte da geração que saiu do Egito não entrará em Canaã (Nm 14,30-33). Os relatos de murmurações (“murmurar”, [לָלַךְ])¹⁴¹ e de mortes (“morrer” [מָוַת])¹⁴² ao longo da peregrinação, como castigo, perpassam este bloco e se estendem até Nm 25.

Nm 26 indica uma ruptura quanto ao conteúdo até então exposto, ao apresentar o censo da nova geração, que nasceu no deserto. Isso é reforçado pela frase de abertura¹⁴³ em Nm 25,19–26,1 e pelos versículos conclusivos¹⁴⁴ de Nm 26. Inicia-se, portanto, uma nova etapa a partir de Nm 26, que está focada nas preparações para a conquista e na repartição da terra prometida.

O novo censo de Nm 26 possui como objetivos, além de verificar entre a comunidade israelita, quantos estão aptos para o serviço militar em Israel, especificar as famílias que compunham as 12 tribos de Israel.¹⁴⁵ O censo é feito no horizonte da distribuição da terra pelo nome das tribos e famílias; de acordo com o número de pessoas pertencentes a cada tribo, determinar-se-á a proporção de terra que cada tribo herdará (Nm 26,52-56). O objetivo é que cada tribo receba de forma justa, de acordo com as necessidades de sua população em particular.

¹³⁹ Algumas indicações topográficas permitem identificar as etapas da permanência do povo no deserto: deserto de Parã, em Cades (Nm 10,12–20,22), Edom (20,23–21,4), Negueb (Nm 21,1), Moab (Nm 21,11.13.20; 22.1), o território dos amorreus (Nm 21,13.21.31), até chegar às estepes de Moab.

¹⁴⁰ ARTUSO, V. (A Revolta de Coré, Datã e Abiram - Nm 16–17) analisa em sua tese as revoltas de diferentes grupos contra a autoridade de Moisés e Aarão, narradas em Nm 16 e 17.

¹⁴¹ Em Nm 13–14, no episódio dos espiões, o verbo לָלַךְ aparece seis vezes: Nm 14,2.27².29.36². Ocorre também na rebelião de Coré, Datã e Abiram, Nm 16,11² e em Nm 17,6.20, na murmuração contra Moisés e Aarão.

¹⁴² Nm 14,36-37: “Os homens que Moisés havia mandado para explorarem a terra ... foram feridos de morte ...” diz respeito à morte dos espiões incrédulos; Nm 16,27-32: morte de Datã e Abiram, com suas mulheres, seus filhos e suas crianças e todos os homens de Coré; Nm 17,14: uma praga vitimiza 14.700 dentre os filhos de Israel; Nm 21,6 narra mortes pelas mordidas das serpentes abrasadoras e Nm 25,9 relata a morte de 24 mil dentre os filhos de Israel como castigo pela prostituição em Fegor.

¹⁴³ “Aconteceu depois dessa praga, falou YHWH a Moisés e a Eleazar, filho de Aarão, o sacerdote, dizendo”. A praga em questão é a descrita em Nm 25, matando os últimos filhos de Israel da geração rebelde, da qual também Moisés faz parte.

¹⁴⁴ Nm 26 encerra, concluindo que os filhos de Israel recenseados no deserto do Sinai morreram, com exceção de Josué e Calebe (vv. 63-65). A liderança política permanece.

¹⁴⁵ מִשְׁפָּחָה ocorre 94 vezes no censo e serve para mostrar o interesse em especificar as famílias.

A pertinência da localização de Nm 27,1-11 após o censo dá-se porque ambos estão relacionados com a questão da herança da terra. Como as famílias das tribos receberão a herança da terra completa, a reivindicação das filhas de Salfaad é garantir que também elas recebam sua herança completa, mesmo porque elas foram também contadas como “aptas à guerra” (Nm 26,2.33-34).

A relação literária entre Nm 26 e Nm 27,1-11 dá-se também com a genealogia de Manassés em Nm 26,29-33, que se estende além das outras genealogias, detalhando especificamente Salfaad, até chegar nas suas filhas. O narrador vincula a descrição detalhada da genealogia de Manassés ao relato das filhas, associando e encaixando o relato das filhas com a intenção do censo.¹⁴⁶ O nome das filhas no censo possui caráter proléptico, justificando o pedido das filhas de receberem a herança e terem seu pedido aceito.¹⁴⁷

Outro vínculo entre ambos os capítulos é o relato da morte de todos os membros da velha geração (Nm 26,64-65), incluindo também a morte de Salfaad. Este morreu por causa do castigo imposto a todos os filhos de Israel após o incidente dos espiões, em Nm 13–14.

A importância de Nm 26 para os relatos das filhas de Salfaad é que ele apresenta o tema norteador deste bloco:¹⁴⁸ a temática da herança. O substantivo “herança” (הֲרָקָה) ocorre 39 vezes no bloco de Nm 26–36: seis vezes em Nm 26,52-56, ao descrever o objetivo do censo; seis vezes em Nm 27,1-11; 17 vezes em Nm 36,1-12 e as restantes dez menções em Nm 32–35. Já o verbo “herdar” (הֲרָקָה) ocorre 12 vezes neste bloco. Associados ao campo semântico da herança pertencem os substantivos “propriedade de terra” (הֲרָקָה), que ocorre nove vezes, “dividir” (קָרַק), cinco vezes e “sorteio” (גִּרְרָה), que se encontra sete vezes neste bloco.

Percebe-se, então, que os relatos de Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12 desempenham um papel estruturador no livro de Nm, pois formam uma moldura¹⁴⁹ para os eventos e a organização da nova geração: “eles estruturam o material associado à nova

¹⁴⁶ KISLEV, I., *The Census of the Israelites on the Plains of Moab*, p. 249.256; OLSON, D. T., *Numbers*, p. 174-175.

¹⁴⁷ DIAS, E. C., *Mulheres de fronteira e sua incidência social*, p. 91-118.

¹⁴⁸ A repetição da palavra-chave “herança” aponta para a temática do bloco, em torno da qual giram os 11 capítulos, tornando-se o *Leitmotiv* (ALTER, R., *A arte da narrativa bíblica*, p. 143-148).

¹⁴⁹ ALBERTZ, R. (*A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers?*, p. 224) defende que o caso das filhas de Salfaad, narrado nos cap. 27 e 36, constitui uma larga moldura em volta da composição de Nm 25–36. Assim também SEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 452.457 e OLSON, D. T., *Numbers*, p. 165.

geração e definem a perspectiva teológica que é atribuída à nova geração do povo de Deus”.¹⁵⁰ As temáticas abordadas entre os dois relatos (Nm 27,12–35,34) lidam diretamente com a herança e posse da terra:

- a) Nm 32,28-32 relata a distribuição da Transjordânia à tribo de Rúben, Gad e metade da tribo de Manassés, sob a condição de participarem da conquista militar da terra de Canaã;
- b) Nm 33,50-58 orienta a destruição das imagens e a divisão da terra, que acontecerá por meio de sorteio;
- c) Nm 34,1-12 descreve as fronteiras de Canaã;
- d) Nm 34,13-29 apresenta a lista dos líderes que auxiliarão Eleazar e Josué na repartição da terra;
- e) Os textos legislativos em Nm 28–30.35 pressupõem uma vida sedentária e estável na terra.

A promessa da herança e posse da terra perpassa todo o Pentateuco,¹⁵¹ desde os patriarcas¹⁵² e abrangendo todo o período de atuação de Moisés. A nova geração que confia e se submete às exigências divinas está próxima a experimentar o cumprimento da promessa. Exemplos da nova geração obediente são os relatos das filhas, pois eles iniciam e concluem o último bloco (após o censo no cap. 26), servindo como confirmação positiva de que a promessa de Deus em relação à terra será prontamente concedida a esta nova geração.

Nm 27,1-11 fornece, assim, uma introdução apropriada para a última parte do livro de Nm,¹⁵³ enquanto Nm 36,1-12 fornece a conclusão adequada para esta parte. Na introdução, as filhas são personagens ativas, sendo a razão e o motivo de todo o desenvolvimento da narrativa. Na conclusão, elas são personagens passivas,¹⁵⁴ submissas e obedientes à decisão de YHWH, pois atenderam ao pedido dos chefes dos pais das famílias.

¹⁵⁰ ULRICH, R., *The Framing function of the narratives*, p. 536-537; OLSON, D. T., *Numbers*, p. 165.

¹⁵¹ Gn 12,7; 13,14-16; 15,7.18; 17,4-8.19; 24,7; 26,3.4; 28,3-4.13-15; 35,9-12; 48,4; 50,24; Ex 6,4-7; 13,5; 32,13; 33,1; Nm 10,29; 14,23; 32,11; Dt 6,23; 8,1.18; 10,11; 11,8–9.21; 26,3.15; 28,11; 31,7.20; 34,4.

¹⁵² Os patriarcas foram os receptores dessa promessa; embora eles vivessem na terra prometida, ela ainda é terra de estrangeiros (RAD, G. von, *Verheissenes Land und Jahwes Land*, p. 87-100).

¹⁵³ ULRICH, R., *The Framing Function of the narratives*, p. 536.

¹⁵⁴ BEN-BARAK, J., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 26.

Em Nm 26–36 não menciona se a nova geração¹⁵⁵ perseverou na aliança – isso é respondido nos relatos do livro de Josué. Mas termina com o relato das filhas que se submetem às leis instituídas por YHWH, constituindo, assim, uma conclusão apropriada para o livro de Nm. O fluxo das narrativas revela que YHWH continua acompanhando e instruindo seu povo.

2.3 Delimitação

Nm 27,1-11 é uma narrativa bem delimitada, apresentando início e desenvolvimento de um tema até chegar ao seu repouso natural.¹⁵⁶ O próprio TM^L propõe uma delimitação ao estabelecer uma *setumah*¹⁵⁷ no fim de Nm 26,65 e outra no fim de Nm 27,11, o que sugere que Nm 27,1-11 é uma unidade textual.

A narrativa possui ligação temática com o capítulo anterior, que apresenta o censo de toda a comunidade dos filhos de Israel, feito por Moisés e Eleazar, a pedido de YHWH. Esse censo tinha por objetivos averiguar os que estavam aptos para o serviço militar (v. 2), mas principalmente, oferecer uma base que servisse para calcular a terra que receberiam em herança (vv. 52-56), quando estivessem em Canaã. A conexão temática de Nm 27,1-11 ao capítulo anterior dá-se a partir das seguintes constatações:

- a) Menção da genealogia de Manassés, como filho de José (vv. 29-34). Enquanto a genealogia da maioria das tribos estende-se a apenas duas ou três gerações, a genealogia da tribo de Manassés estende-se a seis gerações, até chegar a Salfaad;
- b) O grupo de Coré é citado em Nm 26,9-10 e na fala das filhas em Nm 27,3bβ;

¹⁵⁵ A nova geração não está isenta de conflitos (Nm 32), mas ela precisa aprender com os erros da geração anterior e se submeter às advertências recebidas (Nm 32,14-15; 33,55-56). Caso ela se rebelar, Deus pode novamente entregá-la ao deserto e destruí-la. Também a segunda geração estava sob a promessa da terra, mas a condição era a mesma: obedecer às estipulações da aliança, também já estando na terra prometida (OLSON, D. T., *The Death of the Old and the Birth of the New*, p. 90-94).

¹⁵⁶ LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 85; SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos histórico-críticos*, p. 80.

¹⁵⁷ A *setumah* após Nm 27,5 não tem finalidade delimitatória e nem turba a unidade literária do texto, mas serve como divisor entre a narrativa e a introdução ao texto legal, que contém a decisão de YHWH (SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 197).

- c) A informação que Salfaad, filho de Héfer, não teve filhos, mas somente filhas (Nm 26,33) possui caráter proléptico. Nm 26,33.53 antecipa e fundamenta o problema levantado pelas filhas de Salfaad;
- d) As filhas de Salfaad são explicitamente nominadas em Nm 26,33;
- e) Moisés e Eleazar são citados em Nm 26 e Nm 27,1-11: em Nm 26,1.2.63 são incumbidos por YHWH para fazerem o censo e em Nm 27,2αβ, aparecem como receptores do pedido das filhas de Salfaad. Entretanto, a Moisés é dada a instrução sobre a distribuição da terra em herança (Nm 26,53-56), e é ele quem medeia a causa das filhas diante de YHWH.

Além disso, o substantivo “herança” (הֲרָסָה) é citado seis vezes em Nm 26 (vv. 53.54^{3x}.56.62) e seis vezes em Nm 27,1-11 (vv. 7bαc.8e.9b.10b.11bα), evidenciando haver certa continuidade entre ambos os capítulos. As informações detalhadas advindas da genealogia de Manassés são a motivação para o texto em estudo, pois implicam na distribuição da herança dessa tribo.

Contudo, critérios formais e também temáticos apontam para uma ruptura entre Nm 27,1-11 e Nm 26,1-66, que são:

- a) Há uma mudança temática: enquanto Nm 26 traz o censo das tribos que herdariam a terra (Nm 26,5-52), o censo dos levitas (Nm 26,57-62) e termina informando que todos os recenseados no deserto do Sinai estavam mortos, exceto Josué e Caleb (Nm 26,63-65), Nm 27,1-11 narra uma situação que deu ocasião ao surgimento de uma nova lei;
- b) Nm 26,63-65 termina realçando a fidelidade de Josué e Caleb, como os únicos sobreviventes da primeira geração que não foram castigados com a morte no deserto;¹⁵⁸ já Nm 27,1 inicia a narrativa com duas listas: os descendentes de Manassés (v. 1αβ) e os nomes das filhas de Salfaad (v. 1b);
- c) Nm 26,65 inicia com a fórmula “YHWH assim disse” (יְהוָה כֵּן אָמַר), concluindo o tema até então apresentado, chegando a perícopes ao seu fim;
- d) As filhas de Salfaad são as personagens principais de Nm 27,1-11.

Pelas constatações acima, referentes ao contexto imediatamente precedente, os critérios elencados apontam para um início bem delimitado de Nm 27,1-11.

¹⁵⁸ Referência a Nm 14,20-38, que relata a revolta e o castigo de YHWH ao povo, devido a murmuração deste com o relato dos espiões a Canaã (OLSON, D. T., *The Death of the Old and the Birth of the New*, p. 91-92).

O texto subsequente a Nm 27,1-11 anuncia a morte de Moisés e detalha instruções a respeito da sucessão de Josué ao cargo de Moisés, como o novo líder do povo (Nm 27,12-23). A independência de um texto em relação ao outro se dá com base nos seguintes critérios:

- a) Alteração dos personagens: o texto de Nm 27,1-11 tem como foco principal as filhas de Salfaad e a normatização da questão da herança; em Nm 27,12-23, a narrativa gira em torno de Moisés e sua sucessão. No final do relato, surge Josué e são mencionados também em Nm 27,1-11, Eleazar e toda a comunidade;
- b) Episódios diferentes: enquanto Nm 27,1-11 narra a situação do surgimento de disposições legais que passaram a regulamentar o direito de herança das filhas em Israel, Nm 27,12-23 narra o diálogo de YHWH com Moisés em vista a Josué como sucessor de Moisés;
- c) Linguagem distinta: Nm 27,1-11 é preponderantemente linguagem jurídica, já Nm 27,12-23 traz um vocabulário de morte e castigo a Moisés (vv. 12-14), e instruções ao sucessor do cargo de Moisés, Josué (vv. 15-23).

Considerando esses critérios, que são referentes ao contexto imediatamente subsequente a Nm 27,1-11, não se constata a presença de elementos temáticos e formais relevantes que interliguem Nm 27,1-11 a Nm 27,12-23. Assim, é plausível assumir Nm 27,1-11 como uma unidade textual bem delimitada no seu desfecho, corroborado também pela presença da *setumah*.

2.4 Unidade Textual

Tendo em vista que Nm 27,1-11 é uma unidade textual bem delimitada, passa-se a analisar a coerência e coesão interna do texto, para verificar se é um texto homogêneo ou heterogêneo, se é ou não uma unidade literária redacional.

Em Nm 27,1-11 há vários conectores textuais ao longo de todo o texto, como o uso da conjunção ו no início das orações, em sentido aditivo, adversativo ou conclusivo¹⁵⁹ e da conjunção אִם, que introduz orações condicionais consecutivas.

¹⁵⁹ O texto traz 21 a conjunção ו no início de orações: vv. 1ab.2aa.אָף.3bad.5.6a.7c.8ade.9ab.10ab.11aba.11cd.

a) Os vv. 1a.2aα.5.6a iniciam com o \aleph narrativo; os vv. 1 e 2 apresentam os personagens e o local onde o narrado se desenrola, através dos verbos “aproximaram-se” e “colocaram-se” (וַתֵּצְמַדְנָהּ e וַתִּקְרַבְנָהּ). No v. 5 tem-se um \aleph conclusivo no início da oração, fazendo a transição entre o pedido das filhas e a decisão de YHWH (v. 7), decisão esta preparada pela fórmula de abertura no v. 6, também iniciando com *wayyiqtol* (וַיֹּאמֶר).

b) O texto contém diálogos, corroborado:

- pelo uso do *w^eqatal* em sete orações,¹⁶⁰
- pelo uso de לְאִמֶּר, introduzindo um discurso direto (vv. 2b.6b.8b),
- pelo uso, no v. 6ab, da fórmula de abertura: “E disse YHWH a Moisés, dizendo”: (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לְאִמֶּר).

c) Os vv. 8c.9a.10a.11a iniciam com conjunções de sentido condicional: “se/e se”, “se um ‘homem’” (אִם e אִישׁ כִּי), apresentando leis casuísticas. A segunda parte desses versículos traz as consequências legais para o caso descrito.

A unidade interna evidencia-se também pela menção dos personagens:

- a) Moisés é mencionado ao longo de todo texto: vv. 2aα.5.6a.11e;
- b) Salfaad é citado nos vv. 1a.7a, bem como há referências¹⁶¹ a ele ao longo do texto através dos sufixos pronominais;
- c) As filhas de Salfaad, personagens centrais no texto, aparecem nos vv. 1b.7a e há menção a elas através de substantivos e sufixos pronominais nos vv. 1b (בְּנֹתָיו), 5 (מִשְׁפָּטָן), 7bαβ (לָהֶם e אֲבִיהֶם)¹⁶² e 7c (לָהֶן e אֲבִיהֶן).

Os temas da propriedade (אֲחֻזָּה) e herança (נַחֲלָה) perpassam todo o texto: vv. 4cα.7bα^{2x}c.8e.9b.10b.11bα e são a causa da questão levantada pelas filhas.

A partir dos conectores textuais, dos personagens e da temática presentes no texto, tem-se uma unidade textual interna. Aplicando-se, porém, o critério dos tipos de textos, evidencia-se a presença de dois tipos, onde cada texto apresenta

¹⁶⁰ As orações são: v. 7c “tu farás passar” (וְהַעֲבַרְתָּ), v. 8e “fareis passar” (וְהַעֲבַרְתֶּם), v. 9b “então dareis” (וַיִּתְּתֶם), v. 10b “então dareis” (וַיִּתְּתֶם), v. 11bα “então dareis” (וַיִּתְּתֶם), v. 11c “e ele a possuirá” (וַיִּרְשׁ) e v. 11d “e será” (וְהָיְתָה).

¹⁶¹ Referências a Salfaad encontram-se nas seguintes orações: v. 1b “suas filhas” (בְּנֹתָיו), v. 3a “nosso pai” (אֲבִינוּ), v. 3bα “ele” (וְהוּא), v. 3c “em seu pecado” (בְּחַטָּאוֹ), v. 4a “sua família” (מִשְׁפָּחָתוֹ), v. 4cβ (אֲבִינוּ), v. 7bβ “seu pai” (אֲבִיהֶם) e v. 7c “seu pai” (אֲבִיהֶן).

¹⁶² Veja notas da Crítica Textual 7bα^[a] e 7bβ^[b].

linguagem própria e forma verbal distinta, atestando que é formado por suas subunidades:

- a) vv. 1-7a é um texto narrativo, que apresenta um problema não previsto nas leis recebidas no Sinai/Horeb: questão de herança para mulheres.
- b) vv. 7b α -11 é um texto legislativo, que traz a resposta de YHWH ao pedido das filhas bem como uma ampliação da lei da herança.

A fala de YHWH em Nm 27,7 tem, segundo a pesquisa,¹⁶³ apresentado inconsistências e tensões semânticas no texto, o que poderia ser indício de um texto heterogêneo. Dois aspectos no v. 7 são apontados, os quais turbam a coerência textual do texto em estudo; um aspecto está ligado ao v. 4:

1) As filhas pedem uma propriedade (אֲחֵיהֶן), a fim de preservar o nome do pai, v. 4ca. Na decisão sobre o caso, v. 7b $\alpha\beta$, YHWH repete com precisão a fala delas, mas acrescenta o substantivo herança (נַחֲלָה), que possui significado diferente.

4ca β	בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִינוּ	אֲחֵיהֶן	לָנוּ	תְּנֵה־
7b $\alpha\beta$	בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם	אֲחֵיהֶן נַחֲלָה	לָהֶם	נָתַן תַּמּוֹן

2) O v. 7b α -c apresenta uma redundância na resposta, com diversidade semântica (נָתַן e עָבַר e אֲחֵיהֶן e נַחֲלָה) e diferença gramatical, ao referir-se às filhas com sufixo tipicamente masculino, הֶם:

7b $\alpha\beta$	בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם	אֲחֵיהֶן נַחֲלָה	לָהֶם	נָתַן תַּמּוֹן
7c	לָהֶן:	אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן		וְהַעֲבַרְתָּ

A diferença entre נָתַן e עָבַר dá-se no seu significado: נָתַן, “dar” uma herança designa geralmente a concessão do patrimônio a um herdeiro, e este é o verbo que as filhas usaram no seu pedido. O verbo עָבַר, “fazer passar”, usado na resposta de YHWH, refere-se normalmente à transferência de propriedade de uma autoridade para alguém, não estando ligado, necessariamente, à herança.¹⁶⁴ Aplicar a expressão “Tu farás passar a propriedade” (וְהַעֲבַרְתָּ אֶת־נַחֲלַת) à propriedade de Salfaad

¹⁶³ SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 201-202; NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 183-184.

¹⁶⁴ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 20; LITKE, J., The Daughters of Zelophehad, p. 216; CHAVEL, S., Oracular Law and Priestly Historiography, p. 205-206.

tecnicamente não se encaixaria, pois o pai não possuía uma propriedade e não há informação de que alguma lhe fora atribuída durante a sua estada no deserto.

A despeito dessas tensões, que revelam antes uma variedade literária, observa-se em nível narrativo que, mesmo de forma sucinta, o texto apresenta os elementos que estruturam esse nível,¹⁶⁵ evidenciando uma sequência lógica e coesa:

- a) Situação inicial: as filhas de Salfaad apresentam-se diante das instâncias civis e religiosas (vv. 1-2);
- b) O nó ou problema: As filhas reivindicam uma herança entre os parentes do seu pai (v. 4caβ), visto o pai delas ter morrido no deserto (v. 3a), sem deixar nenhum herdeiro varão (v. 3d). O pedido por uma propriedade é para impedir que o nome do seu pai seja tirado do meio da sua família (v. 4a);
- c) O processo para resolver o problema: Como essa questão não estava prevista na lei, Moisés apresenta o pedido a YHWH (v. 5);
- d) A resolução: YHWH dá razão ao pedido das filhas (v. 7a), atendendo-o (v. 7ba-7c); os vv. 8-11a trazem uma ampliação da questão a partir do caso precedente, dirigido a todos os filhos de Israel, com orientações na forma de leis casuísticas sobre a herança;
- e) Desfecho perceptível: o texto encontra seu desfecho com uma fórmula estereotipada (v. 11e), onde a narrativa chega ao seu repouso natural.

Quanto ao nível pragmático, Nm 27,1-11 possui propósito e intencionalidade claros, descrevendo as ações dos personagens e suas falas, culminando na criação de uma lei que favoreça a mulher no que tange ao direito de receber a herança. Ambas as unidades (vv. 1-7a e 7ba-11), apesar da linguagem própria, são meios linguísticos e retóricos que estão a serviço da intencionalidade do autor.

Portanto, Nm 27,1-11, assim como se apresenta, forma uma unidade literária. O texto reflete o resultado de quem soube desenvolver e apresentar de modo coerente a temática da herança para mulheres, chegando na criação de um regulamento de direito a partir da deliberação divina. Tem-se uma narrativa com começo, meio e fim relacionados em uma trama, desenvolvida de maneira sucinta, com pouca ação por parte das personagens, mas completa em suas partes.

¹⁶⁵ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 55-59.

2.5 Organização do texto

Neste passo, serão analisados os elementos linguísticos no âmbito sintático, lexicográfico e estilístico-fonemático,¹⁶⁶ objetivando chegar à estrutura do texto.

2.5.1 Primeira Seção: vv. 1-2

Nm 27,1-2 serve de introdução; inicia com verbos que denotam movimento e mobilidade e encontram-se no *wayyiqtol*, indicando que essa seção está numa sequência narrativa. Tanto o v. 1a (“Aproximaram-se as filhas de Salfaad ...”) quanto 2a (“Colocaram-se diante de Moisés...”) são orações verbais, que dão ênfase às ações do sujeito.¹⁶⁷ O verbo transitivo direto “aproximaram-se” (וַתִּקְרַבְנָה) abre o texto e aponta o sujeito da frase: as filhas de Salfaad (בָּנוֹת זָלְפָחָד). Tanto “filhas” quanto “Salfaad” encontram-se num genitivo de relação; essa relação entre ambos é o motivo do texto: um pai que tem filhas.

O v. 1aβ segue em cadeia construta, formado pela locução “filho de” (בֶּן־), listando a ascendência de Salfaad, até chegar a José. A repetição de בֶּן־ por seis vezes enfatiza a importância da genealogia de Salfaad para a narrativa, pois a relação pai – filho dá suporte legal ao pedido das filhas¹⁶⁸ e liga a presente narrativa com o censo das famílias de Manassés em Nm 26,28-34.

O v. 1b é uma oração nominal complexa de identificação sem verbo explícito. Nessa oração, se deseja chamar atenção do ouvinte-leitor sobre algo relevante a respeito do sujeito, e nesse caso, do nome das cinco filhas de Salfaad.

O v. 2a traz no início um verbo duplamente transitivo: “Colocaram-se” (וַתַּעֲמִדְנָה), cuja raiz denota um sentido locativo¹⁶⁹ e indica o ponto de chegada da

¹⁶⁶ Autores que aprofundam estes elementos são: BECKER, U., *Exegese des Alten Testament*, p. 100-118; LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 107-116; SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos histórico-críticos*, p. 93-100.

¹⁶⁷ Proposições que são classificadas como oração verbal enfatizam a ação do sujeito. NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 27-28.

¹⁶⁸ CLINES, D. A. (X, X ben Y, ben Y: Personal. Names, p. 266-287) identifica várias formas e motivos para a citação dos nomes nas narrativas. Dentre eles, aponta a expressão “X, filho de Y”, pois o relacionamento “pai e filho” é importante no contexto e essa relação tem significado relevante para a narrativa.

¹⁶⁹ PINTO, C. O. C., *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento*, p. 127.

aproximação das filhas. A locução no construto: “diante de” (לְפָנָי), possui função preposicional de sentido espacial, é usada três vezes e aponta diante de quem as filhas se posicionaram: diante de Moisés (2aα מִלְּפָנָיו), diante do sacerdote Eleazar (2aβ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן), diante dos representantes civis (2aγ הַנְּשִׂימָם) e de toda a comunidade (2aδ כָּל־הָעֵדָה). O narrador usa o recurso estilístico da repetição, para criar um clímax enfático.¹⁷⁰ Portanto, as filhas de Salfaad têm diante de si representantes das esferas religiosa e civil, o líder da caminhada e legislador Moisés e a comunidade dos filhos de Israel, talvez a sua representação, formada pelos setenta e dois anciãos.

O v. 2aδ termina com uma expressão espacial no construto, “[na] entrada da tenda da reunião” (פְּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד), manifestando o lugar exato onde a narrativa ocorre e a partir da qual irão expor seu pedido. A cena descrita se desenrola no lugar de atuação do sacerdote, lugar que denota sacralidade, pois é o lugar da habitação de YHWH. Portanto, o local para resolver a questão civil é a entrada da tenda da reunião, preservando assim o aspecto cultural. A parte introdutória encerra com o verbo “dizendo” (לְאמֹר), usado para introduzir um discurso direto,¹⁷¹ no caso, para introduzir a fala das filhas.

Portanto, a primeira seção apresenta os protagonistas de Nm 27,1-11 e o lugar onde a narrativa acontece. No campo semântico, recorre-se ao vocabulário da esfera civil e religiosa. Há uma sequência lógica no uso dos verbos de movimentos, que vão desembocar num verbo de elocução: elas “se aproximaram (וַתִּקְרַבְנָה)”,¹⁷² “se colocaram” (וַתַּעֲמִדְנָה) com o objetivo de “falar”. A formulação: “dizendo” (לְאמֹר), estabelece continuidade com a seção seguinte e serve de introdução à fala das filhas.

Uma característica marcante, quanto ao aspecto formal de Nm 27,1-11, é o uso de figuras de estilo, como as listas e a repetição.¹⁷³ Estas figuras querem chamar a atenção do ouvinte-leitor para o que está sendo posto em evidência, e que serve ao objetivo do narrador.

¹⁷⁰ BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., *Diccionario de Figuras de Dicción*, p. 227.

¹⁷¹ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., *ISHB*, p. 608.

¹⁷² O verbo קָרַב traz no seu significado o prenúncio para uma segunda ação (ARNOLD, B., *קָרַב*, *NDITEAT*, vol. 3, p. 973-975).

¹⁷³ Enquanto na narrativa moderna a repetição é utilizada de forma mais discreta e econômica, ela é característica da narrativa hebraica, de modo a existirem mais de quarenta modos para repetir palavras. Esse recurso não é uma simples tautologia, mas acrescenta beleza ao texto sagrado (BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., *Diccionario de Figuras de Dicción*, p. 167-168, 233; ALTER, R., *A arte da narrativa bíblica*, p. 137-142).

Na seção introdutória, o v. 1 traz duas listas: a genealogia de Salfaad e os nomes das suas filhas. A genealogia, pela repetição de “filho de” (בן) detalha os antecedentes das filhas de Salfaad, até chegar a José, cujos filhos eram Manassés e Efraim, formadores de clãs, repetindo בן. A genealogia dá o direito aos descendentes de Manassés, no qual Salfaad está incluído, a receber a herança territorial, conforme Nm 26,28-34 e Nm 26,53. Estas informações são decisivas para a narrativa.

2.5.2

Segunda Seção: vv. 3-4

A segunda seção está estruturada em forma de um discurso; o v. 3 descreve a condição legal do pai e a petição das filhas no v. 4.

O v. 3 é formado por cinco orações nominais complexas, todas numa estrutura *x-qatal*.¹⁷⁴ Nestas, a ênfase está colocada não na ação verbal, mas se deseja chamar a atenção do ouvinte-leitor para o sujeito da ação.¹⁷⁵ Assim, as orações 3a e 3b α trazem אבִינוּ (nosso pai) e הוּא (ele) no início da frase, clara referência a Salfaad na fala das filhas. Os sufixos pronominais corroboram ser Salfaad sujeito e tema da seção. Conclui-se que ele é o personagem central do versículo.

Na fala do v. 3 observam-se repetições relacionadas ao pai:

- O verbo מָוּ nas proposições do v. 3a (“nosso pai morreu no deserto”) e do v. 3c (“pois em seu pecado morreu”);
- O substantivo הַרֶבֶל repetido nas proposições do v. 3b (3b α “mas ele não estava no meio do grupo” e 3b β , “o que se rebelou contra YHWH, no grupo de Coré”). O v. 3b β é uma oração relativa, pois inicia com um particípio masculino plural absoluto “o que se rebelou” (הַרֶבֶלִים); na função de um aposto, define o grupo do v. 3b α : o que se rebelou contra YHWH, no grupo de Coré, do qual Salfaad não fazia parte.

O v. 3c é uma oração explicativa: “pois em seu pecado morreu” (כִּי־בְּחַטָּאתוֹ מָוּ). Salfaad morreu como consequência do seu próprio pecado, assim como toda a geração que saiu do Egito, cujos descendentes são mencionados no censo de Nm 26.

¹⁷⁴ Conforme a nomenclatura proposta por NICCACCI, A. (Sintaxis del hebreo bíblico, p. 23-32), a letra “x” equivale a qualquer elemento nominal (nome/pronome, advérbio ou preposição).

¹⁷⁵ NICCACCI, A., Sintaxis del hebreo bíblico, p. 31.

Portanto, as filhas desassociaam a morte do pai com o fim que levou o grupo de Coré, que morreu no deserto (Nm 14,29-30) como castigo. Elas lembram que não havia um impedimento legal ao recebimento de uma propriedade entre a família de Manassés.

A oração nominal complexa do v. 3d traz uma informação crucial desta subunidade, na fala das filhas: “e ele não teve filhos” (וּבָנִים לֹא־הָיוּ לוֹ). O v. 3d liga-se à oração precedente pela conjunção aditiva ו – ambos estão numa relação de continuidade – e ao versículo subsequente, pela temática, pois justamente o não ter filhos motiva a petição das filhas.

As repetições lexicais do versículo permitem identificar um paralelismo concêntrico e dois apostos:

v. 3a	אָבִינוּ מֵת בְּמִדְבָּר	A
v. 3bα	וְהוּא לֹא־הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה	B
v. 3bβ	הַנוֹעְדִים עַל־יְהוָה	C
	בְּעֵדֹת־קָרֵחַ	B´
v. 3c	כִּי־בִקְטָאוֹ מֵת	A´

Até o v. 3, as filhas se dirigem a toda comunidade, a Eleazar e aos representantes, provando publicamente que o direito de propriedade se estende também às descendentes de Salfaad. No v. 4, elas se dirigem a Moisés como o legislador.

O v. 4a inicia com o pronome interrogativo precedido por preposição, לָמָּה, expressando indignação, seguido por um *yiqtol* no *nifal*: “Por que será tirado o nome do nosso pai do meio de sua família?” (לָמָּה יִגָּרַע שְׁמֵ־אָבִינוּ מִתּוֹךְ מְשִׁפְחָתוֹ), que aponta algo que se realizará no futuro. A frase é uma construção passiva incompleta, sem indicação do agente que efetuará a ação. A possibilidade de o pai ter o nome apagado do meio de sua família causa indignação e é a causa da petição.

O motivo de ter seu nome tirado está na oração 4b: “Porque ele não tinha um filho!” (כִּי אֵין לוֹ בֵּן), iniciando com uma conjunção explicativa. Essa informação já se encontra em v. 3d: “e ele não teve filhos” (וּבָנִים לֹא־הָיוּ לוֹ). Conclui-se que a preservação do nome do pai no meio de sua família está vinculada a receber uma propriedade, já que não havia um filho para perpetuar a genealogia.

O clímax dessa seção está no v. 4c α , que traz o único verbo modal do texto. Esta oração verbal inicia com um *qal* imperativo masculino singular הַנִּתֵּן, dirigido a Moisés. A preposição com sentido dativo¹⁷⁶ לְ seguida pelo sufixo pronominal de primeira comum plural sublinha que as filhas são as beneficiárias do pedido. O objeto direto exigido pelo verbo é הַיִּתְּנָה, um substantivo feminino singular absoluto indefinido. O complemento nominal da oração 4c β possui sentido locativo e encontra-se em cadeia construta, “no meio dos parentes do nosso pai”. Há, portanto, uma definição exata da localização da propriedade pedida. A petição deixa claro que não havia uma lei que reconhecesse as filhas como herdeiras legais onde não havia filhos.¹⁷⁷

Essa definição locativa relaciona-se com:

- a) O v. 4c β , onde, para haver a preservação do nome do pai, é necessária a concessão da posse de uma propriedade às filhas, no meio de sua família;
- b) As terras que seriam distribuídas (Nm 26), nas quais as famílias dos descendentes de Manassés estão incluídas. A isso, vincula-se a lista genealógica de Salfaad do v. 1a $\alpha\beta$, pois “parentes do nosso pai” (אֲחֵי אֲבִינִי) na oração 4c β , pertencem às “famílias de Manassés” (מִשְׁפָּחַת מְנַשֶּׁה).

Portanto, as filhas reivindicam um meio de perpetuar o nome do pai, e uma forma disso acontecer seria receber uma propriedade entre a família de seu pai. Para tanto, porém, foi necessário levantar um apelo que tem a ver com o direito e a justiça a serem realizados a favor de quem poderia estar sendo lesado por falta de uma legislação sobre a questão.

2.5.3 Terceira Seção: vv. 5-7a.

Com o v. 5 chega-se a uma primeira conclusão, pois a oração verbal no *wayyiqtol* aponta que o texto passou do discurso para uma narrativa. Este versículo descreve a reação de Moisés diante do pedido das filhas, pois inicia com a conjunção coordenativa conclusiva וְ, que liga este versículo ao versículo anterior. Moisés

¹⁷⁶ GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 381, § 119.r-s; ALONSO SCHÖKEL, L. הַנִּתֵּן, DBHP, p. 456-457.

¹⁷⁷ WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophchad, p. 518-519.

medeia a questão e apresenta a preocupação das mulheres para YHWH, porque ele não podia decidir por si mesmo, visto que YHWH é o legislador.¹⁷⁸

O verbo **קָרַב** descreve a ação de Moisés e é o mesmo encontrado no v. 1a, porém aqui se encontra no grau *hifil*: “apresentou”. O complemento da frase encontra-se em sequência construta: “a causa delas diante de YHWH”. O objeto direto, precedido pela partícula **לְפָנָיו** que indica sua função sintática, está unido ao substantivo com sufixo na terceira feminina plural: **בָּתֵּי מְשֻׁפָּטִין**, em referência às filhas.

O pedido das filhas é caracterizado como sendo um caso legal, palavra que vem do âmbito jurídico.¹⁷⁹ O versículo termina com uma expressão de valor espacial, indicando que Moisés leva a YHWH o pedido das filhas. Portanto, uma causa legal é levada à apreciação de YHWH, na entrada da tenda da reunião, lugar onde YHWH falaria ao povo através de Moisés (Ex 25,22; 29,42).

Enquanto o v. 5 descreve a reação de Moisés ante o pedido que lhe fora feito, o v. 6 introduz a resposta de YHWH, iniciando com a fórmula de introdução de discurso: “E disse YHWH a Moisés” (**וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה**), “dizendo” (**לְאמֹר**). Ambos os versículos fazem a transição da parte narrativa para a parte legislativa, apesar do sinal da *setumah*¹⁸⁰ entre os vv. 5 e 6.

O v. 6 é uma oração verbal que traz duas vezes a raiz **אמר**: ele inicia com o *wayyiqtol* **וַיֹּאמֶר** (v. 6a) e abre a fala na forma de um *qal* infinitivo construto: **לְאמֹר** (v. 6b). A fórmula (**וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לְאמֹר**)¹⁸¹ ocorre quando YHWH toma a palavra, se dirige a Moisés e este deve transmiti-la ao povo; introduz algo revelado.

O v. 7a apresenta o julgamento de YHWH acerca do pedido das filhas. Ele inicia com **כֵּן**, uma partícula adverbial, que está ligada a **דִּבְרֵי**, verbo no *qal* participio feminino plural absoluto. A ênfase da oração, portanto, está em que YHWH considera justo o pedido das filhas de Salfaad; conseqüentemente, tal

¹⁷⁸ Na função de legislador, Moisés configura como o mediador da lei ao povo, as quais têm sua origem na vontade e fala do próprio YHWH. Essa função o torna o grande protagonista no Pentateuco (FERNANDES, L. A., “Onde estiver a Torá”, p. 169-190).

¹⁷⁹ ENNS, P., **מְשֻׁפָּטִין**, NDITEAT, p. 1140-1142.

¹⁸⁰ Uma *setumah* é um indicativo do início de um parágrafo na BHS, usada para estruturar o texto. Na BHS, as divisões são feitas segundo o ponto de vista dos editores, sendo a colocação nem sempre correta (FRANCISCO, E. F., Manual da Bíblia Hebraica, p. 177-178).

¹⁸¹ Ex 31,12; Lv 7,4; Nm 15,37; 31,25 e Dt 2,2 trazem a mesma fórmula.

pedido deve ser atendido, incluindo o valor da preservação do nome do pai.¹⁸² O desdobramento da decisão favorável de YHWH encontra-se nas três orações seguintes.

2.5.4

Quarta Seção: vv. 7bα-11c

O v. 7bα-7c contém a resposta de YHWH ao pedido das filhas de Salfaad, na forma de uma lei apodítica.

O v. 7bα configura-se como uma oração verbal, trazendo dois verbos no início da oração $\text{יִקְטֹל} \text{ יִתְּנֶה}$: um *qal* infinitivo absoluto seguido pelo verbo conjugado no *yiqtol*, na segunda pessoa do masculino singular. Nesta sequência, onde o infinitivo absoluto encontra-se preposto ao verbo principal, ele adquire a função de um advérbio, que intensifica e reforça a ideia que o verbo יִתְּנֶה quer exprimir, ou seja, nesta construção, יִקְטֹל , adquire o valor de um imperativo.¹⁸³ Destarte, a resposta de YHWH é enfática e incontestável, . Possíveis traduções, todas com valor afirmativo, são: “Dê, sim”, “com toda certeza”, “certamente”, as quais querem acentuar a certeza e enfatizar um acontecimento.¹⁸⁴

A fala de YHWH retoma o verbo יִתְּנֶה , presente na petição das filhas (v. 4cα); segue-se uma preposição com valor dativo, “para elas”, cujo sufixo pronominal na terceira feminina plural está relacionando a resposta às filhas de Salfaad. Assim, a resposta dada não deixa dúvida que o pedido das filhas deve ser atendido.

O objeto direto do verbo duplamente transitivo יִתְּנֶה encontra-se em cadeia construída com dois substantivos de igual valor semântico: “propriedade de herança”, mas com tênue diferença de significados. Enquanto o substantivo אֲדָמָה encontra-se preponderantemente em contextos onde a terra foi prometida aos filhos

¹⁸² O fato de YHWH não repetir expressamente na sua resposta o motivo da preservação do nome do pai, conforme o v. 4b, pode indicar um processo redacional na narrativa (SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 200-201.205).

¹⁸³ Onde ocorre essa sequência de infinitivo absoluto com verbo conjugado, o infinitivo absoluto quer intensificar o significado expresso pelo verbo finito, sendo comparado à função de um imperativo: “Entre os muitos usos no Hebraico Bíblico, o infinitivo absoluto pode intensificar um verbo finito, servem como uma palavra de ordem, funcionam como um verbo finito. Em outro lugar, nos chamados ... o infinitivo absoluto usualmente ocorre paronomasticamente com um verbo finito. Usado dessa maneira, usualmente partilha o grau do verbo finito”. (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., *ISHB*, p. 457-458; JOÛON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 429, § 123.u).

¹⁸⁴ HOLLENBERG, W.; BUDDE, K. *Gramática elementar da língua hebraica*, p. 165.

de Israel e está localizada em Canaã,¹⁸⁵ גַּחְלָהּ refere-se a propriedade dentro de uma estrutura de parentesco, regida pela prática consuetudinária, sendo, portanto, hereditária.¹⁸⁶ Logo, como não era costume as filhas herdarem, aplica-se a elas a expressão “fazer passar”, pois a herança seria transferida a um grupo distinto, diferente do direito consuetudinário. Portanto, usa-se עָבַר para referir-se às filhas, que não estavam na lista de herança de precedência, e נָתַן, para referir-se aos filhos, considerados uma extensão do pai para fins de herança, como legítimos herdeiros.

A oração segue com outra cadeia construta, 7bβ, porém genitiva, precedida pela preposição com sentido espacial כִּי, apontando a localização da “propriedade de herança” a ser dada às filhas: “no meio dos parentes do seu pai” (בְּתוֹךְ אָחֵי אֲבִיהֶם). A resposta de YHWH está em consonância com o pedido das filhas, conforme v. 4cβ: “no meio dos parentes do nosso pai” (בְּתוֹךְ אָחֵי אֲבֵינוּ). Portanto, a resposta de YHWH retoma o substantivo אֲחָיָהּ e acrescenta גַּחְלָהּ. Deste modo, גַּחְלָהּ liga a temática das filhas de Salfaad com a ampliação da lei da herança, a partir do v. 8.

A oração do v. 7c é verbal e inicia no *w^eqatal* no *hifil*: “Tu farás passar” (וְהֵעָבַרְתָּ), conjugado na segunda pessoa do masculino singular do verbo עָבַר. É uma ordem de YHWH a ser executada por Moisés. A frase segue com os complementos através de cadeia construta: o objeto direto é precedido pela sua partícula אֵת, e seguido pela preposição dativa לָהֶן com sufixo pronominal feminino plural.

A partir do v. 8, a fala de YHWH não se refere mais ao caso das filhas de Salfaad, mas são orientações sobre herança que Moisés deve passar aos “filhos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל).

Na oração 8a: “E aos filhos de Israel falarás”, trata-se de uma oração nominal complexa, que inicia com ו aditivo e está seguido da preposição dativa אֶל. Após identificar os destinatários, o texto traz dois verbos com o mesmo significado semântico: דָּבַר e אָמַר (v. 8a e v. 8b), característicos da introdução da fala de YHWH. A forma verbal תְּדַבֵּר encontra-se no *piel yiqtol*, no sentido futuro; portanto, uma

¹⁸⁵ WOLF, H., אֲחָיָהּ, DITAT, p. 51-52. O substantivo “propriedade” é usado nas promessas a Abraão (Gn 17,8) e Jacó (Gn 48,4) e no contexto da aquisição da caverna de Macpela (Gn 23,4.9.20; 49,30; 50,13). Ocorre também em Lv 25,10.13.28.33; 27,24, entre outros.

¹⁸⁶ HORST, F., Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): גַּחְלָהּ und אֲחָיָהּ, p. 135-156.

ordem que Moisés deverá cumprir; já לְאָמַר, no *qal* infinitivo construto, serve para expressar e introduzir o conteúdo a ser entregue aos filhos de Israel.

O conteúdo da fala de YHWH trata de uma ampliação da lei da herança. A relação desta seção com as anteriores está evidenciada no uso de vocabulário central no texto, נָתַן לָהֶם (vv. 7bac.8e.9b.10b.11ba) e בָּנָי, (vv. 3d.4b), e dos verbos מָוֶת (v. 3ac), נָתַן (vv. 4ca,7ba^{2x}.9b.10b.11ba) e a expressão לוֹ אִישׁ (vv. 4b.8d.9a.10a.11a), mantendo a temática que cobre todo texto de Nm 27,1-11.

A ampliação da lei da herança está formulada de acordo com as leis condicionais, chamadas direito casuístico¹⁸⁷ e possui uma estrutura bipartida:

- 1) A primeira oração faz uma descrição genérica da situação e inicia com as conjunções וְ ou אִם, “se” e raramente, com a fórmula כִּי אִישׁ, “se um homem”.¹⁸⁸ São, portanto, orações subordinadas condicionais, que expressam uma hipótese, uma situação abstrata, na função de prótase;¹⁸⁹
- 2) A segunda oração apresenta a consequência jurídica e determina a impunidade ou a pena no caso de não cumprimento da situação e inicia com a conjunção וְ, uma apódose,¹⁹⁰ “então”. Estas orações são sempre orações verbais, na formal verbal *w^e qatal*.¹⁹¹

As orações do v. 8c e v. 8d são segmentos fundamentais para os casos subsequentes, pois elas apresentam o caso principal na forma de uma hipótese, cujo conteúdo vai determinar as cláusulas seguintes. Ambas as orações compõem a cláusula de abertura e assumem a função de prótase, ao apresentarem o caso principal: “se um homem morreu e não teve um filho”.

O v. 8c inicia com a fórmula própria de uma sentença casuística legal: “se um homem” (כִּי אִישׁ). Neste, o verbo conjugado no *yiqtol* תָּמָת, na terceira pessoa do

¹⁸⁷ BOECKER, H. J., Orientações para a vida, p. 24; LIEDKE, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, p. 31-32.

¹⁸⁸ Essa forma de introduzir uma lei casuística pertence, na história do desenvolvimento da lei casuística, ao segundo estágio, e encontra-se exclusivamente em textos sacerdotais, mais especificamente, na Lei da Santidade (Lv 13, 40 [“Se um homem perdeu ...”]; 19,20 [“Se um homem coabitou...”]; 22,14 [“Se um homem comeu...”]; 24,19 [“Se um homem feriu...”] entre outros). Esta forma se caracteriza pelo fato de o sujeito (no caso, indefinido) preceder a conjunção da sentença condicional (LIEDKE, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, p. 30). ALONSO SCHÖKEL, L. (DBHP, אִישׁ, p. 49; וְ, p. 312) oferece várias possibilidades de tradução: “aquele que”, “qualquer um que”, “se um”, “se alguém”, por tratar-se de uma fórmula legal.

¹⁸⁹ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 636.

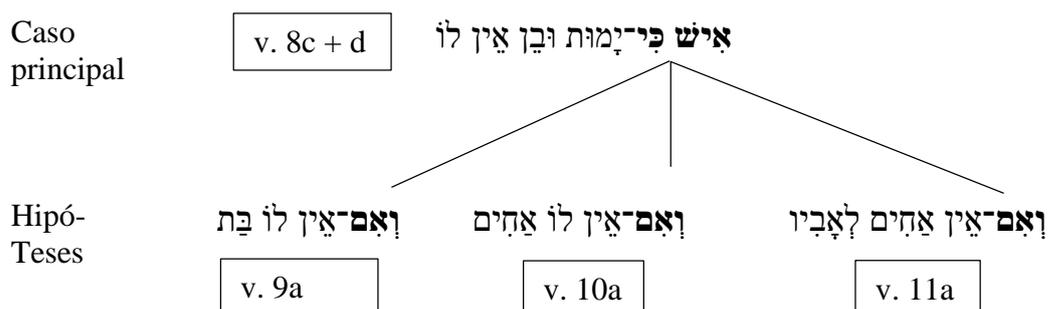
¹⁹⁰ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 636.

¹⁹¹ LIEDKE, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, p. 34-35.

masculino singular, especifica a ação principal da frase: "morreu. A sequência no v. 8d: “e não teve um filho” não traz um verbo implícito, mas essa função é assumida pela partícula adverbial de negação אֵי. A partícula refere-se à não existência de um filho para aquele que morreu.

O v. 8e é a apódose e descreve a consequência legal de alguém que morreu e não teve filhos – a situação descrita na oração condicional: “fareis passar a sua herança para a sua filha”, (וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ). É uma oração verbal que enfatiza a ação do verbo, que se encontra no *hifil w^eqatal*: “fareis passar”, (וְהַעֲבַרְתֶּם). O complemento verbal encontra-se numa construção duplamente construída, explicitando o objeto direto “a sua herança” e o objeto indireto “para a sua filha” (אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ). Os sufixos pronominais na terceira masculina singular referem-se ao homem (שׁוֹ) que morreu sem ter deixado filhos (v. 8c), cuja herança será passada à sua filha.

Os vv. 9-11c ampliam a lei da herança, que tem como premissa o caso principal descrito no v. 8c e v. 8d: a morte de um homem sem herdeiro masculino. Cada oração descreve uma hipótese, um caso, e inicia com a expressão אִם־, caracterizando as orações como subordinadas condicionais consecutivas.¹⁹² A expressão אִם־ introduz casos que estão no mesmo patamar de importância que o caso principal, conforme tabela a seguir.



Portanto, os vv. 9-11c trazem uma lista de herdeiros, para o caso da ausência de um filho herdeiro. As orações subordinadas condicionais dos vv. 9a.10a.11a iniciam com a expressão “e se não há” (וְאִם־אֵין) e são casuísticas: v. 9a, a não existência de uma filha; v. 10a, não ter irmãos; v. 11a, não ter irmãos do seu pai.

¹⁹² LIEDKE, G., *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, p. 32-33.

Estas três orações não trazem um verbo explícito, porém, essa função é assumida pela partícula **לֹא־** que indica inexistência.¹⁹³ Os fatos hipotéticos apresentados se referem ao sujeito do v. 8c, “um homem”.

As apódoses (vv. 9b.10b.11b α) iniciam com o verbo **נָתַן**, duplamente transitivo, conjugado no *w^eqatal* e formado pelo 1 apódose: “então dareis” (**וַיִּנְתְּמֶם**). O complemento direto do verbo é **נִתְּלָתוּ**, com sufixo de segunda masculina singular, igualmente refere-se ao sujeito da oração v. 8c, **שׂאִי**: a herança do homem que morreu sem deixar um herdeiro homem.

A lista dos herdeiros se estende do parente mais próximo: “para os seus irmãos”, v. 9b (**לְאָחָיו**), “para os irmãos do seu pai”, v. 10b (**לְאָחָיו אָבִיו**), ou então, conforme o v. 11b $\alpha\beta$, “para o seu parente, aquele próximo a ele, da sua família” (**הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחָתוֹ**).

Há, então, uma sequência lógica na lista dos herdeiros, considerando todas as possibilidades de herdeiros do sexo masculino. A expressão **לְשָׂאָרוֹ הַקָּרֵב** possui um significado abrangente: não é uma referência apenas ao gênero masculino, mas abre a possibilidade de também mulheres poderem se tornar herdeiras.¹⁹⁴

Após citar o último da lista de herdeiros, uma oração verbal encerra a fala de YHWH: “e ele a possuirá” (**וַיִּרְשׁ אֹתָהּ**), v. 11c, referindo-se ao “aquele que a ele, da sua família”; este poderá tomar posse da herança. As orações 11b β e 11c configuram a declaração conclusiva da ampliação da lei pela boca de YHWH. Portanto, as estipulações legais encerram na oração 11c.

O texto amplia a lei da herança de uma forma simétrica, estilisticamente bem formulada e abrangente, recorrendo à anáfora. O recurso da repetição aponta para os termos centrais da seção, como se observa na tabela abaixo:

v.8cde	וְהֵעֵבְרְתֶם אֶת־נִתְּלָתוֹ לְבָתוֹ:	וּבֶן אֵין לוֹ	אִישׁ כִּי־יָמוּת
v. 9ab	וַנְּתַתֶּם אֶת־נִתְּלָתוֹ לְאָחָיו:	אֵין לוֹ בֵּת	וְאִם־
v. 10ab	וַנְּתַתֶּם אֶת־נִתְּלָתוֹ לְאָחָיו אָבִיו:	אֵין לוֹ אָחִים	וְאִם־
v. 11b α	וַנְּתַתֶּם אֶת־נִתְּלָתוֹ לְשָׂאָרוֹ	אֵין אָחִים לְאָבִיו	וְאִם־

¹⁹³ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 661.

¹⁹⁴ LITKE, J., *The Daughters of Zelophehad*, p. 218; CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 208.

v. 11bβ הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחָתוֹ
v. 11c וַיִּרְשׂ אֹתָהּ

Nesta reconstrução, a cláusula de abertura (v. 8c e 8d), o aposto (v. 11bβ) e a cláusula conclusiva (v.11c) possuem características que divergem da repetição esquemática que caracteriza as cláusulas entre elas, v. 9 e v.10:

- a) O filho (בֵּן), v. 8d; a filha (בַּת), v. 8e, e o parente (שָׁאֵר) no v. 11bβ encontram-se no singular, enquanto os irmãos do falecido, v. 9b (אֶחָיִם) e os tios paternos, v. 10b (אֶחָיִם לְאָבִיו) aparecem no plural;
- b) Enquanto os v. 9 e 10 têm uma formulação igual nos seus segmentos, a cláusula de abertura (v. 8c) inicia com a fórmula sacerdotal וַאֲשֵׁר כִּי e o v. 11bαβ contém um aposto;
- c) Uma leitura atenta permite perceber a figura de linguagem da aliteração¹⁹⁵ no v. 11, pela repetição das letras שׁ e ר nos seguintes vocábulos: שָׁאֵר, מִמִּשְׁפַּחָהּ e וַיִּרְשׂ.

2.5.5

Quinta Seção: v. 11de

O v. 11d é uma oração verbal iniciada no *w^eqatal*, וְהִיָּתְהָה, e introduz a conclusão. A lei da herança recebeu a força legal de um “decreto justo” (לְחֻקַּת מִשְׁפָּט), que pode ser considerado “um direito atestado na lei”,¹⁹⁶ algo perpétuo e não uma decisão referente à divisão inicial da terra prometida.¹⁹⁷ Com o uso de מִשְׁפָּט, emprega-se o mesmo substantivo usado pelo narrador no v. 5, para caracterizar a decisão nas obrigações do código legal de Israel.

Nm 27,1-11 encerra com uma oração subordinada relativa (v. 11e), indicada pelo sintagma כַּאֲשֶׁר. As proposições do v. 11d e 11e são fala do narrador e encerram o texto com uma fórmula estereotipada: “conforme ordenou YHWH a Moisés”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., Diccionario de Figuras de Dicción, p. 169.

¹⁹⁶ WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophchad, p. 522.

¹⁹⁷ STUBBS, D. L., Numbers, p. 209.

¹⁹⁸ Ex 39,1.5.7.21.26; Lv 8,17.29; 10,15; 16,34; 24,23; Nm 1,19; 2,33; 3,51; 8,3.22; 15,36.

As repetições lexicais no texto, de um lado, lhe dão forma e identidade, e doutro, tornam-se índices temáticos por sua recorrência nos momentos cruciais. A repetição de uma palavra num único episódio “é o principal meio de exposição temática nesse contexto restrito”.¹⁹⁹ Assim, além das repetições supracitadas, os verbos **נָתַן** e **עָבַר** e os substantivos **נַחֲלָה** e **אֲחֻזָּה** inegavelmente apontam para a questão central tratada em Nm 27,1-11, como se observa na tabela abaixo:

v. 4α: pedido das filhas	“Dê para nós uma propriedade”	תְּנֵה־לָּנוּ אֲחֻזָּה
v. 7bα: resposta de YHWH	“Dê, pois, para elas, uma propriedade de herança”	נָתַן תַּמּוֹן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה
v. 7c:	“Tu farás passar a herança de seu pai para elas”	וְהַעֲבַרְתָּ אֶת־נַחֲלַת אָבִיהֶן לָהֶן:
v. 8e	“fareis passar a sua herança para a sua filha”	וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתּוֹ:
v. 9b	“então dareis a sua herança para os seus irmãos.”	וַיִּנְתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאָחָיו:
v. 10b	“então dareis a sua herança para os irmãos do seu pai.”	וַיִּנְתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאָחֵי אָבִיו:
v. 11bα	“então dareis a sua herança para o seu parente”	וַיִּנְתְּתֶם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְשָׂארוֹ

2.6 Estrutura do texto

A partir da análise feita, verificou-se e demonstrou-se uma coerência temática interna em Nm 27,1-11, composta de dois blocos: uma parte narrativa (vv. 1-7a) e uma parte legislativa (vv. 7bα-11). Cada bloco apresenta uma similitude de lexemas e coerência nas ações, contribuindo para a organização do texto e servindo à intenção do autor. As falas ao longo do texto apresentam a temática em “forma evolutiva”, as quais são emolduradas pela voz do narrador.

Assim, segue uma proposta de estrutura:

¹⁹⁹ ALTER, R., A arte da narrativa bíblica, p. 143-144.

BLOCO I: parte narrativa				
Seção 1	vv. 1-2	Introdução	v. 1	Apresentação das personagens
			v. 2	Receptores e local da cena
Seção 2	vv. 3-4	Pedido das filhas		
Seção 3	vv. 5-7a	Transição		
		v. 5	Conclusão	
		v. 6	Introdução	
		v. 7a	Julgamento sobre o pedido	
BLOCO II: parte legislativa				
Seção 4	vv.7ba-11c	A lei da herança		
		v. 7ba-c	Resposta às filhas de Salfaad	
		vv. 8-11c	Ampliação da lei da herança para todo o povo de Israel	
Seção 5	v. 11de	Conclusão	Estabelecimento da lei como direito	

Na primeira seção, vv. 1-2, o narrador apresenta ao ouvinte-leitor os personagens em três grupos: a genealogia de Salfaad, as filhas de Salfaad e o grupo diante de quem elas apresentam seu caso. A ação introduzida por “Aproximaram-se” (וַתִּקְרַבְנָה) , conota a apresentação de uma ação judicial, o que é corroborado pelo local onde as filhas se colocam – פְּתַח אֵלֶּי-מוֹעֵד – , e diante de quem elas se colocam. As instâncias mencionadas conferem ao pedido das filhas um *status* significativo.²⁰⁰ A primeira seção liga-se à segunda pelo sintagma לְאִמָּר, que introduz o discurso das filhas.

Os vv. 3-4 compõem a segunda seção e compreendem dois elementos: o v. 3 define a condição legal do pai, que morreu sem deixar filhos (a morte do pai não é consequência da punição legal sofrida pelos rebeldes de Coré) e o v. 4 contém a reivindicação de uma propriedade, através de uma pergunta, para impedir a extinção do nome do pai. A petição das filhas consiste num pedido justo, que pressupõe um princípio agnático, onde a linha de sucessão aos herdeiros passaria pelos filhos.

Os vv. 5-7a fornecem a transição entre o apelo e o julgamento divino sobre os méritos do caso. Como Moisés, no v. 5, não pode tomar uma decisão imediata,

²⁰⁰ LITKE, J., *The Daughters of Zelophehad*, p. 210-211.

torna-se necessário apresentar o caso a YHWH. O v. 6 introduz o segundo discurso, na voz do narrador, através de uma fórmula que designa a decisão de YHWH: inicia com um *wayyiqtol* de elocução – וַיִּקְרָא – e encerra com um infinitivo construto de elocução – לְאָמַר –, como no v. 2. A decisão de YHWH está no v. 7a, através da oração “É certo o que as filhas de Salfaad dizem”.

A quarta seção inicia com uma dupla ordem dada a Moisés (v. 7b α β c), pormenorizando a decisão de YHWH em favor das filhas: “Dê, pois, para elas, uma propriedade de herança ...” e “Tu farás passar a herança”. Destarte, os argumentos apresentados pelas filhas são aprovados como justos e legítimos, de modo que elas passam a ser contadas com o direito de receber a herança do seu pai.

Os vv. 8 até v. 11c, contém uma fala de YHWH a todo o Israel e se aplica à herança em geral, dado o precedente das filhas de Salfaad. Na forma de leis casuísticas, especificam-se as regras de herança seguindo o princípio agnático, ao nomear os vários parentes do sexo masculino em uma ordem de prioridade, até chegar ao parente de sangue mais próximo. Deste modo, a terra/herança permanece dentro dos limites estabelecidos por Deus.

A conclusão de toda narrativa dá-se com a fala do narrador, estabelecendo a ampliação da lei, “decreto justo” (לְחֻקַּת מִשְׁפָּט), como um princípio prevalecente, com validade a todo o Israel.

2.7 Gênero Literário e *Sitz im Leben*

O vocabulário e as expressões usadas em Nm 27,1-11 permitem identificá-lo como pertencente ao campo legislativo, pelos seguintes critérios:

- a) Vocabulário característico da esfera jurídica: מִשְׁפָּט (v. 5), לְחֻקַּת מִשְׁפָּט (v. 11d);
- b) Formulações legais apodíticas²⁰¹ (וְנָתַן תְּתֵן e וְהַעֲבִירָהּ) no v. 7b α -c;
- c) Formulações legais casuísticas²⁰² (וְאִם e וְאִשׁ כִּי) nos vv. 8c.9a.10a.11a.

²⁰¹ Leis apodíticas e casuísticas aparecem lado a lado no Código da Aliança, em coleções menores e também em textos narrativos, a exemplo de Lv 24,10-23 e Nm 9,6-13 (RENDTORFF, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, p. 97-98).

²⁰² LIEDKE, G., *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, p. 29-35; ALT, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, p. 12-15.

Além destas, encontram-se vocábulos e expressões do âmbito familiar e do âmbito da herança:

- a) Substantivos do âmbito familiar: pai (אב, vv.3a.4a.7bβc.10b.11a.), filho/filhos (בן, vv. 1aαβ.3d.4b.8d), filha/filhas (בת, vv.1ab.7a.8e.9a), irmãos (אחים, vv.9b.10a), irmãos/parentes do pai (אביו ואחיו, vv.7bβ.10b.11a), parente (אדם, v. 11);
- b) Os substantivos אביו ואחיו (vv. 7bac.8e.9b.10b.11ba) e אדם (v. 4ca.7ca).

Além da recorrência do vocabulário, Nm 27,1-11 possui paralelos com Ex 18,13-26 e Dt 17,8-13, textos que apresentam regulamentos sobre processos jurídicos.²⁰³ Há paralelos entre os elementos dos processos jurídicos e a narrativa de Nm 27,1-11:²⁰⁴ requerentes (Ex 18,15), destinatários da petição (Ex 18,15), o caso difícil é levado à decisão (Ex 18,16.19; Dt 17,8), sentença daquele que decide (Ex 18,16) e o local onde a questão é resolvida (Dt 17,8).

Na seção narrativa, as filhas de Salfaad (as requerentes) colocam-se diante de Moisés, do sacerdote, dos líderes e de toda a comunidade (os destinatários da petição), apresentam um caso de difícil resolução (como manter vivo o nome do pai, sem possuir propriedade no clã do pai, sendo que este morreu sem ter um filho?) que é apresentado a YHWH (o que decide). A cena onde a questão civil é resolvida é da tenda da reunião, preservando-se assim o elemento cultural. Essa seção, portanto, apresenta a justificativa para a criação de uma lei.

Na seção legislativa, o v. 7ba-c traz a resposta à petição das filhas, criando a lei da herança e Nm 27,8-11, uma ampliação da lei. Tem-se um caso não previsto no sistema jurídico de Israel, o que resultará no surgimento de uma nova lei. Assim, classifica-se Nm 27,1-11 como um relato de caso ou relatório de jurisprudência.²⁰⁵

Uma justificativa para classificar o gênero literário de Nm 27,1-11 como um relatório de jurisprudência (aqui, sobre a herança das filhas) é a semelhança desta

²⁰³ Ex 18,13-23 descreve Moisés como aquele que julga o povo, consulta a Deus em busca de orientação e torna conhecidos os decretos e leis divinos. Moisés representa o povo diante de Deus e leva suas causas a Deus, instruindo e ensinando o povo a respeito dos estatutos e ordenações de Deus. Embora Ex 18,13-26 esteja ambientado na narrativa da peregrinação (Ex 19,1–Nm 10,10) e Dt 17,8-13 pressuponha a monarquia, e apesar de questões redacionais, há paralelos nos regulamentos quanto ao “como proceder”. Menciona-se que em casos difíceis de julgar, consulta-se a Deus, sendo que os encarregados de solucionar os casos são os sacerdotes e juizes, que decidirão com a autoridade de Moisés (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 126-127; FERNANDES, L. A.; GRENZER, M., Êxodo 15,22-18,27, p. 151-184).

²⁰⁴ LITKE, J., The Daughters of Zelophehad, p. 211.

²⁰⁵ KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., Numbers, p. 275; WENHAM, G. J., Numbers, p. 42-45.

passagem com três outras no Pentateuco: Lv 24,10-23; Nm 9,1-14 e Nm 15,32-36. A forma literária semelhante entre os elementos da narrativa e da parte legislativa os classifica num grupo coeso e coerente de textos. Estas semelhanças são:

- a) Mesmo enredo e estrutura;
- b) Palavras-chave recorrentes:²⁰⁶ וַיֹּאמֶר יְהוָה, לְפָנַי יְהוָה, עֲמֵד, קָרָב.
- c) Ênfase no papel de Moisés como intermediário;
- d) Mescla entre narrativa e lei: descritas as circunstâncias do enredo, que desembocam e apontam para o clímax da narrativa, surge a nova lei, na forma casuística (Lv 24,15-22; Nm 9,10-14; Nm 27,8-11c).²⁰⁷

Na seção narrativa, os casos estão dispostos em um padrão literário comum:

- a) Cenário e identificação e/ou genealogia do indivíduo/personagens principais: Lv 24,10.11; Nm 15,32a; Nm 9,1-5; 27,1;
- b) Descrição do problema: Lv 24,11; Nm 15,32b; Nm 9,6a;
- c) Apresentação (קָרָב) do caso diante das instâncias: Nm 15,33 (diante de Moisés, Arão e toda a עֵדָה); Nm 9,6b.7 (a Moisés e Arão); Nm 27,2 (diante de Moisés, o sacerdote Eleazar, os principais e de toda a עֵדָה);
- d) Petição como ocorre em Nm 9,7 e Nm 27,3.4;
- e) Consulta a YHWH: Lv 24,12.13; Nm 15,34.35a; Nm 9,8.9; Nm 27,5.6;
- f) Decisão do caso: Lv 24,14; Nm 15,35b; Nm 27,7.

Esses testemunhos textuais têm em comum o fato de que tratam de problemas não previstos e não regulamentados no sistema jurídico e no sistema de normas vigentes em Israel, e que, após deliberação divina, originam-se leis para regulamentar os respectivos problemas apresentados. São leis não dadas pela iniciativa divina, mas que surgiram da necessidade de regulamentar uma situação. Esta é, portanto, a situação vivencial (o *Sitz im Leben*) do relato de caso de Nm 27,1-11.

²⁰⁶ A terminologia usada descreve o surgimento de uma lei no contexto de uma consulta a YHWH para obter instruções. Com base nesses argumentos, duas obras distintas abordam a questão oracular e jurídica destes textos como característica literária: Philo enfatizou a dimensão profética de Moisés e de seus atos jurídicos e classificou-os como um tipo particular de falar profético. Fishbane priorizou a dimensão jurídica e enfatizou o aspecto profético-oracular como uma maneira de gerar leis (FISHBANE, A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 102; CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 3-15).

²⁰⁷ FORSLING, J., *Composite artistry in the Book of Numbers*, p. 63-67.

3 Análise textual de Nm 36,1-12

3.1 Tradução e Crítica Textual

Aproximaram-se os chefes dos ²⁰⁸ pais da família ²⁰⁹⁻²¹⁰ dos filhos de Galaad,	1a	וַיִּקְרְבוּ רֹאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי-גִלְעָד
filho de Maquir, filho de Manassés,	1aα	בֶּן-מָקִיר בֶּן-מְנַשֶּׁה
das famílias ^[a] dos filhos ^[b] de José,	1aβ	מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי יוֹסֵף
e falaram diante de Moisés ^[c]	1b	וַיִּדְבְּרוּ לְפָנַי מֹשֶׁה
e diante dos líderes ²¹¹ ,	1cα	וְלִפְנֵי הַנְּשָׂאִים
chefes dos pais ^[d] dos filhos de Israel	1cβ	רֹאשֵׁי אָבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:
e disseram:	2a	וַיֹּאמְרוּ
“Ao meu ²¹² senhor ordenou YHWH,	2b	אֶת-אֲדֹנָי צְוָה יְהוָה

²⁰⁸ Literalmente, a expressão רֹאשֵׁי הָאָבוֹת significa: “os cabeças dos pais”. O substantivo plural רֹאשֵׁי substitui aqui a expressão mais completa בְּיַת-אָבוֹת, configurando uma elipse para “chefes das casas dos pais”, רֹאשֵׁי בְיַת-אָבוֹתָם (Ex 6,14 e Js 22,14), sinônimo para “chefes das famílias. (MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 296.328; ASHLEY, T. R., *The Book of Numbers*, p. 657; LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 576-577). A nomenclatura, portanto, é bastante flexível.

²⁰⁹ Sobre a tradução de מְשִׁפָּחָה, nota 114. A tradução de מְשִׁפָּחָה por “clã” está presente em algumas traduções bíblicas (Bíblia de Jerusalém, p. 255-256; Bíblia do Peregrino, p. 196) e é também a opção de alguns exegetas (MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 296; ASHLEY, T. R., *The Book of Numbers*, p. 657; LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 575; SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 450-451; NOTH, M., *Das vierte Buch Mose*, p. 221-222). GRAY, G. B. A. (*Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, p. 477) e BUDD, P. J. (*Numbers*, p. 383) traduzem por “família”, argumentando que os filhos de Galaad, segundo Nm 26,30, constituíam muitas famílias.

²¹⁰ A Vg omite a expressão “dos pais da” (הָאָבוֹת) e lê: “Aproximaram-se os chefes das famílias de Galaad” (*accesserunt autem et principes familiarum Galaad*). É uma alteração não contemplada pelo BHS^{app}.

²¹¹ NOTH, M. (*Das vierte Buch Mose*, p. 221) traduz a frase desconsiderando o sinal massorético “zaqep katon”, com função de disjuntivo e sobreposto no substantivo plural הַנְּשָׂאִים, em sequência construta: “os líderes dos chefes das casas patriarcais dos filhos de Israel”, altera o sentido. A LXX omite o substantivo “líderes” e traz “e diante dos chefes dos pais dos filhos de Israel” (καὶ ἐναντι τῶν ἀρχόντων οἴκων πατριῶν υἱῶν Ἰσραηλ), variação igualmente não ponderada pelo BHS^{app}.

²¹² Tanto a LXX (τῷ κυρίῳ ἡμῶν) quanto a Vg (*tibi domino nostro*) trazem “ao nosso senhor” no plural, na fala das pessoas que se dirigem a Moisés. Referir-se a si, enquanto grupo, no singular, ao invés de no plural, denota incongruência gramatical, mas é algo que ocorre também em Nm

para dar a terra como herança, por meio de ²¹³ sorteio ²¹⁴ , aos filhos de Israel;	2c	לְתַת אֶת־הָאָרֶץ בְּנִחְלָה בְּגוּרָל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
^[a] e ao meu senhor foi ordenado ^[a] por YHWH	2d	וְאֵדַנִּי צִוָּה בִּיהוָה
para dar a herança de Salfaad, nosso parente ²¹⁵ , às suas filhas.	2e	לְתַת אֶת־נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחֵינוּ לְבָנֹתָיו:
Mas, se forem esposas ²¹⁶ de um, dentre os filhos das tribos dos filhos de Israel,	3a	וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שְׁבֹטֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים
então será tirada a herança delas da herança dos nossos pais ^[a] ,	3b	וְנִגְרָעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ
e será acrescentada ^[b] sobre a herança da tribo,	3c	וְנוֹסְפָה עַל נַחֲלַת הַמִּטֵּה
de modo que serão deles,	3d	אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם
e a herança ^[c] que nos cabe por sorte será tirada.	3e	וּמִגֵּרַל נַחֲלָתָנוּ יִגָּרַע:
E mesmo se ²¹⁷ acontecer o jubileu para os filhos de Israel,	4a	וְאִם־יְהִי־הַיָּבֵל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
será acrescentada a herança delas sobre a herança da tribo,	4b	וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמִּטֵּה

32,25.27, onde os filhos de Gad e de Rúben dirigem-se a Moisés como “meu senhor”, no singular (BAENTSCH, B., Exodus-Leviticus-Numeri, p. 697).

²¹³ A preposição בְּ possui sentido instrumental (ALONSO SCHÖKEL, L., בְּ , DBHP, p. 86).

²¹⁴ O substantivo “sorteio” (גוּרָל) refere-se, no seu sentido básico, a pedras ou outros objetos usados para lançar a sorte, podendo ser traduzido também por “sorteio”, “rifa”, “sorte”, “lote”, “quinhão”, “destino”. (KOEHLER, L.; BAUMGARTEN, W., גוּרָל, LVTL, p. 177; ALONSO SCHÖKEL, L., גוּרָל, DBHP, p. 136).

²¹⁵ De acordo com HAMILTON, V. P. (אָ, NDITEAT, vol. 2, p. 336.) e JENNI, E. (אָ, THAT, vol. 1, col. 98-100), o substantivo אָ, traduzido por “parente”, possui grande leque de significados: designa desde irmãos de sangue, como Caim e Abel, Gn 4,2; Abraão e Naor, Gn 22,20-24; Moisés e Aarão, Ex 4,14; também meio irmãos: Absalão e Amnom, 2Sm 13,4; Salomão e Adonias, 1Rs 10,2.21; ou parentes próximos, Abraão e Ló, Gn 14,12.14; Boaz e Elimeleque, Rt 4,3 e até membros da mesma tribo, a exemplo dos levitas em Nm 16,10 e danitas, Jz 14,3. Nas leis que lidam com questões familiares, a tradução “parente” é preferível a “irmão” (Lv 19,17; 25,25; Dt 15,12; 17,15).

²¹⁶ A sequência do verbo יהִי־הָאִשָּׁה e do substantivo feminino הָאִשָּׁה, este último precedido pela preposição לְ, forma a fraseologia “casar-se com”, “ser sua mulher”, “tornar-se mulher de alguém” (ALONSO SCHÖKEL, L., אִשָּׁה, DBHP, p. 80; LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 577). O uso encontra-se bem atestado em Gn 20,12; 24,67; Dt 24,4; 29,19.29.

²¹⁷ As conjunções אֲשֶׁר־כִּי introduzem uma oração condicional irreal, que expressa contrariedade ou incapacidade de cumprimento. Casos iguais ocorrem em Nm 24,13, “Mesmo que Balaque desse para mim...” (אֲשֶׁר־כִּי יִתְּנֶנִּי לְבָלָק); Dt 30,4: “Mesmo que tivesses sido expulso” (אֲשֶׁר־כִּי יִדְחֶיךָ), por exemplo (LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 578; WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 636).

a qual elas pertencerão;	4c	אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם
e da herança da tribo dos nossos pais ^[a] será tirada a herança delas”.	4d	וּמִנְחַלַּת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן:
Então ordenou Moisés aos filhos de Israel	5a	וַיִּצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
segundo a ordem ²¹⁸ de YHWH,	5b	עַל־פִּי יְהוָה
dizendo:	5c	לֵאמֹר
“É certo o que a tribo dos filhos de José diz”.	5d	כֵּן מַטֵּה בְנֵי־יוֹסֵף דְּבָרִים:
Esta é a palavra	6a	זֶה הַדְּבָר
que ordenou YHWH para as filhas de Salfaad,	6b	אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לְבָנוֹת צָלְפָחַד
dizendo:	6c	לֵאמֹר
“O que for bom aos seus ²¹⁹ olhos, se tornarão esposas,	6d	לְטוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים
apenas dentre a família da tribo de seus pais ^[a] se tornarão esposas.	6e	אֹד לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים:
Não passará a herança dos filhos de Israel, de tribo em tribo, ²²⁰	7a	וְלֹא־תִסַּב נַחֲלָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֵּה אֶל־מַטֵּה
pois os filhos de Israel permanecerão, cada um, com a herança da tribo de seu pai.	7b	כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:
E cada filha que possuir uma herança dentre as tribos dos filhos de Israel,	8a	וְכָל־בֵּת יִרְשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
de uma família da tribo de seu pai será esposa;	8b	לְאִחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה

²¹⁸ A expressão preposicional עַל־פִּי traduzida literalmente é: “conforme a boca”. No contexto, assume a função de expressão idiomática (ALONSO SCHÖKEL, L., פָּה, DBHP, p. 531; WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 221).

²¹⁹ A LXX traz: οὗ ἀρέσκει ἐναντίον αὐτῶν ...: “aquele que agradar diante delas”, alterando, assim o sentido do versículo (BAUER, W., ἐναντίον, Griechisch-deutsches Wörterbuch, p. 527-528). Várias obras seguem a tradução da LXX, dentre as quais se citam: Bíblia de Jerusalém, p. 256; NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 221; SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 450-451; LEVINE, B.A., Numbers 21–36, p. 578.

²²⁰ A tradução da preposição אֶל antecedida pela preposição מִן com duplicação do substantivo é sugerida por ALONSO SCHÖKEL, L. (אֶל, DBHP, p. 55).

de modo que os filhos de Israel tomarão posse, cada um, da herança ^[a] de seus pais.	8c	לְמַעַן יִירְשׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אָבִתָּיו:
E não passará uma herança de uma tribo para outra tribo ^[a] ;	9a	וְלֹא־תִסַּב נַחֲלָה מִמַּטֵּה לְמַטֵּה אֲחֵר
pois as tribos dos filhos de Israel, permanecerão, cada uma, com a sua herança”.	9b	כִּי־אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
Como ordenou YHWH a Moisés,	10a	כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה
assim fizeram as filhas de Salfaad.	10b	כֵּן עָשׂוּ בָנוֹת צֹלְפָחָד:
E assim se tornaram Maala ^[a] , Tersa ^[b] , Hegla ^[c] , Melca ^[d] e Noa, filhas de Salfaad,	11a	וּתְהִינָה מַחֲלָה תְרַצָּה וְחַגְלָה וּמִלְכָּה וְנַעֲמָה בָנוֹת צֹלְפָחָד
esposas dos filhos dos seus tios.	11b	לְבָנֵי דֹדֵיהֶן לְנָשִׁים:
Dentre as famílias ^[a] dos filhos de Manassés, filho ^[b] de José,	12a	מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי־מְנַשֶּׁה בֶן־יוֹסֵף הָיוּ לְנָשִׁים
elas se tornaram esposas,		
e esteve a herança delas junto à tribo da família do seu pai.	12b	וּתְהִי נַחֲלָתָן עַל־מַטֵּה מִשְׁפַּחַת אָבִיהֶן:

v. 1a^[a] – Diferente do TM^L, que traz a locução “das famílias dos” (מִמִּשְׁפַּחַת) no construto plural, alguns manuscritos hebraicos medievais, a LXX, a Peshitta e a Vg trazem a locução no singular, lendo-se “da família dos filhos de José”. Traduzindo no singular, pressupõe-se apenas uma família proveniente de José, o que contraria a enumeração das famílias derivada de José, descrita em Nm 26,29-37. Também Nm 26,28.37 menciona “famílias” no plural: “os filhos de José, conforme suas famílias”. Apesar de importantes versões apoiarem o substantivo no singular, opta-se pelo TM^L, pela coerência de sentido.

v. 1a^[b] – A substituição da locução no construto “filhos de” (בְּנֵי) pela locução “filho de Manassés” (בֶּן־מְנַשֶּׁה), conforme se encontra em vários manuscritos hebraicos medievais e na Peshitta, é de difícil compreensão, pois a substituição cria uma incoerência no texto. Ler-se-ia “das famílias do filho de

Manassés, de José”, subentendendo-se apenas Manassés como filho de José. A expressão “filho de José” encontra apoio no próprio texto (v. 5d e v. 12a) e não haveria motivo para repetir a expressão “filho de Manassés”, pois a mesma já se encontra no v. 1a.

v. 1b^[c] – A LXX e provavelmente também a Peshitta acrescentam “e diante de Eleazar, o sacerdote” (καὶ ἔναντι Ελεαζαρ τοῦ ἱερέως),²²¹ possivelmente sendo uma tentativa de harmonizar o texto atual com Nm 27,2β²²² – onde Eleazar consta no grupo dos destinatários do pedido das filhas de Salfaad –, ou para garantir que o sucessor de Aarão não seja negligenciado em questões cruciais.²²³ Embora Eleazar tenha assumido tarefas importantes após a morte de Aarão,²²⁴ este acréscimo não é relevante, pois Eleazar, como sacerdote, não teria nenhuma função aqui; diferente de Nm 27,2, onde o episódio ocorre na porta da tenda da reunião.

v. 1cβ^[d] – Em relação ao TM^L, o Pentateuco Samaritano acrescenta o artigo הֶּ diante do substantivo תְּבֹנֹתָי, seguindo como se encontra no v. 1a: “os chefes dos pais da família”. Embora o artigo crie uma ênfase de definibilidade²²⁵ à expressão “chefes dos pais”, seu uso é desnecessário, pois não altera o sentido do texto.

v. 2d^[a-a] – BHS^{app} propõe duas alterações na oração 2d: “E ao meu senhor foi ordenado por YHWH” (וַאֲנִי יְהוָה בְּרַחֲמֵי). Na primeira, o substantivo com sufixo pronominal de primeira comum singular יְהוָה, é substituído por וַאֲנִי (conjunção + partícula indicadora de objeto direto com sufixo pronominal na primeira comum plural) e o verbo está conjugando no *piel*, “ordenou”, ao invés do Pual, “foi ordenado”. Também a preposição אֶּ é eliminada, lendo-se “e a nós ordenou YHWH”.

Outra sugestão do BHS^{app} é o uso do verbo no *piel* e a inserção de בְּרַחֲמֵי, ficando a tradução “e meu senhor ordenou em nome de YHWH”. Como ambas as

²²¹ O manuscrito de Qumrân 4QNum^b preserva a leitura “e diante de Eleazar, o sacerdote” (לפני אלעזר) (הכהן), além de acrescentar Josué (e talvez Caleb) em Nm 36,1. Estas adições foram feitas, aparentemente, com base em Nm 26,63-65 (CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 245).

²²² Não há base textual suficiente para aceitar essa opinião defendida por MILGROM, J. (*The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 296).

²²³ HARRISON, R. K., *Numbers: an exegetical commentary*, p. 428.

²²⁴ Após a morte de Aarão, narrada em Nm 20, as funções de Eleazar não se limitaram ao serviço no tabernáculo/tenda da reunião: Eleazar auxilia Moisés a realizar o censo (Nm 26,1.60), será o conselheiro de Josué através do oráculo divino (Nm 27,19-22); ele também esteve com Moisés e os líderes do povo em questões relacionadas à divisão da terra (Nm 32,28; 34,17; Js 14,1; 19,51).

²²⁵ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., *ISHB*, p. 240.

sugestões não são amparadas por nenhuma versão antiga e é uma conjectura dos editores do aparato,²²⁶ não há motivos para acolher tal conjectura.

v. 3b^[a] – A Peshitta lê *d'bwahjn*, que corresponde a אֲבֹתֵיהֶן, “o pai delas”, ao invés de “nossos pais”, como consta no TM^L. Semelhante caso ocorre no v. 4d. A alteração do sufixo pronominal da primeira pessoa comum plural para a segunda pessoa do feminino plural dá-se na fala dos chefes dos pais das famílias, que estão preocupados com a diminuição da herança das suas famílias. Possivelmente a Peshitta orienta-se por Nm 27,4, onde a questão crucial é manter o nome do pai.²²⁷ Dado às versões que apoiam o TM^L e a diferença na leitura não parece ser significativa, opta-se pelo TM^L.

v. 3c^[b] – O Pentateuco Samaritano lê, ao invés de אֲבֹתָּךְ na terceira pessoa do masculino singular, a terceira pessoa do feminino singular, para concordar com o substantivo feminino אֲמִתָּךְ ao qual se refere. O TM^L denota incongruência gramatical,²²⁸ pois a oração seguinte, v. 4b, traz o mesmo verbo, concordando gramaticalmente com o substantivo, ao qual está conectado: “será acrescentada a herança” (אֲמִתָּךְ יִתְּפֶה). Embora a LXX e Vg sigam o TM^L, opta-se pela leitura do Pentateuco Samaritano, e por uma leitura que permita o entendimento do texto.

v. 3e^[c] – Muitos manuscritos hebraicos medievais trazem o substantivo “herança” no plural (אֲמִתֹּתָּ). Essa proposta não encontra suporte no livro de Nm e no Pentateuco: das 224 ocorrências de “herança” no TM^L, o substantivo no plural encontra-se apenas em Js 19,51 e Is 49,8. Como o TM^L possui amparo da LXX, Vg e demais principais versões, permanece-se com o TM^L.

v. 4d^[a] – Nessa nota textual, os editores do BHS^{app} remetem à nota do v. 3b.

v. 6e^[a] – Da mesma forma como ocorreu em Nm 27,7bαβ, muitos manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano trazem corretamente o sufixo de terceiro feminino singular “delas” (הֵן), referindo-se ao pai das filhas, enquanto o TM^L traz a expressão “pai deles” (אֲבֹתֵיהֶם). Como visto, a troca entre sufixos

²²⁶ DILLMANN, A. (Numeri, Deuteronomium und Josua, p. 221-222) sugere que a expressão אֲבֹתֵיהֶן seria uma interpolação por alguém que tivesse incompreensão com a construção ativa do v. 2b; ou teria a finalidade de evitar a impressão de que Moisés deu ordens por conta própria.

²²⁷ SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 451.

²²⁸ Para ASHLEY, T. R. (The Book of Numbers, p. 657), o TM^L deve ser mantido, pois um verbo na terceira pessoa do masculino singular é frequentemente usado de forma impessoal.

masculinos e femininos é recorrente no hebraico²²⁹ e a leitura masculina do TM^L pode ter sido o resultado de haplografia.²³⁰ Assim, assume-se aqui a correção feita pelos manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano, considerando as justificativas elencadas.

v. 8c^[a] – O Pentateuco Samaritano apresenta a partícula ׀ antes da expressão “a herança de” (תְּרִשָׁתָּהּ), que serve como objeto direto do verbo “tomar posse” (שָׁרָהּ). A adição encontra apoio intratextual, pois, das 16 vezes que o verbo ocorre em Nm,²³¹ apenas em Nm 14,12.24 e Nm 36,8ac não encontra-se antecedido pelo indicativo do objeto direto. A adição, porém, é desnecessária, pois não altera o sentido do texto.

v. 9a^[a] – O Pentateuco Samaritano usa a preposição לְ no lugar de ׀, diante do substantivo “tribo” (מִטְּרֵיבָה), assim como ocorre no v. 7a, possivelmente na tentativa de harmonizar o texto. Ambas as preposições sobrepõem-se em seu sentido e são ambíguas,²³² sendo possível alternar-se no seu uso.²³³ Devido ao apoio do TM^L pela LXX, Vg e outros manuscritos relevantes, opta-se pelo TM^L. Ademais, a troca das preposições é irrelevante e não cria dificuldade de sentido.

v. 11a^[a] – A ordem dos nomes das filhas de Salfaad no Pentateuco Samaritano é igual ao texto de Nm 26,33 e Nm 27,1b do TM^L e da Vg: Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa, enquanto que a LXX, considerada original, coloca Maala em último lugar. A divergência das listas não parece ser significativa, permanece a opção pelo TM^L.

v. 11a^[b] – Vários manuscritos hebraicos medievais, o Pentateuco Samaritano, a Peshitta e a Vg adicionam a conjunção ׀ diante do nome Tersa, a fim de harmonizar com os nomes subsequentes, os quais são precedidos pela conjunção.

v. 11a^[c] – No Pentateuco Samaritano, a conjunção ׀ não se encontra diante do nome Hegla, o que não prejudica a compreensão do texto.

²²⁹ ASHLEY, T.R., *The Book of Numbers*, p. 541.

²³⁰ HARRISON, R. K., *Numbers: an exegetical commentary*, p. 428-429.

²³¹ Nm 13,30; 14,12; 21,24.32.35; 27,11; 32,21.39; 33,52.53^{2x}.55. Segundo ALONSO SCHÖKEL, L. (שָׁרָהּ, DBHP, p. 297), o verbo שָׁרָהּ constrói-se com ou sem a partícula ׀.

²³² WALTKE, B. K.; CONNOR, M., *ISHB*, p. 190-191, 223

²³³ ALONSO SCHÖKEL, L., לְ, DBHP, p. 53-54.

v. 11a^[d] – O Pentateuco Samaritano não traz a conjunção ׀ diante do nome Melca. A repetição da conjunção não se faz necessária, pois trata-se de uma enumeração de nomes.

v. 12a^[a] – Manuscritos hebraicos medievais, a LXX, a Peshitta e a Vg usam a expressão “dentre a família de” (תּוֹכְחַת בְּנֵי מַנַּסֶּסֶ) no singular, ao invés de “dentre as famílias de” (תּוֹכְחַת בְּנֵי מַנַּסֶּסֶ) no plural, em referência às famílias dos filhos de Manassés.²³⁴ Trazer o substantivo no singular cria tensão com Nm 26,29-37, que arrola as diversas famílias que descendem de Manassés. Não há suporte intratextual para optar pelo singular²³⁵ e, apesar de importantes versões apoiarem o substantivo no singular, opta-se pelo TM^L, pela coerência de sentido.

v. 12a^[b] – Além da alteração citada na nota anterior, o texto original da LXX acrescenta “um dos filhos de José”, no genitivo masculino plural, conforme também aparece em Nm 32,33. Trata-se de um genitivo partitivo, pois José tinha, ao lado de Manassés, Efraim como filho. Assim, quer enfatizar Manassés como um dos filhos de José. O acréscimo não altera o significado, permanecendo-se com o TM^L.

3.2 Contextualização

Nm 36,1-12 fornece a conclusão do bloco em torno da nova geração dos filhos de Israel, iniciada com o censo em Nm 26. A pertinência da sua localização no final do livro de Nm se dá porque abarca os temas principais entre Nm 27 e Nm 36, e relata a última ação do grande líder Moisés, antes de proferir os discursos²³⁶ e renovar a aliança nas estepes de Moab (Dt 28,69–30,20). O relato se destaca:

- a) Por trazer a última regulamentação referente à terra prometida, antes da entrada e da sua conquista. A promessa da terra inicia nos relatos dos patriarcas e acompanha toda a trajetória de Israel, até o período imediatamente anterior à morte de Moisés e a conquista da terra, narrada

²³⁴ Poder-se-ia traduzir: “dentro de uma família dos filhos de Manassés”, colocando o substantivo construto de forma indefinida. O substantivo, porém, torna-se definido por estar no estado construto (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 239).

²³⁵ Não há ocorrência da locução “família de Manassés” (singular) no TM^L, apenas no plural (Nm 1,34; 26,34; 27,1 e 36,1).

²³⁶ Grandes discursos proferidos ao novo Israel por Moisés encontram-se no livro de Dt: Dt 1,1–4,40 (primeiro discurso); 4,41–49; 5,1–28,68 (segundo discurso) e 28,69–32,52 (terceiro discurso). Há quem admita uma subdivisão do livro de Dt em cinco partes (FERNANDES, L. A., Análise retórica de Dt 30,11-14, p. 3).

no livro de Josué. Portanto, o povo está próximo de experimentar o cumprimento da promessa da terra;

- b) Por ser a última regulamentação de Moisés, como mediador da lei, dada nas planícies de Moab (Nm 36,13), relacionada com a herança (נְחִלָּה), substantivo que aparece 17 vezes neste relato, e que neste texto, diz respeito à aplicação do direito da herança à mulheres em suas implicações para casamentos intratribais.

Relevante para Nm 36,1-12 encerrar as narrativas do livro de Nm é a descrição do caráter da nova geração, pois as filhas se submetem à tradição referente à lei, praticando a endogamia. Desta forma, elas garantem que a propriedade do pai permaneça dentro da tribo que originalmente herdou a terra. Características da nova geração são a submissão e a obediência às ordens de YHWH, que continuará acompanhando e instruindo o seu povo através de Josué.

3.3 Delimitação

O TM^L permite entrever uma delimitação ao colocar uma *petuhah* no final de Nm 35,34 e uma fórmula conclusiva em Nm 36,13. Deste modo, Nm 36,1-12 é uma unidade literária bem delimitada, apresentando início, desenvolvimento e fim.

Nm 35,1-34 contém duas subunidades com prescrições de YHWH aos filhos de Israel, cada uma iniciando com a fórmula de abertura “E falou YHWH a Moisés, dizendo” (וַיִּדְבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר):

- a) Nm 35,1-8 trata da herança aos levitas;
b) Nm 35,9-34 contém orientações referentes às cidades de refúgio.

Existe uma conexão entre ambos os capítulos, no que tange à clarificação de leis referente a terras (tanto da herança quanto das cidades de refúgio),²³⁷ bem como o cuidado e exatidão em cumprir essa legislação. A terra não poderá ser profanada ou tornada impura, pois YHWH habita nela (Nm 35,33-34), e a terra herdada não pode ser alienada (Lv 25,23-28; Nm 36,4).

²³⁷ LEEVEN, A., Memory and Tradition in the Book of Numbers, p. 177.

Apesar da recorrência dos substantivos “herança” (נַחֲלָה) e “terra” (אֶרֶץ) em Nm 35,1-34 e 36,1-12,²³⁸ do verbo “ordenar” יָצַו, que também ocorre no v. 2b, do personagem Moisés, os critérios temáticos e formais corroboram que há, com Nm 36,1-12, uma nova unidade textual em relação à precedente. Os motivos que respaldam uma ruptura significativa com Nm 35,1-34 são:

- a) O TM^L inclui uma ruptura textual da sequência entre Nm 35,34 e Nm 36,1 através do uso da *petuhah*;
- b) Linguagem distinta: Nm 35 tem uma linguagem legislativa relacionada à herança dos levitas, ao surgimento das cidades de refúgio e ao tratamento de homicidas; já Nm 36,1a inicia com uma narrativa pelo verbo “aproximaram-se” (וַיִּקְרְבוּ) no *wayyiqtol*, seguido por uma linguagem também legislativa, porém, relacionada à herança em caso de casamento intertribal;
- c) Novos personagens entram em cena: de forma ativa, Nm 36,1a menciona os chefes dos pais das famílias; de forma passiva, os líderes (v. 1cα) e as filhas de Salfaad (v. 10b.11a). Nm 35 traz Moisés como encarregado de YHWH na função de legislador; de forma passiva, os levitas (vv. 1-8) e os homicidas (vv. 9-34) são mencionados.

Diante destes critérios, que são referentes ao contexto imediatamente precedente, parece plausível assumir Nm 36,1-12 como uma unidade textual bem delimitada no seu início.

Com relação ao texto subsequente, Nm 36,13 consiste numa fórmula de conclusão, que não apenas encerra o bloco de Nm 26–36,²³⁹ mas todo o livro de Nm.²⁴⁰ Portanto, não pertence, diretamente, à narrativa de Nm 36,1-12.²⁴¹

²³⁸ O substantivo נַחֲלָה, tema central de Nm 36,1-12, encontra-se duas vezes no bloco que trata da herança aos levitas (Nm 35,2.8); já אֶרֶץ está presente na unidade que trata das cidades de refúgio (Nm 35,10.14.28.32 e 33^{3x} e Nm 36,2).

²³⁹ A fórmula conclusiva em Nm 36,13 contém a expressão “estepes de Moab” (בְּעֵרְבַת מוֹאָב), que ocorre nove vezes no livro de Nm, das quais oito estão presentes no bloco de Nm 26–36 (26,3.63; 31,12; 33,48.49.50; 35,1 e 36,12). Abarca, assim, a nova geração que recebe mandamentos e normas de YHWH em relação à posse da terra, descritos em Nm 27,1-11; Nm 28–30 e Nm 33,50–36,12. (SEEBASS, H., Numeri. vol. IV/3, p. 464; SCHMIDT, L., Das vierte Buch Mose, p. 224; OTTO, E., Das Ende der Toraoffenbarung, p. 464-465).

²⁴⁰ Fórmula semelhante encerra os corpos legais de Lv 26,46 e o apêndice em Lv 27,34.

²⁴¹ NOTH, M., Das vierte Buch Mose, p. 222.

3.4 Unidade Textual

No tocante à unidade, Nm 36,1-12 é um texto coeso, devido à coerência nos níveis sintático e estilístico, semântico e pragmático.²⁴² Estes quatro níveis refletem que o texto está bem estruturado e articulado, com uma intencionalidade a transmitir: uma modificação na lei da herança para mulheres, em vista à permanência da herança dentro das suas tribos originais.

O texto apresenta-se articulado em blocos narrativos e discursivos de forma alternada. Nestes, as orações relacionam-se umas às outras através de partículas (em sua grande maioria, pelo uso da conjunção²⁴³ ו em seus vários sentidos, pelas partículas וָ [v. 6e] e וּ [vv. 7b.9b] e pela partícula adverbial כֵּן [v. 10b]), bem como pelos verbos, a exemplo das orações subordinadas.²⁴⁴ Além destes, as repetições de vocábulos e os paralelismos concorrem para criar unidade e conexão textual.

O sujeito do v. 1 são os “chefes dos pais” (רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת), apresentados pelo narrador com referência genealógica como pertencentes a uma das famílias dos filhos de José. Suas ações são descritas em três orações, cada qual iniciando com um verbo no *wayyiqtol*: v. 1a: “aproximaram-se” (וַיִּקְרְבוּ), v. 1b: “e falaram” (וַיִּדְבְּרוּ) e v. 2a: “disseram” (וַיֹּאמְרוּ), este último abrindo uma nova seção com uma fórmula de abertura de discurso.

Os vv. 2b-4 encontram-se interligados pela fala dos galaaditas, os chefes dos pais das famílias, os quais se reportam às ordens dadas por YHWH com relação à distribuição da herança: as orações 2bc aludem ao censo descrito em Nm 26, enquanto as orações 2de, ao caso específico das filhas de Salfaad, conforme Nm 27,1-11. O v. 3 descreve as consequências dessa decisão para as tribos dos filhos de Israel, caso elas se casassem com alguém de uma tribo que não fosse a do seu pai. Trata-se, portanto, da questão da “herança” (נַחֲלָה) dos membros da família de Galaad, da tribo de Manassés. O substantivo “herança”, relacionado às tribos (שְׁבִטָּה)

²⁴² LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 86-87.

²⁴³ As proposições iniciadas por ו encontram-se nos vv. 1a.1b.1c.2a.2d.3a.3b.3c.3e.4a.4b.4d.5a.7a.8a.9a.11a^{2x}.12b.

²⁴⁴ Encontram-se oito orações subordinadas no texto, as quais contribuem na coesão textual: vv. 2c.2e.3a.3d.4a.6b.8c.10a.

ou מִטָּה) dos filhos de Israel (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי), é o fio condutor que recorre em todas as seções de Nm 36,1-12.

Continuando a argumentar, os chefes das famílias, no v. 4, mencionam o jubileu dos filhos de Israel, afirmando que, mesmo que acontecesse, tal evento não afetaria o estado das terras herdadas: elas permaneceriam em posse das tribos dentre as quais as filhas se casaram.

O v. 5 faz a transição entre os versículos anteriores e posteriores, ao trazer a resposta de YHWH ao pedido dos chefes. As orações do v. 5ab designam Moisés como o orador, cuja origem do discurso reside em YHWH (v. 5b). A fala de YHWH é introduzida pela formulação verbal “dizendo” (לְאמֹר), no v. 5c. A resposta

O segundo discurso inicia no v. 5d, com a partícula adverbial כֵּן e se estende até o v. 9b. Nos vv. 6-7, YHWH se refere ao assunto relacionado à herança das filhas de Salfaad; já os vv. 8-9 apresentam uma lei de herança que se aplica a todos os filhos de Israel, ao iniciar com a expressão “E cada filha”, v. 8a (וְכָל-בֵּית). Portanto, os vv. 5d-9 conectam-se aos vv. 2d-3, cujo tema é a permanência da herança dentro de cada tribo original, sem diminuição ou aumento causados pela transferência de parte da herança, em caso de haver casamento intertribal.

O texto encerra com uma seção narrativa, vv. 10-12, cujo vocabulário mantém-se ligado às seções anteriores, como מִטָּה, גִּתְלָהּ, לְנָשִׁים, מִשְׁפָּחָהּ, צֹוּהָ e אָב e os nomes próprios Moisés, Salfaad, Manassés e José. A ordem dada no v. 6de é cumprida pelas filhas, conforme v. 11ab: elas se tornaram esposas dos filhos dos seus tios. O v. 12 encerra a temática do texto, apresentando a solução para o problema levantado, alcançando o texto seu repouso natural.

A unidade interna de Nm 36,1-12 evidencia-se também pela menção dos personagens e seus sufixos pronominais ao longo do texto:

- a) As personagens centrais são as cinco filhas de Salfaad. Embora elas não tenham papel ativo ou falas, elas são a motivação da fala dos chefes dos pais das famílias no v. 2e, de Moisés; nos v. 6b e v. 10b estão na voz do narrador. Além de serem nominadas no v. 11a, há uma grande quantidade de sufixos pronominais referentes a elas (vv. 3b.4bd.12b, “herança delas”);
- b) Os chefes dos pais das famílias, no v. 1a e os sufixos pronominais referindo-se a eles na primeira pessoa comum plural (“nosso parente”, v. 2e; “nossos pais”, v. 3b e v. 4d);

- c) Moisés é mencionado nos vv. 1b.5a.10a;
- d) Os “filhos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) aparecem nos vv. 2c.3a.7ab.8ac.9b;
- e) Salfaad é citado nos vv. 2e.6b.10b.11a.

Quanto ao nível pragmático, a sequência entre as seções narrativas (vv. 1-5, 10-12) e legislativas (vv. 6-9), entre os atos dos personagens e suas falas, estão encadeados de tal forma a contribuir com a intenção comunicativa: o reconhecimento do direito e a alteração na lei da herança, visando a unidade tribal.

Em síntese, o início apresenta o motivo específico do regulamento (vv. 1-4), tem-se a transição (v. 5), segue-se para o novo regulamento (vv. 6-7, aplicado às filhas de Salfaad, e que, nos vv. 8-9, foi estendido a todo o povo de Israel), concluindo com o relato da execução do regulamento especial (vv. 10-12).

Portanto, Nm 36,1-12 revela o resultado de uma elaboração textual que desenvolveu de modo coerente e coeso uma problemática surgida a partir de uma decisão divina, culminando na criação de um adendo da lei. A narrativa tem início, meio e fim bem articulados, com sequência lógica e consistente.

3.5 Organização do texto

A partir do acima exposto, pode-se afirmar que Nm 36,1-11 constitui uma unidade literária bem delimitada, onde se alternam, de forma característica, texto narrativo (vv. 1-5; vv. 10-12) e texto legislativo (vv. 6-9), com presença de discurso em ambos (vv. 2b-4; vv. 5d-9). Estes blocos se interligam em torno da questão de propriedades herdadas por mulheres: para preservar a unidade tribal, elas devem se casar dentro da tribo de seus pais, corrigindo a decisão narrada em Nm 27,1-11.

A leitura e a análise atentas permitem dividir os blocos em cinco seções textuais, harmoniosamente imbricadas:

Seção 1	vv. 1-2a	Introdução
Seção 2	vv. 2b-4	Fala dos chefes dos pais das famílias
Seção 3	v. 5	Transição: Moisés, o mediador - resposta de YHWH
Seção 4	vv. 6-9	Novas leis e estipulações - caso específico

- caso geral

Seção 5 vv. 10-12 Conclusão

O presente passo do estudo visa apresentar a organização do texto, o que fornecerá subsídios para a identificação da sua estrutura. Para tal, iniciar-se-á com a apresentação da análise sintática, conforme as seções acima elencadas.

3.5.1

Primeira Seção: vv. 1-2a

A primeira seção, Nm 36,1-2a, serve de introdução ao texto; o verbo de abertura, no v. 1a, “aproximaram-se” (וַיִּקְרְבוּ), indica mobilidade e movimento e está no *qal wayyiqtol*, caracterizando a seção como uma narrativa. Os vv. 1b.2a têm verbos de elocução na primeira posição: “e falaram” (וַיְדַבְּרוּ) e “e disseram” (וַיֹּאמְרוּ). Comum aos três verbos é o fato de estarem conjugados na terceira pessoa do masculino plural, em referência aos “chefes dos pais da família” (רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת), aos galaaditas, evidenciando, assim, quem são os sujeitos das orações.

O complemento nominal no v. 1a.1α (“da família dos filhos de Galaad, filho de Maquir, filho de Manassés”) e no v. 1aβ (“das famílias dos filhos de José”) é formado por seis substantivos em locuções construtas: “filho” (בֶּן) e “família” (מִשְׁפָּחָה). Ao genitivo בְּ ligam-se nomes pessoais, listando a ascendência dos chefes das famílias, até chegar a José. É classificado como genitivo de relação,²⁴⁵ por estabelecer origem e pertença.

O substantivo מִשְׁפָּחָה aparece duas vezes, sendo precedido por preposições distintas: no v. 1a, pela preposição לְ perifrástico,²⁴⁶ para qualificar e definir com clareza a família, à qual os chefes dos pais da família pertencem; no v. 1aβ, pela preposição מִן, para enfatizar que os chefes dos pais da família têm origem numa das famílias dos filhos de José. Ou seja, לְ perifrástico caracteriza *pertença*; e a preposição מִן caracteriza *origem*.

²⁴⁵ Um genitivo de relação é usado onde relações humanas estão envolvidas, tanto de parentesco quando outras estruturas sociais (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 145).

²⁴⁶ “O *l* perifrástico é usado também em casos nos quais uma cadeia construta precisa ser qualificada – notavelmente por causa da necessidade de clareza sobre a definibilidade...” (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 158).

As expressões בְּנֵי יוֹסֵף ao longo da narrativa, na voz do narrador, usadas no início e no fim (vv. 1aβ.12a, no início e final) e na fala de YHWH (v. 5d) vinculam os acontecimentos aos descendentes de José, respectivamente à tribo de Manassés.

O v. 1bca traz duas vezes a locução no construto “diante de” (לְפָנָי), que possui função preposicional de sentido espacial e informa os receptores da fala dos chefes: Moisés e os “líderes” (הַנְּשִׂאִים). Para determinar mais precisamente a quem o narrador se refere como “líderes”, o v. 1cβ é composto pela frase “chefes dos pais dos filhos de Israel”, classificada como um aposto de identificação.²⁴⁷ O uso da expressão “chefes dos pais” (רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת), tanto para o sujeito do v. 1a, como para os receptores da fala, indica que Nm 36,1-12 trata de um assunto que é deliberado entre os líderes.

A introdução encerra com a fórmula de abertura “disseram” (וַיֹּאמְרוּ) no v. 2a, passando a palavra do narrador para a voz direta dos chefes das famílias, estabelecendo continuidade com a seção seguinte.

Em síntese, pode-se dizer que a abundância das locuções no construto na seção introdutória com valor de pertença e origem aponta para a legitimidade do pedido dos galaaditas, visando dar-lhe o devido suporte legal. Essa fala dos chefes dos pais da família acontece, portanto, diante de Moisés e dos líderes, que nesse ato são compreendidos como pessoas que ocupam um cargo e estão no exercício de sua função como juízes capazes de deliberar a favor ou contra a argumentação feita.

3.5.2 Segunda Seção: vv. 2b-4

Esta seção é composta pelos vv. 2b-4, que compõem a primeira fala do texto, proferida pelos chefes dos pais da família.

O v. 2b tem na sua primeira posição o indicativo do objeto direto (אֵלַי) seguido pela expressão honorífica²⁴⁸ “ao meu senhor” (אֵלֹהֵי) acrescido pelo sufixo

²⁴⁷ GESENIUS, W.; KAUTZSCH, A., Gesenius Hebrew Grammar, p. 425, § 131.f.g.

²⁴⁸ Um termo honorífico é usado para referir-se tanto a seres humanos, a seres divinos, como a Deus. É uma forma refinada, usada quando se quer honrar o interlocutor, encontrado em Gn 23,6; 42,10; 2Sm 4,8; 15,15 (JENNI, E., אֵלֹהֵי , THAT, col. 33-34; WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 122-124).

pronominal na primeira comum singular. Após, vem o verbo transitivo “ordenar” (הִצַּו), que exige um acusativo objetivo direto,²⁴⁹ o que é claramente indicado pela expressão “ao meu senhor” (אֶל־יְהוָה), uma referência a Moisés. O tempo verbal expressa uma ação passada e refere-se às ordens de distribuição da terra em herança, descritas em Nm 26,53. O sujeito da frase, uma oração nominal complexa, encontra-se na última posição do versículo: YHWH.

O v. 2c relaciona-se ao v. anterior, pois inicia com o verbo no *qal* infinitivo construto “para dar” (לְתַתּוֹת), classificando-o como uma oração subordinada final. Destarte, como sujeito da oração, Moisés executa a ação verbal. O objeto direto exigido pelo verbo “dar” (נָתַן) está na expressão definida “a terra” (אֶת־הָאָרֶץ), o qual encontra-se seguido pelo complemento nominal “como herança, por meio de sorteio” (כְּנַחֲלָה בְּגֹרֶל). Ambos os substantivos são antecidos pela preposição כִּי: na expressão כִּי־נָתַתָּהּ, a preposição introduz o predicativo do sujeito, e caracteriza *que* a terra foi dada “como” herança; já na expressão בְּגֹרֶל, a preposição tem valor de instrumento – “por meio de” –, e clarifica *como* aconteceu a divisão da herança.

As orações no v. 2d (“e ao meu senhor foi ordenado por YHWH”) e no v. 2e (“para dar a herança de Salfaad, nosso parente, às suas filhas”) repetem uma série de termos encontrados nos segmentos v. 2bc, com pequenas variações entre elas:

- a) Moisés é honrado com o título: “meu Senhor” אֶל־יְהוָה (v. 2b-2d);
- b) O sujeito da ação é הַיְהוָה (v. 2b-2d);
- c) A oração no v. 2d encontra-se na voz passiva, “foi ordenado” (הִצַּוָּה) e o sujeito está precedido pela preposição כִּי, “por YHWH”;
- d) As orações no v. 2c e 2e iniciam com verbo no infinitivo construto (לְתַתּוֹת) e estão subordinadas às orações principais (v. 2b e v. 2d, respectivamente).

A principal mudança está no objeto direto e indireto:

– v. 2c: “dar a terra ... aos filhos de Israel”; os chefes dos pais das famílias reportam-se a uma regra *geral*;²⁵⁰

²⁴⁹ WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 164-165; LIETKE, G., צוה, THAT, col. 531. O verbo הִצַּו exige também um duplo acusativo, o qual, neste caso, está na oração 2c.

²⁵⁰ Refere-se à ordem relatada em Nm 26,53: “A estes a terra será distribuída em herança, conforme o número dos inscritos”, uma alusão aos recenseados.

– v. 2e: “para dar a herança de Salfaad ... às suas filhas”; refere-se a uma regra *específica*, como ocorrida em Nm 27,1-11.

- e) A oração no v. 2e traz “nosso parente” (אָהֵינּוּ), um aposto ao nome Salfaad, com sufixo pronominal na primeira pessoa comum plural, referindo-se aos chefes das famílias, que são os sujeitos das orações dos vv. 1a e 2a;
- f) Ambos os verbos principais (v. 2b, צָנָה e v. 2d, צָנָה) estão na forma verbal *qatal*, expressando uma dimensão temporal passada.

Observa-se, aqui, portanto, um paralelismo sinonímico harmoniosamente construído no v. 2bcde:

2b		אֶת־אֲדָנִי	צָנָה	יְהִי	
2c	לְתַת	אֶת־הָאָרֶץ	בְּנִתָּהּ	בְּגוֹרָל	לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
2d		וְאֲדָנִי	צָנָה	בֵּיתָהּ	
2e	לְתַת	אֶת־נַחֲלָת	צְלָפְחָד	אָהֵינּוּ	לְבָנָתָיו

Na sequência da fala, segue o v. 3a, que é uma oração subordinada condicional, ao colocar na primeira posição o verbo וְהָיִי no *qal w^e qatal*, com valor de futuro (“Mas, se forem esposas...”). A conjunção ו possui caráter de restrição ou oposição, com sentido adversativo, liga ao que foi dito no v. 2de, que afirma que as filhas de Salfaad estão aptas a receber herança de seu pai. O verbo está conjugado na terceira comum plural e possui o sujeito implícito: “elas”, as filhas de Salfaad (v. 2e).

A locução indefinida “de um” (לְאֶחָד) reporta-se a qualquer um dos filhos das tribos de Israel que não pertença à tribo de Manassés. O complemento verbal é formado por uma cadeia construta: מִבְּנֵי שְׁבֵטֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל, “dentre os filhos das tribos dos filhos de Israel”.

O v. 3b descreve a consequência legal da situação descrita na oração condicional precedente: inicia com o verbo transitivo direto וְנִגְרָעָה no *nifal w^e qatal* e está conjugado na terceira pessoa do feminino singular, “então será tirada”. O objeto direto é a “herança delas” (נַחֲלָתָן), ou seja, a herança das filhas de Salfaad. O complemento verbal é composto por substantivos no construto (מִנַּחֲלָת אֲבוֹתֵינוּ), precedido pela preposição מִן, com valor partitivo: “da herança dos nossos pais”. O

sufixo pronominal na primeira comum plural “nossos” (נַ) refere-se ao sujeito do v. 2a, os chefes dos pais das famílias.

O v. 3c inicia com ׀ conjuntivo-sequencial, expressando o resultado ou consequência da situação apontada no v. 3b. O v. 3c é uma oração verbal, traz um *nifal w^eqatal* na posição 1, “e será acrescentada” (וְנוֹסַף), enfatizando, assim, a ação que o sujeito (a herança delas) sofrerá, a saber, que ela “será acrescentada”. A preposição de sentido adverbial de lugar “sobre” (עַל), introduz o complemento verbal e aponta o destino da herança que será tirada dos chefes das famílias: sobre a “herança da tribo” (נַחֲלַת הַמַּטֵּה), dentro de uma sequência construta.

A consequência da ação descrita no v. 3abc encontra-se na oração 3d, que se constitui numa oração subordinada resultante, ao iniciar com a locução “de modo que” (כַּאֲשֶׁר), seguido pelo verbo “serão” (יְהִיֶּנּוּ) no *yiqtol*, na terceira pessoa do feminino plural: “de modo que serão”. A ideia de futuro expressa pelo verbo no *yiqtol* relaciona-se ao verbo יְהִיֶּנּוּ da frase condicional do v. 3a. A oração encerra com a preposição de valor possessivo “deles” לָּ, sufixada na terceira pessoa do masculino plural, referindo-se aos filhos das tribos dos filhos de Israel, já citados no v. 3a, que receberão a herança das filhas, em havendo casamento.

A última oração do v. 3 (“e a herança que nos cabe por sorte será tirada”) é uma oração nominal complexa, que inicia com ׀ conjuntivo e repete o conteúdo das orações anteriores (v. 3a-3d), retomando-o e enfatizando-o. A oração traz na primeira posição o substantivo em construto, com valor de instrumento, “por sorte” (וּמִגֵּרָל), ligado à נַחֲלָה, acentuando que a forma da divisão da herança foi ordenada por YHWH. A repetição do verbo “tirar” (גָּרַע) neste versículo acentua o tom negativo da consequência das filhas casarem com alguém de outra tribo: a herança “será tirada”. O sufixo pronominal da primeira plural comum liga-se ao v. 3b, mencionada pelos chefes das famílias como a herança dos seus pais, אֲבֹתֵינוּ.

A fala dos chefes dos pais da família continua no v. 4a, que inicia com uma oração condicional concessiva, introduzida pelas conjunções copulativa e condicional “E mesmo se” (וְאִם). Tal concessão do v. 4a “E mesmo se acontecer o

jubileu”²⁵¹ liga-se ao verbo da oração principal do v. 4b “acrescentar”, ao qual se encontra subordinada: “mesmo se acontecer o jubileu para os filhos de Israel, será acrescentada a herança”. Essa concessão expressa, assim, uma contradição ou um fato inesperado, incapaz de ser cumprido: a terra *não* seria restituída à tribo original. “O jubileu” (הַיְבִילֵהוּ) assume a função de objeto direto, pois está na forma absoluta e está seguido pela locução construta, “filhos de Israel”.

Na oração 4b, o objeto direto exigido pela expressão “será acrescentada” (וְנוֹסְפָהּ) é “a herança delas”, das filhas de Salfaad (conforme v. 2e e v. 3b). Segue a preposição “sobre” (עַל) com sentido locativo contingente, indicando o destino da herança: “sobre a herança da tribo”, para dentro da qual as filhas casarem.

A oração 4c inicia com a partícula relativa “a qual” (אֲשֶׁר), fazendo referência à tribo da oração 4b. Segue-se com o verbo “pertencer” (הָיָה), o qual está conjugado na terceira pessoa do feminino plural *yiqtol* e expressa caráter futuro: “elas pertencerão”. Esta oração liga-se à condição descrita na oração v. 3a, de tornar-se esposa de alguém que não pertença à tribo de seus pais.

Os vv. 3 e 4 contém orações que se repetem, com pequenas variações, como o gráfico abaixo mostra. Ambos os versículos são orações condicionais e expressam a argumentação dos chefes das famílias, para manter a herança tribal dentro dos limites estabelecidos por YHWH:

4a	“E mesmo se acontecer o jubileu dos filhos de Israel,	3a	“Mas, se forem esposas de um, dentre os filhos das tribos dos filhos de Israel,
		3b	então será tirada a herança delas da herança dos nossos pais,
4b	será acrescentada a herança delas sobre a herança da tribo,	3c	e será acrescentada sobre a herança da tribo
4c	a qual elas pertencerão,	3d	de modo que serão deles
4d	e da herança da tribo dos nossos pais será tirada a herança delas”.	3e	e a herança que nos cabe por sorte será tirada.”

²⁵¹ O jubileu pertencia ao calendário judaico e ocorria a cada 49 anos (Lv 25,8-34.39-55; 27,16-25), cujo objetivo era preservar o estado original das propriedades, no caso de vendas. O ano do jubileu não se aplicava a propriedades herdadas; portanto, nem ele poderia restituir a propriedade para as famílias dos galaaditas, caso as filhas casassem com alguém de uma outra tribo, que não fosse a do pai delas (KISLEV, I., Numbers 36,1–12: Innovation and Interpretation, p. 256).

Os seguintes aspectos da fala dos chefes das famílias se destacam, a partir da análise sintático-lexicográfica:

- a) As orações nominais 2bd enfatizam YHWH como origem e autor das leis da herança ordenadas aos filhos de Israel. Uma decisão que não levou em consideração possíveis variáveis, como o casamento das filhas com homens de outras tribos, e a consequência disso (Nm 27,1-11). As orações do 2c.2e destacam Moisés como executor das ordens.
- b) O verbo הִצַּו denota elocução e comando, e o verbo הִטָּו é técnico jurídico²⁵² quando usado na esfera da herança, pertencem ambos ao campo jurídico.

3.5.3

Terceira Seção: v.5

Com o v. 5, o narrador retoma a palavra e o texto passa para uma breve seção narrativa, que inicia com *wayyiqtol*. O verbo “ordenar” (הִצַּו), conjugado na terceira pessoa do masculino singular, na qualidade de oração verbal, permite que a ênfase recaia na ação do sujeito, Moisés. O objeto direto (precedido pela partícula אֲשֶׁר que indica sua função sintática) está em relação construta: “os filhos de Israel”.

Ao verbo הִצַּו liga-se a preposição complexa que inicia o v. 5b, “segundo a ordem” (עַל־פִּי), que tem a função de um adjunto adverbial de modo: Moisés ordenou “conforme a boca”, expressão idiomática que significa “segundo a ordem”. O verbo הִצַּו , cujo sujeito é YHWH (v. 2bd), e a expressão עַל־פִּי , confirmam que as falas e ações de Moisés acontecem baseadas nas ordens de YHWH e que ele é apenas o executor de tais ordens.

O v. 5c introduz um discurso direto, através da expressão “dizendo” (לֵאמֹר) que se encontra no *qal* infinitivo construto. Com o v. 5d tem início o segundo discurso de Nm 36,1-12, Moisés, intercalado pela voz do narrador (v. 6).

A partícula adverbial “São certas” כִּי , no início do v. 5d, está relacionado ao verbo no particípio plural que se encontra na última posição da frase, דִּבְרָתָם , “as palavras” e significa “eles têm razão”. O verbo está conjugado no *qal* particípio ativo masculino plural absoluto e faz referência à fala dos filhos de José, conforme

²⁵² LABUSCHAGNE, C. J., הִטָּו , THAT, vol. 2, col. 123-124.

vv. 2-4, especialmente v. 3. A ênfase da oração está em que YHWH considera a preocupação deles como correta e lhes dá razão. Isso motiva a adaptação de leis existentes, anteriormente deliberadas por YHWH.

3.5.4

Quarta Seção: vv. 6-9

No v. 6, o narrador retoma a palavra, ao introduzir a fala de YHWH; este é composto por três orações. A primeira, v. 6a, inicia com o pronome demonstrativo, sujeito de frase nominal com verbo implícito: “esta é” (הִיא) com função predicativa, seguido pelo substantivo masculino singular absoluto com artigo “a palavra” (הַדְּבָרָה), para designar um referente específico.²⁵³ Este referente específico encontra-se na próxima oração, v. 6b, que é uma oração subordinada relativa iniciada por אֲשֶׁר: refere-se às ordens que YHWH deu especificamente às filhas de Salfaad. O verbo הָיָה está conjugado no *qatal*, para expressar uma ação passada.

Como no v. 5c, também o v. 6c é formado pela fórmula introdutória do discurso direto, לְאָמַר. O duplo לְאָמַר inicia, portanto, duas falas sucessivas de Moisés, sem nenhuma interrupção de algum interlocutor. A diferença está que no v. 5c é uma referência direta à fala dos filhos de José, enquanto, no v. 6c, à fala às filhas de Salfaad. Moisés fundamenta sua fala na autoridade de YHWH.

O v. 6d é uma oração nominal complexa, pois inicia com a preposição לְ, seguida por artigo e pelo adjetivo “bom” com valor de verbo (לְטוֹב). Após, vem a expressão com sentido figurativo “aos seus olhos” (בְּעֵינֵיהֶם), sufixado na terceira pessoa masculina plural, fazendo referência aos filhos de José (v. 5d).

O sujeito do v. 6d depreende-se do verbo הָיָה יְיָ, que é um *qal yiqtol* na terceira pessoa do feminino plural de הָיָה, “serão”; portanto, um sujeito oculto, mas que faz referência às filhas de Salfaad. O complemento nominal “esposas” (לְנָשִׁים) faz parte da fraseologia לְנָשִׁים + הָיָה, que significa “casar-se com”, “tornar-se/ser esposa”.

²⁵³ Quase todos os substantivos comuns, no hebraico, tornam-se definidos pelo artigo. Mas há casos, como no versículo em estudo, que o artigo aponta para um referente particular ou específico, visando dar ênfase (WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 241-242).

O v. 6e vincula-se ao v. 6d ao iniciar com a partícula adverbial אֲנִי, “apenas”, com valor de força restritivo-adversativa. Esta restringe uma informação da oração anterior: a restrição define o grupo dentre os quais elas poderão casar-se: “apenas dentre a família da tribo de seus pais se tornarão esposas”. O objeto da restrição está em cadeia construta, אֲנִי לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם e forma um genitivo de relação. Portanto, a ordem é as filhas se tornarem esposas para dentro da família da tribo à qual Salfaad pertenceu, o que, conforme Nm 27,1a.1α, é a tribo de Manassés.

O v. 7a inicia com o ׀ aditivo, unido à partícula de negação לֹא. A ênfase da oração recai sobre a ação do verbo “passar” (בָּבַב), conjugado no *qal yiqtol* e diz respeito à herança dos filhos de Israel, com ideia de futuro: “e não passará”. “Herança” é o sujeito da oração e traz como complemento a locução construta um genitivo de posse, לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, expressão que está na fala dos chefes das famílias, no v. 2c: “dar a terra como herança, por meio de sorteio, aos filhos de Israel”.

O complemento do verbo é formado pela duplicação do substantivo מַטֵּה, cada um anteposto por preposição com valor de movimento, מִן e אֶל. Portanto, tanto o verbo de movimento בָּבַב quanto as preposições מִן e אֶל estão determinadas pelo advérbio de negação: “não passará a herança dos filhos de Israel de tribo em tribo”.

O v. 7b traz a conjunção de valor causal “pois” (כִּי) em primeira posição, seguida pelo substantivo com valor de pronome e no sentido distributivo²⁵⁴ “cada um” (אִישׁ). Este tem a função sintática de aposição e serve para enfatizar o sujeito da frase, בָּנֵי יִשְׂרָאֵל, abarcando todos os filhos de Israel, tanto homens quanto mulheres.

O adverso é dado pelo verbo da oração, “permanecer” (דָּבַב), em comparação ao “passar” (בָּבַב) do v. 7a. O verbo é um *qal yiqtol* na terceira pessoa do masculino plural, “permanecerão”, cujo complemento está em cadeia construta: “com a herança da tribo do seu pai” (בְּנַחֲלַת מַטֵּה אָבִיתִי). O sufixo pronominal na terceira pessoa do masculino singular refere-se ao pronome אִישׁ.

A partir do v. 8, a alocução de Moisés se dirige a todos os filhos de Israel, retomando termos e expressões da sua fala às filhas de Salfaad do v. 7. A locução

²⁵⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., אִישׁ, DBHP, p. 49.

“cada filha” (וְכָל־בֵּת), que introduz o v. 8a, abrange a totalidade²⁵⁵ do grupo definido, no caso, filhas de todas as tribos de Israel, que possuem uma herança.

Na sequência, vem o verbo *יָרַשׁ* no *qal* participio feminino singular ativo absoluto, com valor relativo (“possuidora”), seguido pelo seu objeto direto, *בְּנֵהָלָהּ*. A preposição de sentido locativo *מִן*, que está anteposta à cadeia construta define a localização da herança que as filhas possuem, “dentre as tribos dos filhos de Israel” (מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). O v. 8b continua a temática do versículo precedente e clarifica a obrigação da filha que possuir uma herança: deverá casar-se dentro da “família da tribo de seu pai”. O verbo *יָקַח*, no *yiqtol*, na terceira pessoa do feminino singular, possui o mesmo sujeito do v. 8a, “toda filha”. Semelhante construção encontra-se na ordem dada às filhas de Salfaad, no v. 6e: “apenas dentre a família da tribo de seus pais se tornarão esposas”.

O v. 8c é uma oração subordinada final, que inicia com a preposição complexa *לְמַעַן*, “de modo que”. Ela expressa o propósito manifesto pelas ações das orações principais do v. 8a.8b, indicando o objetivo da lei,²⁵⁶ a saber, “tomar posse”.

Repete-se o verbo *יָרַשׁ*, conjugado na terceira pessoa do masculino plural, tendo os filhos de Israel como sujeito. O complemento verbal traz, na sequência, a aposição *שֵׁנָיִם*, enfatizando o sujeito da oração, e o objeto direto: “a herança de seus pais” (בְּנֵהָלַת אָבוֹתָיו). Retoma-se, portanto, a temática da permanência da herança dos pais dentro da sua respectiva tribo.

O v. 9 é composto por duas orações nominais complexas, que repetem o conteúdo do v. 7, com pequenas variações, como o ilustra o gráfico abaixo. Estas se devem ao fato de no v. 7 Moisés se refere ao caso das filhas de Salfaad, enquanto no v. 9, ele se dirige aos filhos de Israel como um todo.

v. 7a	אֶל־מַטֵּה	מִמַּטֵּה	יִשְׂרָאֵל	לְבָנֵי	בְּנֵהָלָהּ	תִּסָּב	וְלֹא־
v. 9a	אֶחָד	לְמַטֵּה	מִמַּטֵּה		בְּנֵהָלָהּ	תִּסָּב	וְלֹא־
v. 7b	יִשְׂרָאֵל	בְּנֵי	יִדְבְּקוּ	אָבוֹתָיו	מִטֵּה	בְּנֵהָלַת	כִּי־
v. 9b	יִשְׂרָאֵל	בְּנֵי	מִטּוֹת	יִדְבְּקוּ		בְּנֵהָלַתוֹ	כִּי־

²⁵⁵ ALONSO SCHÖKEL, L., כל, DBHP, p. 314; WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 115.

²⁵⁶ SONSINO, R., Motive clauses in hebrew law, p. 71.

3.5.5

Quinta Seção: vv. 10-12

O narrador retoma a palavra no v. 10, onde ocorre a transição entre as ordens dadas por YHWH e as consequências destas. O sintagma “como/segundo” (כַּאֲשֶׁר) no início do v. 10a, introduz uma oração subordinada comparativa.²⁵⁷ A partícula relativa אֲשֶׁר refere-se às ordens descritas nos vv. 6d-7b; seguida pelo verbo צִוָּה, no *qatal*, expressa tempo passado, portanto. A repetição do verbo de comando צִוָּה (v. 2b: “ordenou” e v. 2d: “foi ordenado”) e nas fórmulas introdutórias dos vv. 5a.6b o atestam.

O cumprimento das ordens dadas às filhas de Salfaad é evidenciado pelo advérbio de modo “assim” כֵּן, o qual inicia o v. 10b e está ligado ao verbo עָשׂוּהָ no *qatal*; expressando passado, “fizeram”, confirma o cumprimento das ordens pelas filhas de Salfaad, que, como sujeito, ocupam o último lugar da oração

Nos vv. 11 e 12, o narrador não só repete a afirmação que as filhas fizeram como YHWH ordenou, mas fornece detalhes de *como* elas cumpriram as ordens. O v. 11a é uma oração no *wayyiqtol*, iniciada com o ׀ conversivo diante da expressão לְנָשִׁים ... וְתִהְיֶינָה, conjugada na terceira pessoa do feminino plural, colocando o fato no tempo passado: “E assim se tornaram ... esposas”. As filhas, como sujeito da frase, são nominadas como filhas de Salfaad. Elas casaram-se com “os filhos dos seus tios” (לְבָנֵי דֹדֵיהֶן); portanto, dentro “da família do seu pai” (מִשְׁפַּחַת אָבִיהֶן), conforme ordenado nos vv. 6e e 8b. O v. 11 enfatiza, portanto, a família de Salfaad.

A oração nominal complexa v. 12a inicia com a preposição מִן de valor partitivo, seguido por uma cadeia construída: “dentre as famílias dos filhos de Manassés, filho de José (מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי־מָנַשֶׁה בֶּן־יֹסֵף), apontando a pertença/origem. Colocando o complemento verbal no início do versículo, em genitivo de pertença, o narrador destaca a questão tribal e remete aos chefes das famílias, pertencentes à tribo manassita, mencionados no v. 1. Evidencia-se, assim, a ênfase que o v. 12 dá à tribo, conforme os vv. 3.7.9.

²⁵⁷ Nas orações subordinadas comparativas, a forma mais comum é o uso do כַּאֲשֶׁר, combinação da preposição כִּי com a partícula relativa אֲשֶׁר, para introduzir a oração e descrever a situação comparada; a sequência da partícula adverbial כֵּן na apódose descreve a situação atual, ocorrendo também em Gn 41,13; Is 31,4 (JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 643-644, § 174).

O v. 12b é uma oração verbal, iniciada pelo verbo הָיָה na terceira pessoa do feminino singular no *wayyiqtol*. Ao mencionar o sujeito “a herança”, o autor repetiu o princípio que norteou a decisão oracular, citada por Moisés, mas agora, como *resultado*. De modo peculiar, o autor usa “junto à tribo da família”, ordem inversa de como a expressão se encontra nos vv. 6e.8b.²⁵⁸

A partir da análise feita, Nm 36,1-12 apresenta-se como um texto efetivamente bem interligado e articulado nos seus versículos, com correspondência entre os níveis sintático e lexicográfico. Ademais, o autor soube usar efeitos para dar força e intensidade às palavras e expressões, que auxiliam para compreender melhor o significado do texto.²⁵⁹

Um dos efeitos mais destacados quanto aos aspectos formais é o uso de figuras de repetição²⁶⁰ e antíteses.²⁶¹ As repetições lexicais de expressões e de frases usadas pelo autor servem para “decifrar e apreender um significado do texto”.²⁶² A repetição e a antítese funcionam tanto para destacar ideias importantes quanto para marcar unidades distintas.

A expressão usada “para casar” ou “ser por esposa”, הָיָה + לְאִשָּׁה/לְנָשִׁים, aparece seis vezes ao longo do texto. A sequência dos tempos dos verbos persegue uma lógica: parte da suspeita (v. 3a, frase condicional), passando por ordens (vv. 6de.8b) até o relato da execução da ordem (vv. 11.12a), permanecendo a herança na tribo da família do seu pai, preocupação que motivou Nm 36,1-12.

v. 3a	Mas, se forem esposas	<i>w^eqatal</i>	וְהָיָה... לְנָשִׁים
v. 6d	se tornarão esposas	<i>Yiqtol</i>	תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים
v. 6e	se tornarão esposas	<i>Yiqtol</i>	תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים
v. 8b	será esposa	<i>Yiqtol</i>	תִּהְיֶה לְאִשָּׁה
v. 11ab	se tornaram esposas	<i>Wayyiqtol</i>	וַתִּהְיֶינָה ... לְנָשִׁים
v. 12a	se tornaram esposas	<i>Qatal</i>	הָיָה לְנָשִׁים

²⁵⁸ Para KISLEV, I. (Numbers 36,1–12: Innovation and Interpretation, p. 254-255), o uso indiscriminado das duas palavras aponta para a falta de distinção do autor entre elas, sugerindo que ele as usou simplesmente como expressões literárias.

²⁵⁹ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 115.

²⁶⁰ BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., Dicionario de Figuras de Dicción, p. 167-170.

²⁶¹ BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F., Dicionario de Figuras de Dicción, p. 613.

²⁶² ALTER, R., A arte da narrativa bíblica, p. 144.

O verbo **צַוָּה**, presente em todas as seções de Nm 36,1-12 na forma *piel*, caracteriza uma fala de comando, e identifica o texto como pertencente à esfera legal: vv. 2bd.5a.6b.10a.

Na preocupação apresentada pelos chefes das famílias, de preservar a herança dentro dos limites ordenados por YHWH, o texto alterna, através dos verbos de sentido contrário – antítese: acrescentar e tirar (**יָסַף** - **גָּרַע**) a problemática, de forma a compor um paralelismo quiástico, conforme evidenciado abaixo. A ênfase, na oração C, está em que a herança foi dada por meio de sorteio, a mando de YHWH, portanto, sem possibilidade de alterá-la. O uso triplo do verbo **גָּרַע** adiciona peso e relevância na argumentação dos chefes das famílias.

A	וַיִּגְרַעַה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ	v. 3b
B	וַיּוֹסֶף עַל נַחֲלַת הַמָּטָה	v. 3c
C	וַיִּמְגַּרֵּל נַחֲלָתָנוּ יִגְרַע	v. 3e
B´	וַיּוֹסֶפֶה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמָּטָה	v. 4b
A´	וַיִּמְנַחֵל מֵטָה אֲבֹתֵינוּ יִגְרַע נַחֲלָתָן:	v. 4d

Os vv. 7-9 repetem de forma simétrica os verbos **יָרַשׁ** e **דָּבַק**, **סָבַב**, alternadamente, na resposta de Moisés. No centro da resposta encontra-se o verbo **יָרַשׁ**, emoldurado pelos verbos em antítese:²⁶³ “permanecer” (**דָּבַק**), que representa a oposição positiva de “passar/transferir”, (**סָבַב**). A repetição une a resposta e sinaliza uma consistência entre ambas: a decisão relacionada às filhas de Salfaad e o princípio para casos futuros, dirigido a todo o povo de Israel.

A	וְלֹא־תִסַּב נַחֲלָה	v. 7a
B	יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	v. 7b
C	וְכָל־בֵּית יִרְשֶׁת נַחֲלָה	v. 8a
C´	לְמַעַן יִרְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 8c
A´	וְלֹא־תִסַּב נַחֲלָה	v. 9a
B´	בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	v. 9b

²⁶³ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 247.

Constata-se, na fala dos galaaditas, o uso da assonância²⁶⁴ em dois momentos:

- a) Na assonância dos substantivos em cadeia construta: “dentre os filhos das tribos dos filhos” (מִבְּנֵי שְׂבָטֵי בְנֵי־), no v. 3a. Para referir-se à “tribo”,²⁶⁵ na sua primeira ocorrência (v. 3a), o autor empregou o substantivo sinônimo שְׂבָט, que aparece apenas uma vez na narrativa, contra 14 vezes nas ocorrências restantes (vv. 3c.4bd.5d.6e.7a^{2x}7b.8ab.9ab), ao empregar מְטָה;
- b) Nas orações consequenciais, “a herança delas da herança” (נַחֲלָתָן מִנַּחֲלָתָן), v. 3b e “a herança delas sobre a herança” (נַחֲלָתָן עַל נַחֲלָתָן), no v. 4b. Os substantivos “filho”, “tribo” e “herança” são os mais repetidos em Nm 36,1-12 e evidenciam a temática: herança como preocupação tribal.

O substantivo “filho/filhos” (בֶּן) ocorre 19 vezes, sempre no estado construto com valor de genitivo (בְּנֵי יוֹסֵף nos vv. 1aβ.5d.12a; בְּנֵי יִשְׂרָאֵל em 1cβ.2c.3a.4a.5a.7ab.8ac.9b; 3 vezes no v. 1, na lista genealógica e uma vez no v. 11b, relacionado aos filhos dos tios paternos).

Já o substantivo “pai/pais” encontra-se registrado nove vezes (orações 1acβ, na locução הָאָבוֹת רְאִישֵׁי; referindo-se ao pai das filhas de Salfaad, vv.6e.12b; em referência aos pais dos galaaditas, nos vv. 3b.4d. e aos pais dos filhos de Israel em geral, ocorre nos vv. 7b.8bc).

O substantivo “herança” (נַחֲלָה) desempenha um papel importante, ressoando com imponência ao longo do texto, 17 vezes.²⁶⁶

A partir do texto, observa-se que as seções de Nm 36,1-12, as seções são caracterizadas pelo uso de repetições, paralelismos, antíteses e assonâncias. Sendo assim, apresentam-se efetivamente bem interligadas no contexto de uma estrutura que evidencia beleza literária, compondo uma unidade textual coesa.

²⁶⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermeneutica de la Palavra*, p. 38-39.97-103; BÜHLMANN, W.; SCHERER, K., *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, p. 17-19.

²⁶⁵ Os substantivos שְׂבָט e מְטָה são sinônimos e referem-se, geralmente, às 12 tribos de Israel (SIMION-YOFRE, H., מְטָה, TWAT, vol. IV, col. 818-826; GEORGE, P. G., *The Rod in the Old Testament*, p. 13-20). Também GOTTWALD, N. K. (*As doze tribos de Jahweh*, p. 254-258) infere que tanto מְטָה quanto שְׂבָט, são substantivos aplicados para os mesmos agrupamentos sociais, sendo מְטָה mais característico do vocabulário sacerdotal.

²⁶⁶ Nm 36,2c.2e.3b^{2x}.3c.3e.4b^{2x}.4d^{2x}.7a.7b.8a.8c.9a.9b.12b.

3.6 Estrutura do texto

A análise textual permitiu notar a coerência temática em Nm 36,1-12, com três blocos definidos, mas distintos entre si (A: vv. 1-5; B: vv. 6-9; C: vv. 10-12). Cada bloco tem similitudes nos elementos linguísticos, que auxiliam na identificação da estrutura. Os blocos A e B possuem subdivisões, de modo que a unidade textual é composta por cinco seções, concatenadas de forma lógica e fluente.

BLOCO A: parte narrativa				
Seção 1	vv. 1-2a	Introdução		
		v. 1a	Personagens com dados genealógicos	
		v. 1b	Receptores do pedido	
		v. 2a	Fórmula de abertura	
Seção 2	vv. 2b-4	Fala dos chefes das famílias		
		v. 2b-2e	Descrição de caso precedente	
			v.2bc	Lei da herança aos filhos de Israel
			v. 2de	Lei da herança às filhas de Salfaad
vv. 3-4	Consequência e crise tribal			
Seção 3	v. 5	Transição		
		v. 5a-5b	Introdução ao discurso	
		v. 5c	Fórmula de abertura	
		v. 5d	Julgamento sobre o pedido	
BLOCO B: parte legislativa				
Seção 4	vv. 6-9	Novas leis		
		vv. 6-7	Estipulações às filhas de Salfaad	
			v. 6a	Fórmula introdutória de lei
			v. 6bc	Fórmula de abertura
			v. 6de	Restrição de casamento
			v. 7	Consequência da alteração da lei
		vv. 8-9	Estipulações aos filhos de Israel	
			v. 8ab	Restrição de casamento
vv.8c-9	Consequência da nova da lei			
BLOCO C: parte narrativa				
Seção 5	vv.10-12	Conclusão		
		v. 10	Cumprimento da nova lei	
		vv. 11-12	Casamento dentro da tribo e permanência da herança na tribo manassita	

Portanto, o primeiro bloco apresenta e qualifica o sujeito do texto, com explicação genealógica explícita. Diante das autoridades, os chefes das famílias galaaditas se reportam às leis de herança dadas por YHWH e a consequência para a unidade da tribo, caso as filhas casarem com membros de outras tribos: a desintegração territorial das tribos.

A transição no v. 5 destaca que Moisés é o mediador da lei, conectando-se aos blocos A e B. A resposta de YHWH nos vv. 6-9 ao “questionamento” dos chefes das famílias dá-se como um adendo à lei: vv. 6d-7 ao caso específico das filhas de Salfaad e vv. 8-9, amplia as estipulações para todo o povo de Israel.

A última seção do texto descreve o aceite da nova lei pelas filhas de Salfaad, de modo que a herança delas, respectivamente dos galaaditas, permaneceu intacta. Portanto, a herança das famílias da tribo de Manassés permanecerá dentro dos limites estabelecidos por YHWH, atendendo assim, ao pedido dos chefes das famílias.

3.7 Gênero Literário e *Sitz im Leben*

Nm 36,1-12 possui uma construção literária similar a Nm 27,1-11, pois apresentam afinidades linguísticas e estruturais, de modo que estão em estreita relação. Algumas características linguísticas são inequívocas:

- a) O uso da raiz verbal קרב (Nm 27,1a; 36,1a) no início das narrativas, caracteriza os textos como legais;²⁶⁷
- b) A incidência da raiz verbal גרע, que ocorre apenas 22 vezes no testemunho bíblico: em Nm 27,4 está no centro da reivindicação das filhas (“por que será tirado”); em Nm 36,3be.4, ela descreve a consequência para a tribo, caso houver um casamento intertribal (“será tirada a herança”);
- c) A analogia na resposta de YHWH na locução “É certo o que as filhas de Salfaad dizem”, aos pedidos das filhas (Nm 27,7a, דְּבָרָתָא וְצִלְפְּחָד וְדָבָרָא) e dos chefes das famílias (Nm 36,5d, מִטָּה בְּנֵי־יוֹסֵף דְּבָרֵיהֶם);
- d) A genealogia das filhas de Salfaad (Nm 27,1aα1aβ) e dos chefes das famílias (Nm 36,1a.1aαβ) deriva de José.

²⁶⁷ KISLEV, I., Numbers 36,1–12: Innovation and Interpretation, p. 249.

e) O grupo que recebe o pedido e a descrição do problema é a liderança jurídica (Nm 27,2aαβγ; 36,1bcaβ).

f) Moisés é o mediador e legislador (Nm 27,5-6; 36,5).

Além destas características comuns aos dois textos, são evidentes as afinidades estruturais, o mesmo enredo e a mescla entre narrativa e lei:

1. Na introdução (Nm 27,1-2aγ; 36,1a-1cβ), são apresentados os personagens, com informação genealógica explícita e os receptores;
2. Nas primeiras falas (Nm 27,3-4; 36,2b-4), expõe-se o problema e o pedido;
3. A transição (Nm 27,5-6; 36,5-6) destaca Moisés como o intermediário entre Deus e o povo e, como o legislador;
4. Os pedidos de ambos os textos são considerados justos da parte de YHWH (Nm 27,7a; 36,5d);
5. A resposta de YHWH contém estipulações legais (Nm 27,7bα-11c; 36,6d-9);
6. A conclusão (Nm 27,11de; 36,10-12) apresenta a solução do problema.

A presença de vocabulário e expressões jurídicas também corrobora que Nm 36,1-12 pertence ao âmbito legislativo:

a) O verbo de comando “ordenar” (צִוָּה) e a fórmula usada na introdução²⁶⁸ de provisão de lei, presente nas orações 6a e 6b: “Esta é a palavra que ordenou YHWH...” (זֶה הַדְּבָר הַאֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה);

b) Os vv. 6d-9 contém formulações legais apodíticas.

Além destas, no texto encontram-se termos técnicos e expressões usados no campo da herança, como os verbos “dar” (נָתַן), “tirar” (גָּרַע), “acrescentar” (יָסַף), “permanecer” (דָּבַק), “tomar posse” (יָרַשׁ). A recorrência do substantivo “מַטָּה” conclui que o trecho trata da herança a nível tribal.

Portanto, a partir do estudo formal de Nm 36,1-12 e do estudo comparativo com Nm 27,1-11, classifica-se o gênero literário como um relato de caso ou relato de jurisprudência que ampliou a legislação, durante a conquista e assentamento de Israel na terra prometida.²⁶⁹

Nm 36,1-12 trata de uma situação sem precedentes, a exemplo de Nm 27,1-11, pois não estava regulamentada no sistema jurídico vigente. O resultado foi a

²⁶⁸ A fórmula de introdução encontra-se também em Ex 16,16.32; 35,4; Lv 8,5; Nm 30,2.

²⁶⁹ KNIERIM, R. P.; COAST, G. W., Numbers, p. 275.330; WENHAM, G. J., Numbers, p. 42-45.

criação de uma lei para regularizar o problema apresentado. Esta é, portanto, a situação vivencial (*Sitz im Leben*) do caso ou relatório de jurisprudência descrito em Nm 36,1-12.

4 Comentário exegético-semântico

O comentário exegético terá como ponto de partida o resultado obtido graças às etapas metodológicas precedentes; seguirá a estrutura derivada do estudo da unidade e da organização tanto de Nm 27,1-11 quanto de Nm 36,1-12, explorando e explanando, particularmente, a dimensão semântica. Os textos serão perpassados, visando identificar termos e expressões importantes, ideias, temáticas, personagens e eventos referenciados, aprofundando seus sentidos e usos no seu contexto.²⁷⁰

4.1 Números 27,1-11

4.1.1 Primeira Seção: vv. 1-2 – Introdução

A primeira seção inicia introduzindo os personagens e o espaço onde a cena se desenrola. Antes de as filhas serem nominadas, o texto apresenta a origem delas, através da genealogia de Salfaad, passando por seis gerações, até chegar a José, filho dileto de Jacó com Raquel.

Os antecedentes de Salfaad não são exclusivamente personagens históricos,²⁷¹ mas também topônimos,²⁷² um fato suficiente para quem argumenta que a narrativa

²⁷⁰ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 166.

²⁷¹ Quanto aos personagens: Héfer, pai de Salfaad, é citado apenas nas genealogias (em Js 17,2, está entre os filhos de Manassés e em Nm 26,30-32, entre os filhos de Galaad). Galaad é filho de Maquir (Nm 26,29, embora Js 17,2 o atribui como sendo filho de Manassés). Maquir é o primogênito de Manassés e a família dominante nos manassitas. Os filhos de Maquir conquistaram Galaad (porém Js 17,1-3: Maquir recebeu as terras de Galaad e Basã), enquanto ainda estavam a leste do Jordão (Nm 32,39-41). Manassés é o filho mais velho de José (Gn 41,51), que dá nome à tribo manassita; recebe do patriarca Jacó, junto com seu irmão Efraim, o mesmo *status* que seus filhos Rúben e Simeão possuem; ele é “feito filho de Jacó” (Gn 48,5). José, filho de Jacó, é pai de Manassés e Efraim; as tribos manassitas e efraimitas eram chamadas “tribo de José”, “casa de José” ou “filhos de José”.

²⁷² Manassés designa as terras em ambos os lados do rio Jordão: a Cisjordânia, a oeste, e a Transjordânia, ao leste. A parte oeste foi dividida em dez partes: cinco para as famílias que tinham descendentes masculinos, isto é, aos filhos de Manassés (Abiezer, Helec, Esriel, Sequem e Semida, cujos nomes são mencionados como regiões ou distritos nos *óstraka* samaritanos); e cinco partes para as filhas de Salfaad (filho de Héfer), conforme Js 17,1-6. Maquir é mencionado em conexão com os territórios tanto do lado leste quanto oeste do rio Jordão (o cântico de Débora menciona Maquir junto com Efraim e Benjamim Jz 5,14), inferindo que possivelmente Maquir era o antigo nome da tribo de Manassés. O nome Galaad é aplicado com mais frequência à região da Transjordânia ocupada pelas tribos de Rúben, Gad e metade de Manassés, conforme registrado em

de Nm 27,1-7 seja fictícia,²⁷³ um modo de suscitar uma questão jurídica. O mesmo se aplica aos nomes das filhas (Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa), que poderiam ser, igualmente, indicações topográficas.

A genealogia listada expressa a relação de parentesco entre as pessoas nela mencionadas,²⁷⁴ mediante o uso do construto, “filho de” (בן), e é reafirmada pelo substantivo “família” (התאָפֿט) anteposto ao nome de Manassés. A etimologia do do substantivo התאָפֿט corrobora as relações de parentesco.

No antigo arábico do sul, o substantivo התאָפֿט está relacionado a *sfh* e significa “convocar”, “reunir-se”; está também vinculado aos substantivos ugarítico e púnico *šph*, ambos significando “clã”, “família”, “progênie”. No ugarítico, *šph* está em paralelo com *jrt*, “herança”, *glm* “juventude” ou com *bnm*, “filho”.²⁷⁵

No hebraico, o leque de significados de התאָפֿט é amplo. O sentido oscila de “família” ou “clã” (Nm 1–4; 26; Js 7,14-18),²⁷⁶ “parentes”, “tribo” (Jz 18,11), até referir-se ao reino do Norte e reino do Sul como sendo duas famílias (Jr 33,24), ou ainda, a Israel como uma confederação de famílias (Jr 2,4; 31,1). Portanto, התאָפֿט

Dt 2,36; 3,12; 34,1; Jz 10-12; 20.1; 2 Rs 15,29 (GOTTWALD, N. K., *As tribos de Iahweh*, p. 256-261.). Como local geográfico, Galaad costuma ser escrito com o artigo ה anteposto ao nome, ou pela designação הַגִּלְעָד (SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 165). Héfer é nome de uma cidade e de um distrito situado no lado oeste do Jordão (1Rs 4,10), no qual se localizam cinco sub-distritos com o nome das filhas de Salfaad. A região foi incluída na herança de Manassés, quando o assentamento israelita se expandiu.

²⁷³ CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 11; FREVEL, C., *Zum Segen werdende Tora*, p. 155-156; BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 28-30; GRAY, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, p. 398.

²⁷⁴ Expressão da descendência de uma pessoa, uma genealogia implica numa relação de parentesco entre os membros nela mencionados. No AOP, na maioria das sociedades não urbanas, as relações de parentesco desempenhavam um papel importante, pois uma pessoa recebia seu *status*, seus direitos e obrigações em virtude dos laços de parentesco que a ligam às outras pessoas com as quais ela convivia. Quando não havia um governo central estruturado, as genealogias possuíam funções políticas: 1) Manter a união e o vínculo de responsabilidade entre as várias pessoas nela citadas; 2) Organizar a distribuição da terra às pessoas do grupo e justificar seu direito de viver na terra que ocupam. Ou seja, a genealogia está preocupada com os ancestrais da linhagem. Tanto as genealogias extra bíblicas quanto as bíblicas não foram, primeiramente, preservadas para fins históricos, mas para desempenhar uma função sociológica, refletindo as relações domésticas, políticas ou religiosas existentes naquele presente histórico, a fim de legitimar as configurações das linhagens sucessivas (WILSON, R. R., *Genealogy and History in the Biblical World*, p. 40-44.193-198).

²⁷⁵ ZOBEL, H. J., התאָפֿט, TWAT, vol. 5, col. 86-87.

²⁷⁶ Das 303 ocorrências no AT (ZOBEL, H. J., התאָפֿט, TWAT, vol. 5, col. 86), o substantivo התאָפֿט encontra-se 157 vezes no livro de Nm e 47 vezes no livro de Josué, principalmente em textos considerados P. No censo de Nm 26, que visava a distribuição da herança, as tribos são denominadas התאָפֿט, ao invés de מִטָּה ou שֵׁבֶט. No período de migração e assentamento, designa normalmente os grupos dentro de uma tribo (THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 9).

é usado para referir-se a grupos de tamanhos diferentes, sem distinção nítida entre estes.²⁷⁷ Três características principais de uma **הַקְּפֻזִּיּוֹת** merecem ser descritas:

- a. É um grupo definido por estruturas de parentesco consanguíneo identificável, de descendência patrilinear,²⁷⁸ uma família ampliada ou clã, que possui “sangue e carne” em comum.²⁷⁹ Uma evidência clara da importância da identificação do parentesco está nas listas dos censos de Nm 1 e 26,²⁸⁰ em que os filhos (e em alguns casos, os netos) dos ancestrais das tribos, isto é, dos filhos de Jacó, dão seus nomes aos clãs e famílias de cada tribo, como sendo “subdivisões”.
- b. Os membros encontram-se em relação de responsabilidade mútua, solidariedade e comprometimento de cada membro com o seu grupo.²⁸¹
- c. Possui uma identidade territorial. As evidências mais claras estão nas listas das fronteiras tribais (Js 13–19), que foram repartidas “de acordo com suas famílias” (Js 13,15). Dentro do processo de repartição da terra, cada família recebeu sua herança (Jz 21,24). Assim, quando um israelita dava seu nome completo, incluindo sua casa, família/clã e tribo, isso não servia apenas para identificar sua rede de parentesco, mas também sua localização geográfica.²⁸²

²⁷⁷ O substantivo **הַקְּפֻזִּיּוֹת** inclui mais do que apenas a família nuclear ou estendida de homem e mulher e constitui-se em elo entre a “casa do pai” (**בֵּית־אָבִי**) e a tribo (**טַבְּשֵׁת** - **הַטַּבְּשֵׁת**). A **הַקְּפֻזִּיּוֹת** de Raab inclui seu pai e sua mãe, seus irmãos e todos os que pertencem à família, Js 2,13-18; 6,23. E Abimeleque se dirige aos “filhos de sua mãe” e a “todo o clã da casa do pai de sua mãe” (Jz 9: I). A linha de distinção entre “tribo” e “família” é fluída: Jz 1; 2; 18,11 designa a tribo de Dã como uma **הַקְּפֻזִּיּוֹת**. Da mesma forma, não há uma distinção nítida entre a “casa do pai” e a “família”: Ex 12,21. Em Gn 24,38-41, **הַקְּפֻזִּיּוֹת** serve de aposto a **בֵּית־אָבִי**.

²⁷⁸ O costume do antigo Israel em seu sistema patrilinear era que somente filhos poderiam herdar propriedade. Dentro desse sistema imperava alto grau de prioridade de manter a terra com os clãs e tribos originais. A tradição procurou inclusive impedir que uma tribo acumulasse demasiado território próprio à custa de outras tribos. As terras tribais poderiam ser compradas e vendidas entre as tribos. No entanto, a cada cinquenta anos, havia um ano de jubileu, quando todas as terras tribais que haviam sido compradas ou vendidas no período desde o último ano do jubileu, deveriam ser revertidas para suas famílias e tribos originais (Lv 25,8-34.39-55; 27,16-25). A importância colocada na manutenção da distribuição justa da terra entre as doze tribos era muito elevada, o que também se evidencia na tradição do livro de Nm (MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 482; STUBBS, D., *Numbers*, p. 208-209; SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 203-204).

²⁷⁹ Para GOTTWALD, N. K. (*As tribos de Iahweh*, p. 267), os parentes referem-se não a um descendente comum, como tal, mas a uma comunidade de interesses partilhados, com funções que visavam proteger a solidariedade dos seus membros: **הַקְּפֻזִּיּוֹת** seria uma “associação protetora de famílias extensivas”.

²⁸⁰ MENDENHALL, G. E., *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, p. 52-56.

²⁸¹ THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 9.30; PEDERSEN, J., *Israel – Its Life and Culture*, vol. 1, p. 47-50; KIPPENBERG, H. G., *Religião e formação de classes na antiga Judeia*, p. 25-26.

²⁸² WRIGHT, C. J. H., *Family*, ABD, p.762.

A menção do nome Manassés na genealogia de Salfaad inclui seus descendentes na promessa da terra dada aos descendentes e Abraão, Isaac e Jacó.²⁸³ Como *topos* literário da mão sacerdotal (P),²⁸⁴ a genealogia liga o censo da tribo de Manassés à distribuição da terra em Canaã, corroborado pelas genealogias de Salfaad,²⁸⁵ que se encontram ainda em três fontes bíblicas.²⁸⁶

- a. Nm 26,29-34: no contexto do censo da divisão das terras que receberão em Canaã.
- b. Js 17,1-6: no contexto do recebimento da herança a oeste do Jordão para a meia tribo de Manassés, após o lembrete das filhas de Salfaad.
- c. 1Cr 7,14-19: no prólogo genealógico no livro das Crônicas. Embora a lista esteja provavelmente corrompida,²⁸⁷ ela refere-se mormente a Maquir.²⁸⁸

Portanto, a genealogia tão longa no início do texto tem o propósito de identificar as filhas com a מְשִׁפָּהָהּ de Manassés, servindo ao propósito jurídico claro de apresentar sua legitimidade na questão da herança, à qual a tribo de Manassés tinha direito. O substantivo מְשִׁפָּהָהּ aparece mais duas vezes em Nm 27,1-11: na petição das filhas (v. 4a) e na lei ampliada (v. 11bβ).

A primeira ação das filhas é descrita pelo verbo de sentido espacial “aproximar-se” (קָרַב), empregado no livro de Nm, principalmente no sentido cultural

²⁸³ As doze tribos levavam os nomes dos filhos de Jacó/Israel. Suas genealogias ou listas encontram-se registradas em Gn 46,8-27; Ex 6,14-27 (parcialmente); Nm 26,6-61 e 1Cr 1-9, com variações entre elas. As pessoas nelas mencionadas tornaram-se ancestrais epônimos das tribos e herdeiros da promessa dada a Abraão, Isaac e Jacó. A narrativa de Gn 35,9-12 relaciona à posteridade de Jacó, respectivamente à sua descendência a promessa da terra (WILSON, R. R., *Genealogy and History in the Biblical World*, p. 19).

²⁸⁴ JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 229.

²⁸⁵ A LXX lê o nome como Σαλπααδ, sugerindo que sua vocalização original poderia ser “*Šallšēl-paḥad*” (minha) sombra/proteção é Paḥad”. O substantivo שָׁל está atestado na nomenclatura semítica: Bezalel “na sombra de El” (בְּצַל־אֵל: Ex 31,2; 35,30; Esd 10,30; 1Cr 2,20; 2Cr 1,5). Seguindo essa construção, o nome שָׁל־פָּהָהּ, formado por שָׁל + פָּהָהּ, conforme atestado em Gn 31,42.53, significando “parente” ou “terror de YHWH”; encontra-se também em 1Sm 11,7; Is 2,10.19.21; 1Cr 14,14; 17,10; 20,19 (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 55-56; JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 221).

²⁸⁶ As variantes entre as listas genealógicas (Nm 26,29-34 e Js 17,1-6 diferem, p. ex., de 1Cr 7,14-19) indicam mudanças e desenvolvimentos na tribo de Manassés, durante e após o período do assentamento (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 51).

²⁸⁷ Essa lista se originou no tempo da conquista do Reino do Norte e da consequente repovoação com estrangeiros, por parte dos assírios no séc. VIII a.C., de modo a refletir a nova composição da população. Hufam e Sufam, mencionados no v. 14, para quem Maquir tomou esposas, pertencem à tribo de Benjamim, conforme v. 12; Maaca é irmã (v. 15) e mulher (v. 16) de Maquir (MOSTER, D. Z., *The Tribe of Manasseh and the Jordan River*, p. 60-69).

²⁸⁸ A menção da concubina arameia de Manassés, chamada Maaca (nome comum arameu e nome de lugares, cf. Dt 3,14; Js 13,8-13), mãe de Maquir, revela um elo entre a tribo de Manassés e o elemento arameu durante a colonização. Há, portanto, elementos arameus na árvore genealógica de Manassés (JAPHET, S., *I e II Chronicles*, p. 177-178).

e traduzido por “oferecer sacrifícios” (Nm 8,9.10; 15,7.10; 28,311) ou “aproximar-se” de lugares sagrados (Nm 17,5.28; 18,3-4). No campo jurídico, **בָּרַךְ** é empregado para descrever a apresentação, o comparecimento ou a aproximação de pessoas em uma ação judicial que exige uma autorização (Nm 36,1; Js 17,4). O objetivo de aproximar-se é receber mandamentos e ordenanças de Deus (Dt 4,11; 5,27) ou, em casos de transgressão às ordens, ouvir acusações e receber punições da parte de Deus (Is 34,1; 41,1.5; 48,16; 57,3).²⁸⁹

A segunda ação das filhas (v. 2aα) inicia com o sintagma **וַתֵּעַמְדִּינָה לְפָנָי**, onde o sentido próprio do verbo estativo **עָמַד** é “ficar de pé”, “permanecer (de pé)”;²⁹⁰ já “diante de” (**לְפָנָי**) descreve a posição de uma pessoa frente a alguém superior.²⁹¹

Usado no âmbito cultural, especifica o povo diante de YHWH nas cerimônias (Lv 9,5) e o serviço dos sacerdotes no santuário (Ez 44,15). No âmbito jurídico, é usado quando se está diante das instâncias competentes (Nm 35,12; Dt 19,17; 1Rs 3,16) e uma causa é julgada e investigada, aguardando-se o julgamento.²⁹² No âmbito teológico, denota uma postura de intercessão e oração, na busca de ajuda a YHWH (Gn 18,22; Dt 4,10).

As ações das filhas as colocam diante de autoridades civis e religiosas, iniciando com o grande líder Moisés, vocacionado por YHWH para libertar o povo do jugo egípcio (Ex 3,1–4,18). Moisés foi o mediador singular de todas as leis e códigos legais no Pentateuco entre YHWH e Israel, evidenciado nas fórmulas introdutórias “YHWH disse a Moisés: ‘Assim dirás aos filhos de Israel...’” (Ex 25,1-2; Lv 7,28) e conclusivas “Estas são as ordens ... que YHWH deu a Moisés, para os filhos de Israel” (Lv 26,46). Na maioria dos textos sacerdotais, Moisés é o interlocutor de YHWH.²⁹³ Já como mediador e porta-voz de YHWH, Moisés, na

²⁸⁹ Além do sentido cultural e jurídico, **בָּרַךְ** é usado no campo político ou administrativo (Dt 1,22; Js 17,4, um inferior dirige-se a um superior), campo militar (Ex 14,20; 20,20, combater ou enfrentar-se), campo sexual (Lv 18,6.14; 20,16, ter relações sexuais). Usado em sentido negativo, **בָּרַךְ** se refere a ultrapassar os limites estabelecidos na regulamentação cultural, Nm 18,22 (ALONSO SCHÖKEL, L., **בָּרַךְ**, DBHP, p. 590).

²⁹⁰ MARTENS, E. A., **עָמַד**, NDITEAT, vol. 3, p. 434.

²⁹¹ O verbo descreve circunstâncias intra-humanas: José diante de Faraó (Gn 41,46), Moisés e Aarão diante de Faraó (Ex 9,10) e Davi diante de Saul (1Sm 16,21).

²⁹² A dinâmica da autoridade judicial é vista claramente no episódio de Ex 18,13, onde Moisés “se assentou” (**שָׁבַע**) para julgar, enquanto o povo está de pé (**עָמַד**) diante dele, para apresentar sua reivindicação (FERNANDES, L. A.; GRENZER, M., Êxodo 15,22–18,27, p. 162-167). A figura sentada representa a autoridade superior e a figura em pé, a subordinada (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 221-223).

²⁹³ GERSTENBEGER, E. S., *Israel nos tempos dos persas*, p. 183.

composição deuteronomico-deuteronomista, é descrito como arquétipo e paradigma dos profetas (Dt 18,14-22; 34,10-12). Um profeta, assim como Moisés, deverá falar tudo o que YHWH ordenar,²⁹⁴ estabelecendo genuinidade e legitimidade na transmissão da palavra.

Eleazar, filho de Aarão (Ex 6,32; Nm 3,2), consagrado ao serviço a YHWH (Ex 28,1; 40,12-15; Lv 8-9), foi colocado como chefe dos levitas (Nm 3,32) e encarregado pelo interior do santuário (Nm 4,16; 17,1-3; 19,3-4). Sucedeu Aarão no encargo religioso mais elevado do povo de Israel (Nm 20,28-29; Dt 10,6)²⁹⁵ após a morte de seu pai, embora suas funções não se limitassem ao serviço no tabernáculo.

O sacerdote²⁹⁶ (כֹּהֵן) exerce a sua função no âmbito sagrado, particularmente no serviço em um santuário (Ex 28,43; 29,30; Dt 18,5), ministra diante de YHWH no altar, servindo como mediador entre YHWH e o povo e o povo e YHWH.²⁹⁷ Nos períodos exílico e pós-exílico, o sacerdote recebe funções jurídicas mais amplas: ensinar os direitos e mandamentos de YHWH (Dt 33,8-20), orientar questões específicas culturais e de direito (Lv 10,10-11; Lv 22,17-25) e, conforme Dt 17,9; 21,1-9, “resolver qualquer litígio ou crime” (v. 5).

O substantivo líder כֹּהֵן deriva da raiz כָּשַׁן, que significa “erguer”, “elevantar-se”, entendendo-se כֹּהֵן como “aquele que é exaltado”, “o chefe”.²⁹⁸ A LXX traduz por ἄρχων, “chefe, “príncipe”. Na BH, são usados em paralelo a sacerdote²⁹⁹ (כֹּהֵן),

²⁹⁴ Esse princípio é encontrado no relato da vocação do profeta Jeremias em Jr 1,7.17.

²⁹⁵ Embora tenha nascido em terceiro lugar, Eleazar se torna o herdeiro direto em virtude da morte dos dois irmãos que o precediam na linha dinástica, Nadab e Abiú, que pereceram em consequência de uma irregularidade no exercício da função (Lv 10,1-3; Nm 3,4). Após a morte de Aarão, Eleazar traja as vestes do pai, tanto literal quanto figurativamente (Nm 20,26), aparecendo ao lado de Moisés no papel de sacerdote do povo de Israel (Nm 27,19.21). Auxiliou Moisés no censo em Nm 26,1 e na questão da divisão da terra (Nm 32,2-3; 34,17), tarefa esta executada por Josué e Eleazar (Js 14,1; 19,51). Eleazar foi instituído conselheiro de Josué (Nm 27,15-23).

²⁹⁶ Embora a etimologia de כֹּהֵן seja obscura, ela tem sido associada a três cognatos: 1) ao verbo acádio *kanû*, que significa “inclinar-se, prostrar-se”; 2) ao siríaco *kahhen*, “ser sacerdote”; 3) deriva da raiz כָּן, que significa “ficar diante de Deus”, “servir” (Dt 10, 8), também transitivamente “deitar”, “apresentar (um sacrifício)” (Jó 31,15). A palavra egípcia básica para “sacerdote” é *w'b*, “homem puro”, ou *hm-ntr*, “servo da divindade”, ambos denotando uma posição superior; o correspondente árabe é *kanin*, significando “vidente” ou “adivinho” (BERGMANN, J.; RINGGREN, H., כֹּהֵן, TWAT, vol. 4, p. 64-68). A LXX traduz כֹּהֵן por ἱερεύς, traz o sentido geral de sagrado, onde possui a função de cumprir as cerimônias culticas, especialmente o sacrifício (SCHRENK, D. G., ἱερεύς, TWNT, vol. 3, p. 263-265).

²⁹⁷ Aarão carregava os nomes das 12 tribos escritos nas vestes litúrgicas, representando-as diante de YHWH (Ex 28,12.21.29).

²⁹⁸ AITKEN, K. T., כֹּהֵן, NDITEAT, vol. 3, p. 174-175.

²⁹⁹ Nm 27,1; 31,13; 32,2; 34,17-18; Js 17,4; 22,13-14; 30,32.

chefe³⁰⁰ (שׂאֵר) e ancião (זֶקֶן),³⁰¹ substantivos que apontam para funções de liderança. Em textos P, שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ pode referir-se aos líderes militares³⁰² (Nm 2,3.5.7; 10,4.), aos chefes ou representantes das tribos dos filhos de Israel,³⁰³ aos chefes ou representantes de um clã ou família³⁰⁴ ou um título de um nobre ou príncipe.³⁰⁵ Maior reputação gozavam os líderes tribais,³⁰⁶ que exercem funções administrativas³⁰⁷ e jurídicas.

O substantivo “comunidade” (קָהָל) origina-se de קָלַף, que nos troncos verbais significa “designar” (*qal*, Ex 21,8-9), “congregar-se” ou “rebelar-se” (*nifal*, Ex 29,42-43; Nm 10,3-4) “fazer comparecer” ou “convocar” (no *hifil*, Jr 49,49) ou “estar colocado” (no *hofal*, Jr 24,1). A partir dessa análise, קָהָל refere-se ao ajuntamento de pessoas na forma de uma assembleia reunida por convocação,³⁰⁸ culminando num significado político-religioso, referindo-se a todo o povo de Israel (P).³⁰⁹

Uma “assembleia” (קָהָל) abarca varões adultos com poder de tomar decisões que afetam toda a nação (como entronizar um rei [1Rs 12,10] e fazer guerra ou tomar decisões em questões de conflito [Js 22,12.16]) e que são testemunhas de eventos importantes.³¹⁰ Na área jurídica, o substantivo designa uma reunião ou assembleia de indivíduos ou de um grupo (já que seria pouco prático reunir toda a

³⁰⁰ Nm 7,2; 13,2-3; Js 22,14.30; 1Cr 7,40; 1Rs 8,1.

³⁰¹ 1Rs 8,1; 2Cr 5,2.

³⁰² O substantivo שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ é frequente na BH: de um total de 126 ocorrências, 60 estão no livro de Nm, sendo recorrente nas listas de Nm 4 e 7. No livro de Ezequiel encontra-se 36 vezes, aludindo a um título real e traduzido por “príncipe”. Assim, שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ está densamente concentrado nas tradições de deserto e conquista e não ressurgiu até o exílio, quando reapareceu nas visões futurísticas de Ezequiel (MILGROM J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 335-336).

³⁰³ Nm 1,4; 7,3.10.12-88; 34,18.23-28.

³⁰⁴ Nm 3,24.30.35; 4,34; 17,7.21; 25,14; 30,25; 1Rs 8,1; 2Cr 5,2. Algumas passagens fusionam as expressões “chefe/representante tribal” e “chefe/representante de um clã” (Nm 1,16.44; 4,46; 7,2; 17,17.21; 36,1; Js 22,14).

³⁰⁵ Gn 23,6; 34,2; Ex 35,27; Nm 16,2; 32,2; Js 22,30.

³⁰⁶ Como representante tribal, o שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ estava sob especial proteção divina (Ex 22,27).

³⁰⁷ No período da confederação tribal, שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ, como representante de cada tribo, reunia-se nos dias de festa para renovar a aliança, procurar a presença de YHWH e discutir assuntos de interesse mútuo das tribos. Participaram no censo das tribos (Nm 1,5.44; 4,46), na distribuição da terra (Nm 34,16), no arranjo do acampamento (Nm 2,3.5), no trabalho da terra (Nm 32,2; 34,18) e no ajuste de situações de conflito (Nm 27,1; 36,1; cf. Js 17,4). Em Js 9,15-21, os שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ (שׂוֹשֵׁבֵי־אֶרֶץ) ratificam o tratado de Josué com os gibeonitas..

³⁰⁸ LEWIS, J. P., קָהָל, DITAT, p. 634.

³⁰⁹ MILGROM, J., *Priestly Terminology and the Political and Social Structure*, p. 66-76.

³¹⁰ Uma קָהָל possui papel ativo na purificação e ordenação dos sacerdotes e levitas (Lv 8,3-5; Nm 8,9-20) e está presente na transferência de cargos (Nm 20,27-29; 27,19-22). O gesto da imposição de mãos, que ocorre nesse momento, simboliza a transferência de autoridade de uma pessoa a outra.

comunidade/povo de Israel nessas situações),³¹¹ onde ela executa sentenças dadas por YHWH (Lv 24,10-16; Nm 15,32-36), participa de decisões jurídicas (Nm 35,12.24-25; Js 20,6.9) em situações que afetam todo o povo (Nm 25,6-7; Js 18,1).³¹²

Em casos de direito de herança, família e propriedade, uma confirmação oficial é frequentemente necessária para uma adequada transação legal.³¹³ As filhas dirigem-se às autoridades competentes, exigindo justiça, os quais não podiam mostrar parcialidade no julgamento, pois deviam cumprir a ordem de YHWH (Dt 16,18-20; Zc 7,9; 8,16).

O texto segue, mencionando a localização do evento, “na entrada da tenda da reunião” (בְּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד), onde os personagens envolvidos na narrativa estão reunidos. No âmbito profano,³¹⁴ פֶּתַח tem sentido espacial e concreto: designa a abertura (entrada e saída) de casas (Gn 19,11; 2Sm 11,9) ou tendas (Gn 18,1; Nm 11,10; 16,27) junto com a área imediatamente defronte a estas, e a entrada nas cidades, que dispõem de portões (1Rs 17,10). Aplicado ao âmbito religioso,³¹⁵ refere-se tanto à entrada da tenda da reunião (Nm 3,25), como à entrada de todo o pátio da tenda da reunião (Nm 3,26). É o local onde as mulheres entregavam animais ao sacerdote, nos rituais de purificação, após o parto ou do fluxo de sangue (Lv 12,6; 15,29).

No sentido teológico, a פֶּתַח é a porta de entrada de YHWH, do divino e transcendente no mundo israelita e imanente, pois é o lugar da coluna de nuvem como sinal da presença de YHWH. É o lugar onde Deus fala com Moisés, o ponto de contato da esfera imanente e transcendente.

A expressão “tenda do encontro/reunião” אֹהֶל מוֹעֵד designa o local de encontro³¹⁶ entre YHWH e Moisés (Ex 30,36; Lv 1,1) e entre YHWH e o povo de

³¹¹ MILGROM, J., פֶּתַח, TWAT, vol. 5, col. 1088.

³¹² MILGROM, J., The JPS Torah commentary: Numbers III, p. 335-336. No pós-exílio, toda a פֶּתַח é competente para a organização do direito, sendo que a assembleia da comunidade figura como a última instância a se recorrer (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 152-153).

³¹³ BOECKER, H. J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, p. 160-163.

³¹⁴ HAMILTON, V. P., פֶּתַח, NDITEAT, vol. 3, p. 714.

³¹⁵ Das 165 vezes que ocorre no AT, 93 vezes encontra-se nos livros de Ex, Lv, Nm e Ez (HAMILTON, V. P., פֶּתַח, NDITEAT, vol. 3, p. 714).

³¹⁶ Das 223 ocorrências da expressão אֹהֶל מוֹעֵד na BH, 149 encontram-se entre Ex 5 e Nm 31, e é usada para designar o santuário pré-salomônico, que acompanhou o povo nas peregrinações no deserto. O substantivo מִשְׁכָּן, traduzido por “tabernáculo”, é o lugar da santa habitação - מְשֻׁכָּן (da raiz שָׁכַן, habitar, morar) em meio ao povo. אֹהֶל מוֹעֵד e מִשְׁכָּן são intercambiáveis.

Israel: “onde vos encontrarei, para ali falar contigo. Ali eu me encontrarei com os filhos de Israel” (Ex 29,42b-43). É o local onde YHWH apareceria sempre que necessário, dentro de uma coluna de nuvem, para conversar com Moisés questões de vital importância,³¹⁷ quando este o buscava para receber um oráculo (Ex 33,7-11).

Portanto, as ações das filhas são descritas por verbos com significado tanto cúltico quanto jurídico, realçando que se está lidando com recurso formal que exige uma decisão de uma autoridade. A causa delas exige a deliberação da “suprema corte” de Israel.

A repetição da locução preposicional no construto plural לְפָנָי indica as autoridades diante de quem elas apresentam sua reivindicação e enfatiza os méritos da petição. As várias instâncias representam a autoridade plena da comunidade.³¹⁸ Colocar-se diante de YHWH e das autoridades na tenda da reunião “prenuncia a definição da verdade e da justiça”³¹⁹ e evoca diretamente a presença de YHWH, juiz supremo e legislador do povo em cuja presença as questões jurídicas mais importantes eram apresentadas e resolvidas.

4.1.2

Segunda seção: vv. 3-4 – Pedido das filhas

As cinco orações nominais do v. 3 focam na situação de Salfaad, cuja situação pessoal desencadeia o enredo da narrativa. A partir de cada oração, as filhas lançam bases sólidas para reforçar e legitimar o seu pedido, argumentando em defesa de seus direitos legais sobre a herança de seu pai. Elas não partem da sua própria perspectiva ou interesses pessoais, mas exigem que seja feita justiça para o nome, a memória e a propriedade do seu pai.

1ª oração: “Nosso pai morreu no deserto” (אָבִינוּ מָת בַּמִּדְבָּר).

Os diferentes usos do substantivo “pai” (אָב), nas línguas semíticas e no AOP,³²⁰ respaldam o significado no hebraico bíblico: no sentido estrito, é aquele

³¹⁷ KOCH, K., אָבִינוּ, TWAT, vol. 1, col. 134.

³¹⁸ DILLMANN, A., Numeri, Deuteronomium und Josua, p. 177.

³¹⁹ ALLEN, R. B., אָבִינוּ, DITAT, p. 1129.

³²⁰ No egípcio, *it*, além de ser usado para pai, tem sentido de ancestral, antepassado. Na língua suméria, *a-a* é o pai ou procriador e *ab-ba*, dono da casa. Em acadiano, *abu(m)* designa o pai biológico ou procriador (RINGGREN, H., אָבִינוּ, TWAT, vol. 1, col. 1-3).

que gera outro (Gn 11,29; 22,7), em sentido lato, o antepassado (Gn 4,20; 11,12.14.23).³²¹ É a figura determinante nas sociedades patriarcais, cuja responsabilidade primeira consistia em manter a integridade da família e a preservação do patrimônio como uma única unidade. Situações especiais levavam o pai a colocar ordem em sua casa, antes de morrer (2Sm 17,23; 2Rs 20,1), a regulamentar a divisão dos bens que possuía (Dt 21,16; Eclo 14,13; 33,24), ou, a antecipar a herança, preferindo um herdeiro ao outro (Ez 46,16-18;³²² Tb 8,21; Lc 15,12).

A fala das filhas inicia com uma frase lapidar: “nosso pai morreu no deserto”. É condição necessária e indispensável para discutir heranças que o testador tenha morrido e os herdeiros sejam plenamente legítimos. A frase “morreu no deserto” (מֵת בַּמִּדְבָּר) refere-se à da geração que saiu do Egito e morreu como consequência direta da infidelidade e incredulidade manifestada por ocasião da expedição dos espias à terra prometida. A falta de fé é inexoravelmente punida com a proibição da entrada na terra que Deus jurou dar aos descendentes de Abraão, o que implicou a morte de todos eles “no deserto” (בַּמִּדְבָּר), conforme Nm 14,16.29.32.33.35.

2.^a e 3.^a oração: “ele não estava no meio do grupo, o que se rebelou contra YHWH, no grupo de Coré” (וְהוּא לֹא־הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנוֹעָדִים עַל־יְהוָה בְּעֵדַת־קָרַח).

Reaparece o substantivo עֵדָה, não como parte integrante da autoridade civil ou religiosa, mas como subdivisão de um grupo maior; o aposto caracteriza o grupo: “o que se rebelou contra YHWH, no grupo de Coré”. Designa os seguidores rebeldes de Coré (Nm 16,5.6.11), um levita cujos correligionários se opuseram às prerrogativas exclusivas do sacerdócio,³²³ conspirando contra YHWH. A עֵדַת־קָרַח dentro da comunidade de Israel foi objeto da ira divina (Nm 31,16; Js 22,17-18),

³²¹ No sentido figurado, pai designa o fundador (Gn 4,20-21; 1Cr 8,29), o patrono ou o protetor (Jó 29,16; 31,28; Eclo 4,10). É usado também para cargos, títulos (Gn 45,8; Jz 17,10; Is 9,5) e ou predicado divino (Dt 32,6; Is 63,16; Jr 3,19). A gama de significados é grande (ALONSO SCHÖKEL, L., כּאָ, DBHP, p. 19-20; RINGGREN, H., כּאָ, TWAT, vol. 1, col. 7-8).

³²² Ez 46,16-18 distingue entre um presente para um filho, que desta forma se torna o dono de parte da herança, e um presente para um servo, que usufrui o mesmo até o ano de sua alforria/liberdade.

³²³ O fio narrativo em torno do levita Coré mostra-o como líder de dois grupos: a) duzentos e cinquenta “notáveis da comunidade” (נְשִׂי־אֵי עֵדָה), que dissentem contra o sacerdócio em geral (Nm 16,3b); b) grupo de levitas que protestam, por se considerarem de segunda classe, em comparação aos sacerdotes descendentes de Aarão (Nm 16,8-10). O castigo que irrompe sobre os 250 rebeldes consiste em morte imediata (Nm 16,32-35).

pois, conforme Nm 14,1.35, oposição e rebelião contra os líderes sacerdotal e civil é, ao mesmo tempo, rebelião contra YHWH, sendo a morte o castigo inevitável.³²⁴

O verbo “rebelar” (רָעָה), que pertence ao mesmo campo semântico³²⁵ de עָדָה e מוֹעֵד, indica, no *nifal*, o ajuntamento ou reunião de pessoas para um propósito específico.³²⁶ No contexto jurídico-cultural, quando seguido pela preposição עַל, expressa, via de regra, um sentido opositivo,³²⁷ adquirindo sentido de rebelião, oposição. O verbo é aplicado ao grupo de Coré (Nm 16,11).

A declaração enfática das filhas de que seu falecido pai não participou da rebelião de Coré e, conseqüentemente, não sofreu o castigo, antes do pedido delas, alude à prática do עֲרֵף, ao que pode ter sido uma prática em Israel³²⁸ e no AOP.³²⁹ Nessa prática, os condenados à morte perdiam o título de suas propriedades, sendo estas despojadas pelo rei ou pelo templo³³⁰ e privando seus descendentes do patrimônio da família. A implicação para as filhas de Salfaad é que, se ele tivesse pertencido ao grupo de Coré e tivesse morrido por causa disso, sua propriedade seria expropriada pelas autoridades e os herdeiros teriam sua herança negada.³³¹

4.^a oração: “pois em seu pecado morreu” (כִּי־בְהַטָּאוֹ מוֹת).

O v. 3c introduz um novo elemento que as filhas usaram para reforçar a argumentação que está na base na sua petição. As filhas evocam o conceito de

³²⁴ Nm 16,32-35 atesta a morte do grupo rebelde formado por Coré, Datã e Abiram.

³²⁵ GÖRG, M., רָעָה, TWAT, vol. 3, col. 698.

³²⁶ Nm 10,34, os filhos de Israel deviam reunir-se diante da tenda da congregação, quando as trombetas soavam; Jó 2,11 relata que os amigos de Jó se reuniram, objetivando consolá-lo.

³²⁷ Exceto em 1Rs 8,5 e 2Cr 5,6, onde a expressão é usada no contexto da dedicação do templo.

³²⁸ Embora a prática do עֲרֵף não seja explicitamente ordenada na tradição jurídica de Israel, seu costume pode ser inferido em algumas passagens bíblicas: Ex 22,19 (um condenado por flagrante idolatria será condenado à morte), Lv 27,19-21 (faz referência a um campo apreendido pela lei do עֲרֵף e sendo apropriada pelo sacerdote). 1Rs 21 narra a história de Nabot, que é condenado à morte, após ser acusado falsamente de amaldiçoar a Deus e ao rei (1Rs 21,10), criando uma legalidade que permitiu ao rei Acabe apropriar-se da herança de Nabot. O texto tardio de Esd 10,5-8, fornece um exemplo do poder do estado de confiscar os bens de quem não atendesse à convocação de Esdras (LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 345.356; WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophchad, p. 521-522; SEEBASS, H., Numeri, vol. IV/3, p. 207-208).

³²⁹ Paralelos no AOP e nos clássicos gregos e romanos relatam sobre expropriação de propriedades de infratores e criminosos de certos crimes hediondos, especialmente os de caráter público (LEVINE, B. A., Numbers 21–36, p. 356-357).

³³⁰ COCCO, F., Women in the wilderness, p. 138-139.

³³¹ WEINGREEN, J., The case of the Daughters of Zelophehad, p. 521. Para FREVEL, C. (The Book of Numbers, p. 25), a menção de Coré neste contexto é obscura, pois, mesmo que Salfaad estivesse no grupo de Coré e morresse em consequência disso, suas filhas não seriam excluídas da herança, uma vez que também os filhos de Coré não sofreram consequências do ato insurgente do pai, pois são citados no censo em Nm 26,11. A propósito, o próprio Coré não possuía título de hereditariedade, pois era um levita.

responsabilidade individual,³³² onde esta, pela ação cometida, recai apenas sobre quem a comete. Salfaad morreu, assim como toda a sua geração, “por causa da participação” no pecado descrito em Nm 13–14, o que é retomado em Nm 26,64–65. As filhas fazem questão de inocentar o pai e manter o direito de herança da família.

5.^a oração: “e ele não teve filhos” (וּבְנָיִם לֹא־הָיָה לוֹ).

A informação do v. 3d é fulcral para todo o entendimento da narrativa. O uso do substantivo בֶּן no AOP³³³ tem equivalência no AT. No Egito, usava-se a mesma palavra para “filho” e “herdeiro” (ابن); ele era o responsável pelos ritos cultuais ao falecido pai. No acádico, “filho” (*aplu*) é sinônimo de “herança” e “nome” (*šumu*), denotando e relacionando que apenas o filho era adequado para continuar o nome e a família do pai. Na Grécia, υἱός é usado para o descendente legítimo que herda e dá continuidade ao sobrenome da família. Portanto, ao conceito “filho” relaciona-se a concepção de herança/herdeiro e nome.

No AT, o substantivo בֶּן é usado nas relações de progênie. O significado comum refere-se ao filho gerado por um pai (Gn 4,1.25; 21,2), estendido, ainda, a quem não fosse filho biológico³³⁴ e é usado para indicar diferentes relações familiares: neto (Gn 46,7: וּבְנָיִם בְּנָיִם), sobrinho (Gn 12,5: בְּנֵי־אֶחָיו) ou descendente/sucessor (1Rs 3,6; Esd 7,23).³³⁵ Como a fórmula “pai-filho” realça o forte vínculo entre duas pessoas, ela tornou-se um adjetivo patronímico nas genealogias, que via o indivíduo no contexto orgânico e essencial da família e do clã.³³⁶

Ter filhos era uma bênção especial de YHWH (Dt 28,4-11; Sl 127,3-5); ausência de filhos é ser desafortunado (Gn 30,1-2) e concebido como consequência de castigo (2Sm 6,23), de modo que a perda do único filho (Gn 22,2) é o sacrifício

³³² De acordo com Dt 24,16; 2 Rs 14,6 e Ez 18,1-4.20, não se admite o princípio da substituição dos processos penais.

³³³ HAAG, H., בֶּן, TWAT, vol. 1, col. 668-670; CARAGOUNIS, C. C., בֶּן, NDITEAT, vol. 1, p. 649.

³³⁴ Isso ocorria no caso de adoção ou por legitimação, o que pode estar por trás do costume de dar à luz nos joelhos da senhora: Gn 30,3; 48,5.12; Rt 4,16-17. Em Gn 49,22, a expressão “ramo frutífero” (בֶּן פְּרִיָת) descreve o ramo ou broto de uma árvore, em referência a José.

³³⁵ No aramaico e em textos mais recentes, usa-se בֶּר com o sentido de filho: Esd 5,1; Dn 3,25; Pv 31,2; Sl 2,12.

³³⁶ HAAG, H., בֶּן, TWAT, vol. 1, col. 673.

mais doloroso. A vida do pai tem sentido na medida em que continua no filho (Gn 15,2-3), pois o filho impede que o nome do pai seja esquecido (2Sm 18,18).

Na petição, que inicia com a construção interrogativa “por que” (לָמָּהּ) nas orações 4a.4b (“Por que será tirado o nome do nosso pai no meio da sua família? Porque ele não tinha um filho!), as filhas recorrem a um estilo peculiar da retórica jurídica. A peculiaridade consiste em formular uma pergunta que aluda a uma lei ou estatuto, com base na qual os peticionários desejam que seu caso seja julgado.³³⁷ A pergunta quer induzir as autoridades a afirmarem a validade de sua reivindicação, endossada pela petição, vv. 4α.4cβ: “Dê para nós uma propriedade no meio dos parentes do nosso pai”. Elas apelam indiretamente à lei do levirato (Dt 25,5-10; Rt 4,10), que prescreve o dever social do levar, respectivamente, dos herdeiros (filhos),³³⁸ de perpetuarem o nome do antepassado falecido. As filhas lembram às autoridades a obrigação legal de manter o nome do falecido, intimamente ligado à posse de seu patrimônio.³³⁹

Além disso, elas expressam sua indignação, repetindo a informação que conclui o v. 3d com pequena variação. A repetição reforça sua incompreensão à consequência da extinção do nome do pai, por não ter gerado um descendente.

v. 3d	v. 4b
וּבְנָיִם לֹא־הָיוּ לוֹ:	כִּי אֵין לוֹ בֵּן
“... e ele não teve filhos”	“Porque ele não tinha um filho!”

Quanto ao substantivo “nome” (שֵׁם), sua etimologia não é identificável. O correspondente árabe de שֵׁם pode derivar da raiz *wšm*, “assinalar”, “marcar a ferro quente”, dando a ideia de um sinal externo que distingue uma coisa ou pessoa de

³³⁷ JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 242-243. Seguem dois exemplos no texto bíblico que empregam essa técnica retórica: a) Em Nm 9,7, na pergunta dos homens impuros (“Por que seremos excluídos ...” לָמָּהּ נִגְרָע), eles conduzem o tribunal a desculpar sua incapacidade em realizar a Páscoa com base em um regulamento que proíbe impuros ritualmente de participarem do sacrifício, e assim, não serem excluídos do acampamento (Nm 5,2); b) Jr 3,1, na acusação contra Judá e Israel, o profeta, através da pergunta construída pela interjeição + partícula interrogativa (וְהָ + הֲ) alude a um estatuto sobre divórcio e novo casamento (Dt 24,1-4).

³³⁸ Caso uma filha herdasse, ela só poderia perpetuar o nome do pai, caso seu marido abdicasse do seu nome e assumisse o nome do testador (MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 231.482).

³³⁹ HOLZINGER, H., *Numeri*, p. 137.

outra.³⁴⁰ Um nome descreve o caráter de quem o porta e sua condição social,³⁴¹ incluindo sua família e propriedade.³⁴² Na BH, um objeto e seu nome estavam numa relação tão próxima que não ter um nome ou perdê-lo era o mesmo que deixar de existir.³⁴³ O nome funciona como identidade para a pessoa em questão,³⁴⁴ que garante ao portador uma existência que perdura para além da morte.³⁴⁵ Esta sobrevivência do nome para além do limite da morte é veiculada pelo uso do patronímico **־לְךָ**, o que exige a existência de filhos homens. Só filhos homens podem garantir a existência da memória de quem já não pertence ao mundo dos vivos.³⁴⁶ Muito embora a raça seja garantida pelo ventre da mulher que concebe, gera e dá à luz.

Outra forma de salvaguardar e perpetuar o nome do pai é manter a posse do patrimônio ancestral, por parte dos descendentes, cujo nome os filhos conservam. Isso garante que o patrimônio permaneça na posse da mesma família – que leva o nome do fundador – de geração em geração.³⁴⁷ Dt 25,6; 1Sm 24,22; 2Sm 14,7; Is 56,5; Rt 4,10 e Sl 109,13 conectam o nome do falecido à herança e à posteridade.

O verbo “tirar”, “apagar” (**עָרַף**)³⁴⁸ descreve a situação temida pelas filhas: que o nome do pai seja apagado. No livro de Nm, este verbo **עָרַף** encontra-se apenas no *nifal* (9,7; 27,4a; 36,3b.3e.d4), nos relatos de jurisprudência, no contexto da apresentação de uma petição.³⁴⁹ Portanto, usado como argumentação legal no âmbito jurídico, indica a ação de privar alguém de algo,³⁵⁰ ser removido, ser cortado, ser subtraído de um todo.³⁵¹

³⁴⁰ KAISER, W. C., **דָּבָר**, DITAT, p. 1578.

³⁴¹ ROSS, A. P., **דָּבָר**, NDITEAT, vol. 4, p. 147-150.

³⁴² JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 248. Nm 1,2.18; 26,53-55; 34,19; Esd 10,16; 1Cr 4,38.

³⁴³ ROSS, A. P., **דָּבָר**, NDITEAT, vol. 4, p. 147-149.

³⁴⁴ NOTH, M., *Das vierte Buch Mose*, p. 184.

³⁴⁵ RINGGREN, H., **דָּבָר**, TWAT, vol. 8, col. 122-174.

³⁴⁶ COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 140.

³⁴⁷ LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 346; SCHMIDT, L., *Das vierte Buch Mose*, p. 164.

³⁴⁸ O verbo **עָרַף** possui vários significados: “reduzir” “diminuir” a quantidade de tijolos produzidos (Ex 5,8.11.19), “raspar” ou “cortar” a barba (Is 15,2; Jr 48,37). Em Dt 4,2; 13,1 e Ecl 3,14, o verbo **עָרַף** contrasta com **הוֹסִיף**, “adicionar”, “aumentar”.

³⁴⁹ O contexto legal é corroborado pelo emprego do verbo no acadiano *gerú* ou *garú*, traduzido como “litigar”, ao apresentar uma petição (GEVARYAHU, G. J., *The root G-R-A in the Bible*, p. 110).

³⁵⁰ O verbo fazia parte do vocabulário matemático antigo: “subtrair, tirar uma quantia ou item” (LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 345).

³⁵¹ Em Nm 9,7, tem sentido de ser excluído da comunidade israelita, como punição, enquanto em Nm 36,3-4, remoção de parte da propriedade dentro de uma tribo.

Ter o nome apagado era a expressão de derrota e aniquilação, pois o nome abarca a substância da alma do homem, a qual só pode continuar a viver através das gerações. Um nome envolve mais do que memória ao pai, que lhe doou carne e sangue. Envolve hábitos, influência, poder – significa uma relação psíquica, uma relação de cultura e história.³⁵² Um nome é como um elo, um selo, cuja vida continua na posteridade. Isso explica a edificação de uma coluna (2Sm 18,18) para preservar o nome, como fez Jacó ao erigir uma estela sobre o túmulo de Raquel (Gn 35,20). Assim, o nome não será esquecido e eliminado (Is 56,5).

Portanto, a situação trágica não resulta da morte do pai, mas da ausência de filhos, acarretando no extermínio de toda a בְּיַת־אָזָא de Salfaad. Caso Salfaad tivesse deixado um filho, ele teria herdado a propriedade da família e esta seria registrada sob o nome “x, filho de Salfaad”. No sistema vigente, a terra seria herdada pelos irmãos de Salfaad, ou herdeiros destes, que dariam seus próprios nomes à terra.³⁵³

Após apresentarem as bases jurídicas, as filhas formulam o pedido inusitado que as impeliu a “se aproximarem”, pedido este que inicia com um imperativo do verbo “dar” (דָּן), v. 4ca: “dê para nós uma propriedade”.³⁵⁴ O significado básico é estender a mão para colocar um objeto em um determinado lugar ou dá-lo a outra pessoa como posse,³⁵⁵ cujo resultado da ação é visto como permanente e definitivo.

Na esfera jurídica, דָּן significa “dar algo a alguém”. Relacionado à herança, traduz-se por “legar”, “atribuir” (Gn 25,5; Dt 21,17),³⁵⁶ seja no contexto familiar, seja em relação a propriedades das tribos (Lv 1,34; Nm 16,14; 26,54; 32,5.29) ou à toda a terra de Israel. O verbo דָּן é recorrente nas promessas e doações de terra³⁵⁷ no Pentateuco, caracterizando a terra como um presente de YHWH. Assim, pode-se afirmar que não é por acaso que Nm 27,1-11 o emprega seis vezes.

O ponto chave da petição é receber uma “possessão” ou “propriedade” (הַיְחָסָה), substantivo ligado à raiz semítica cujo verbo significa “agarrar”, “pegar”,

³⁵² PEDERSEN, J., *Israel – Its Life and Culture*, vol. 1, p. 255-256.

³⁵³ Levine, B. A., *Numbers 21–36*, p. 346.

³⁵⁴ A naturalidade com que as filhas articulam o pedido de poderem herdar a propriedade do pai em decorrência da ausência de herdeiros filhos provavelmente indique que o costume de filhas herdarem, lhes fosse relativamente familiar. Isso leva à suposição de que a origem desse costume aludido pelas filhas não era israelita (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 44-45.58-61).

³⁵⁵ FABRY, H. J., דָּן, TWAT, vol. 5, col. 694.

³⁵⁶ LABUSCHAGNE, C. J., דָּן, THAT, vol. 2, col. 124.

³⁵⁷ Gn 12,7; 13,15.17; 15,18; 17,8; 24,7; 48,4; Nm 32,29; Dt 1,8.

“apropriar-se” (יָרַשׁ). Designa uma propriedade ou posse de terra, adquirida por meio de compra ou contrato bilateral, doação ou usurpação,³⁵⁸ referindo-se mormente³⁵⁹ à terra³⁶⁰ localizada dentro dos limites de Canaã.³⁶¹ A propriedade advém como uma dádiva por parte de YHWH³⁶² e aplica-se à posse de Canaã, pelo povo de Israel. A compreensão da propriedade como promessa e posse eterna encontra-se também nas promessas aos patriarcas.³⁶³

A partir dessa compreensão, o pedido legal das filhas pela יָרַשׁ tem a ver como parte da promessa dada aos filhos de Israel; elas não querem ser excluídas do processo de distribuição da terra, à qual todas as tribos tinham direito, e que Salfaad receberia, caso estivesse vivo. Portanto, elas reivindicam o direito de receber a propriedade que o pai receberia. Como proprietárias das posses,³⁶⁴ o nome do pai manter-se-ia vivo.³⁶⁵

³⁵⁸ LIPINSKI, E., לְיָרַשׁ, TWAT, vol. 5, col. 345.

³⁵⁹ Com uma única exceção, Lv 25,45-46, atesta que escravos são יָרַשׁ.

³⁶⁰ O substantivo está presente sobretudo em textos P, referindo-se a propriedade e posse de todo o Israel (Lv 14,34; 25,24; Nm 35,8; Js 21,41), de algumas tribos, clãs ou grupos (Nm 32,5.22.29; Js 21,12; 22,4.9.19; Ez 45,5; 48,22; Lv 25,32-33; 1Cr 7,28; 2Cr 2,14; para Edom: Gn 36,43), ou como propriedade de indivíduos (de chefe político, Ez 46,16-18 ou pai de família, Gn 47,11; Lv 25,10-46; 27,16-24).

³⁶¹ O termo é frequente no livro de Lv, no contexto das leis que tratam da propriedade das terras: Lv 14,34; 25.13.24.25.27.28.32.33^{2x}.34.40.41.45; 27,16.21.22.24.28.

³⁶² Josué 22,19 fala de “posse de Javé” (יְהוָה יָרַשׁ); em outros lugares, Gn 17,8; 48,4; Lv 25,34, encontra-se “posse perpétua” (יָרַשׁ עוֹלָם).

³⁶³ No livro de Gn, o substantivo יָרַשׁ é usado para referir-se à promessa da terra prometida aos patriarcas (Gn 17,8 para Abraão; 48,4, para Jacó), como posse eterna (יָרַשׁ עוֹלָם), e ao local de sepultamento (Gn 23,4.9.29; 49,30; 50,13) destes patriarcas, junto com suas esposas. No período patriarcal, a posse de um lugar para ser sepultado era valorizada como um cumprimento real da promessa de Deus de que eles e seus descendentes possuiriam uma terra na qual viveriam (KOOPMANS, W. T., יָרַשׁ, NDITEAT, vol. 1, p. 349). Por isso a insistência de Abraão em comprar um local/propriedade de sepultamento (Gn 23,1-23) torna-a inalienável (Lv 25,34). “Outras propriedades podem ser vendidas, mas a propriedade que guarda a memória ancestral, essa, definitivamente, é יָרַשׁ עוֹלָם” (DIAS, E. C., A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança, p. 92-93).

³⁶⁴ Não está claro, como numa sociedade patriarcal, uma filha pudesse contribuir para preservar o nome do seu pai, exceto durante sua vida. Pois ao casar, ela não seria conhecida como “filha de”, mas “esposa de”; ou seja, sua identidade seria assegurada pelo seu marido. E seus filhos perpetuariam o nome do seu marido, respectivamente do sogro. De fato, a “eficácia” da lei é limitada, a menos que haja fatores atenuantes levados em consideração que exijam elucidação (AARON, D. H., The Ruse of Zelophehad’s Daughters, p. 11-14; LEVINE, B. A., Numbers 21-36, p. 357).

³⁶⁵ 2Sm 5,9 narra que, após conquistar a cidade de Jebus, Davi lhe chamou “Cidade de Davi”. Semelhantemente em 2Sm 12,26-31, o nome está vinculado à conquista da cidade. São dois exemplos em que o nome está vinculado à mudança de propriedade, embora aqui seja em contexto de guerra (GALLING, K., Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel, p. 65-70).

A propriedade reivindicada encontra-se “no meio dos parentes (אָהָב) do nosso pai”. Em sentido mais amplo,³⁶⁶ o substantivo אָהָב, também traduzido por “irmão”, remete a parente, principalmente no contexto de leis que tratam de questões familiares (Lv 19,17; 25,1.35.36; Dt 15,12). Também os descendentes mais remotos do pai são chamados irmãos (Dt 24,7).

Deste modo, a herança encontra-se entre os parentes da família de Manassés. Nm 26,30-33 não menciona qualquer descendente direto de Héfer, além de Salfaad, que pudesse constituir uma ameaça à herança reivindicada pelas filhas de Salfaad. Embora Js 17,2 cite que Héfer tivesse outros filhos (... וְלִבְנֵי־הֶפֶר ...), também estes compartilharam o destino da geração que saiu do Egito e morreram no deserto.

Portanto, as filhas recorrem a uma mistura complexa de alusões a eventos históricos e retórica jurídica, com o objetivo de persuadir as autoridades civis e religiosas da validade de sua reivindicação. Toda a ação se concentra na demonstração de que a continuidade da linhagem de seu pai, a perpetuação de seu nome e a preservação do seu patrimônio e de sua família estão ameaçados. Assim, elas argumentam a favor do que as tornaria herdeiras plenas, com tudo o que isso implica.

Visando preservar o nome e a linhagem do pai, bem como seu patrimônio e o de sua família, as filhas se apresentam como a primeira e única alternativa para resolver a situação, como alternativa mais adequada que a prática de trazer os irmãos do pai ou outros parentes do sexo masculino. Ademais, o fato de estarem listadas no censo daqueles aptos para irem à guerra, do capítulo 26, dá a elas o direito de exigir o direito à propriedade.³⁶⁷ A iniciativa delas é, dessa forma, ousada e mesmo revolucionária para o contexto tribal israelita.

³⁶⁶ Em sentido restrito, designa irmãos de sangue (Gn 4,2.8.9.10.11 [Caim e Abel]; 22,20-24 [Abrão e Naor]), relações familiares (Gn 14,12.14.16 [tio e sobrinho], Rt 3,4 [Boás e Elimeleque eram parentes, não necessariamente irmãos]). Em sentido mais amplo, reporta-se também aos membros da mesma tribo (Nm 16,10; Jz 1,3) e aos filhos de Israel, como membros da família da aliança (Lv 25,46; Dt 3,18).

³⁶⁷ DIAS, E. C. Mulheres de fronteira e sua incidência social, p. 96-97.

4.1.3 Terceira Seção: vv. 5-7a – Transição

Na transição ocorre o substantivo polissêmico מִשְׁפָּט, que possui sempre conotação jurídica e significa: “julgamento”, “decisão arbitral”, reivindicação legal”.³⁶⁸ Possui proximidade inseparável com os termos legais como “estatuto”, “decreto” (קֹה, הַקֹּה), “ensino”, “instrução” (תּוֹרָה) e “justiça”, “retidão” (צְדָקָה).

Derivado da raiz שָׁפַט, descreve uma ação por meio da qual a ordem perturbada entre duas pessoas, grupos ou de uma comunidade é restaurada pela intervenção de um terceiro, que age como mediador no conflito, trazendo de volta um estado de paz.³⁶⁹ Numa ação judicial, מִשְׁפָּט descreve a audiência (cf. Nm 27,4-5; 2Sm 15,4; 1Rs 3,24) onde intercorre uma reivindicação legal, apresentada a um juiz.³⁷⁰ Em algumas passagens, o significado de “causa”³⁷¹ é o mais próximo: Nm 27,5; Jó, por exemplo, quer apresentar sua causa a Deus (Jó 13,18; 23,4).

Portanto, o uso do substantivo מִשְׁפָּט, para indicar a causa das filhas, realça a necessidade de regulamentar uma situação por elas considerada injusta, mediante a interposição de terceiros.

A ação de Moisés de transferir a decisão das filhas para o julgamento de YHWH é descrita pelo verbo בִּקֵּשׁ, no *hifil*, linguagem tipicamente jurídica, por estar ligado ao substantivo מִשְׁפָּט. Existem apenas duas ocorrências do verbo בִּקֵּשׁ no *hifil* em contextos jurídicos: no texto em estudo e em Dt 1,17. Além disso, Moisés lembra do motivo da escolha dos chefes: ajudá-lo a liderar o povo, compartilhando com eles a administração da justiça e atribuindo-lhes a tarefa de resolver disputas (Dt 1,9-18). O v. 17 informa que Moisés reservou para si a instância final do julgamento dos casos considerados difíceis, onde a “transferência” desses casos para Moisés, igualmente é expressa pelo verbo בִּקֵּשׁ.

Moisés é confrontado com uma pergunta para a qual não havia uma resposta, e segundo a lógica jurídica do Sinai, trata-se de um precedente. Assim, a submissão do caso diretamente à avaliação de YHWH mostra que Moisés não conhecia

³⁶⁸ ENNS, P., מִשְׁפָּט, NDITEAT, vol. 2, p. 1140.

³⁶⁹ LIEDKE, G., שָׁפַט, THAT, vol. 2, col. 1000-1001.

³⁷⁰ LIEDKE, G., שָׁפַט, THAT, vol. 2, col. 1006; BOECKER, H. J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, p. 72.

³⁷¹ JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, TWAT, vol. 5, col. 97-98.

nenhuma lei relativa à herança de filhas. Levar a causa a YHWH era a única alternativa para um julgamento independente, diante de um caso incomum, sem nenhuma diretiva ou precedente estabelecido para orientar na tomada de decisão. Para prevenir qualquer risco de contestação de uma medida inovadora e sem precedentes, que é a concessão de direitos de herança à mulheres nos costumes de Israel,³⁷² Moisés transfere a decisão ao julgamento de YHWH.

Na introdução à fala de YHWH, no v. 6, repete-se o verbo רָאָה . O primeiro uso, no *qal*, não apenas introduz um discurso direto, mas qualifica sua fala. O verbo רָאָה ocorre em todas as línguas semíticas³⁷³ e tem como significado original “ver” ou “tornar [algo] visível”. Aplicando este significado ao contexto de Nm 27,6, ele aponta que YHWH vai manifestar e tornar visível a sua vontade diante do exposto das filhas. Sua resposta revelará algo do “seu ser”, algo que estava oculto até então. A justiça que ele está para estabelecer com seu veredito torna visível e revela uma característica que lhe é própria como Deus dos filhos de Israel.

O verbo רָאָה também traz embutido a dimensão da “promessa”, a exemplo de Gn 21,1 (ao visitar Sara, YHWH falou/prometeu que ela conceberia um filho), ou 2Cr 21,7 (ao prometer preservar a linhagem do rei Davi). A resposta que YHWH dará às filhas de Salfaad é expressão de sua fidelidade e traz consigo o seu compromisso em zelar pelo cumprimento daquilo que ele “fala”.

Outro significado implícito é “ordenar”, tendo no relato da criação pela P seu exemplo mais evidente, ao ser usado 11 vezes. O verbo aponta para a palavra criadora de YHWH: quando ele fala, aquilo acontece. Em Nm 27,6, a exemplo de Gn 1, o falar de YHWH cria uma nova realidade e abre um novo horizonte para as mulheres.

Esses três significados presentes no verbo רָאָה evidenciam, portanto, que a resposta positiva de YHWH às mulheres (v. 7) torna visível uma dimensão de seu próprio ser que elas passam a conhecer, e implica seu compromisso em estabelecer a justiça que elas solicitam, criando-a como nova realidade dentro da qual poderão viver a partir daquele momento de seu “falar”.

A abertura da resposta de YHWH (v. 7a) é solene e lacônica, indo imediatamente ao cerne da questão, ao declarar a validade da petição: “É certo o

³⁷² COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 152-153.

³⁷³ SCHMID, H. H., רָאָה , THAT, v.1, p. 211.

que as filhas de Salfaad dizem” (כִּן בְּנוֹת צִלְפֻחָד דְּבָרֹת) (פֶּן). A raiz semítica *kn* possui amplo leque de significado: o verbo acádico *kānu* significa “durável”, “indestrutível”, “seguro”, referindo-se ao fundamento de uma construção. Usado no âmbito jurídico, traduz “verdade”, “comportamento correto”, “justo”.³⁷⁴ No hebraico, a partícula כִּן designa ser “verídica” e “autêntica” uma fala anteriormente proferida.³⁷⁵

O uso do verbo דָּבַר com a partícula adverbial כִּן é incomum no hebraico bíblico, ocorrendo apenas três vezes: além de Nm 27,7a, está na passagem correlata à perícopes em estudo, Nm 36,5d e em Ex 10,29. Elas têm em comum o fato de representarem uma ratificação de algo previamente afirmado por outros.³⁷⁶ Portanto, aparece um claro apelo para a retórica jurídica ao usar a expressão, para enfatizar uma coerência na petição das filhas.³⁷⁷ YHWH aceita a validade legal da reivindicação das filhas, caracterizando-a como justa, a qual deve ser atendida.

4.1.4

Quarta Seção: vv. 7bα – 11c: A lei da herança

Na quarta seção tem início o bloco legislativo, formado por dois segmentos: o desdobramento da validação da petição das filhas e a ampliação da lei da herança.

Na resposta ao pedido das filhas, constata-se não apenas a recitação quase literal da sua reivindicação (vv. 3-4), mas a presença de um paralelismo sinonímico entre os v. 7bα.7bβ e o v. 7c. A segunda linha do paralelismo não é mera repetição em relação ao que foi afirmado na primeira metade do versículo, porém há uma ampliação da compreensão em torno da resposta de YHWH.

7bαβ.7bβ	בְּתוֹךְ אֶחָי אֲבִיהֶן	אֲחֵי נַחֲלָה	לָהֶן	נָתַן תַּתֵּן
7c	לָהֶן	אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן		וְהַעֲבִירָהּ

³⁷⁴ KOCH, K., כִּן, TWAT, vol. 4, col. 99; COCCO, F., Women in the wilderness, p. 253-254.

³⁷⁵ כִּן, em geral, está relacionado a מְשֻׁפֵּט (KOCH, K., כִּן, TWAT, vol. 4, col. 97.99-100).

³⁷⁶ Ex 10,29 traz a confirmação de Moisés: “Tu estás certo (כִּן דְּבַרְתָּ). Nunca mais verei teu rosto”, após Faraó dispensar Moisés, dizendo que nunca mais se verá. Em Nm 36,5d, Moisés declara a veracidade das palavras ditas pelos descendentes de José: “São certas (כִּן מִטָּה בְּגִיּוֹסֵף דְּבָרֵיהֶם) as palavras da tribo dos filhos de José”.

³⁷⁷ BAENTSCH, B. (Exodus – Leviticus – Numeri, p. 635) traduz כִּן por “justificado” (*gerechtfertig*).

A expressão “propriedade de herança” (הַרְשָׁתָּה) ³⁷⁸ é composta por dois substantivos de campo semântico semelhante, que têm a ver com bens imóveis. Seu uso diferenciado reflete a época: o substantivo הַרְשָׁתָּה é o mais antigo, ³⁷⁹ enquanto הַרְשָׁתָּה, presente na literatura do séc. VI a.C., ³⁸⁰ foi usado pela corrente P quando do retorno dos exilados, substituindo o conceito mais antigo de הַרְשָׁתָּה.

O substantivo הַרְשָׁתָּה “herança”, “patrimônio”, “propriedade”, “posse” ou “fortuna” ³⁸¹ refere-se a uma porção da terra dentro de uma estrutura de parentesco, que pertence a alguém, e que foi resultado de sucessão hereditária; refere-se, portanto, a uma propriedade familiar permanente. No sentido metafórico, a הַרְשָׁתָּה expressa a relação entre YHWH e Israel. ³⁸² Uma הַרְשָׁתָּה é destinada às tribos dos filhos de Israel (Gn 48,6; Nm 32,32) e aos clãs e às famílias (Nm 33,54; Js 15,20; 18,28) de Israel. O substantivo tem a conotação daquilo que é ou pode ser passado adiante como herança (Gn 31,14), daquilo que pertence a alguém em virtude de um direito antigo e daquilo que pertence permanentemente a alguém. ³⁸³

No seu sentido mais restrito, הַרְשָׁתָּה designa a terra que pertencia ao israelita, dentro de Canaã (Nm 32,18; Dt 19,14), o lugar de proteção e fruição da família (1Rs 5,5; Mq 4,4), ao qual se retornava após uma assembleia (Js 24,28) ou batalha (Jz 21,24). Era o lugar de enterro dos proprietários (Js 24,30). O patrimônio familiar era inalienável (Lv 25,33), devendo permanecer na posse da família. ³⁸⁴ Isso

³⁷⁸ A expressão aparece apenas duas vezes na BH, em Nm 27,7 e em Nm 32,32, no contexto do relato da divisão das terras de Canaã. Nm 35,2 também traz a expressão, mas na forma reversa: וְהָיוּ לְלִוִּים מִמִּנְחַת אֲחֵיהֶם עָרִים לְשִׁבְתָּם.

³⁷⁹ O livro de Dt usa exclusivamente o substantivo הַרְשָׁתָּה, enquanto o livro de Lv usa הַרְשָׁתָּה, para expressar basicamente o mesmo conceito (COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 23).

³⁸⁰ O substantivo é amplamente usado na lei sacerdotal: a) nos códigos de posse da terra em Lv 25 e 27, onde se assegura a perpetuidade da posse da terra; b) nas divisões de terras em Canaã em Nm 32 e 35; c) em Js 21 e 22 e d) Ez 44–48, no programa de distribuição da terra da futura comunidade a se estabelecer em Judá. No livro de Lv (14,34), a terra será dada como הַרְשָׁתָּה (LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 346.551).

³⁸¹ ALONSO SCHÖKEL, L., הַרְשָׁתָּה, DBHP, p. 429.

³⁸² Uma הַרְשָׁתָּה indica a terra como herança de Israel, a terra como herança de YHWH, Israel como herança de YHWH e até mesmo YHWH como herança de Israel (ao menos dos levitas). A posse da terra era a prova da relação única entre YHWH e Israel e estava associada à promessa divina (Ex 3,17; 23,20-23; Js 1,6; Sl 105,111. Portanto, entrar e viver na terra prometida era usufruir a herança, conforme Dt 4,21; 26,1 (WRIGHT, C. J. H., הַרְשָׁתָּה, NDITEAT, vol. 3, p. 79-83).

³⁸³ COPPES, L. J., הַרְשָׁתָּה, DITAT, p. 848-950.

³⁸⁴ Inobservância a esse princípio resultou em conflitos entre o parentesco para preservar a herança (Rt 4,5-6.10; 2Sm 14,4-16). 1Rs 21,1-16 narra o episódio de Nabot, que não pode se separar da propriedade que herdou dos pais, sem cometer sacrilégio contra si mesmo e seus parentes: “YHWH me livre de dar a herança dos meus pais a ti” (v. 3).

garantiria que o nome do antepassado, respectivamente do pai, fosse perpetuado, condicionado que apenas filhos herdassem o patrimônio.

Apesar da imprecisão jurídica da terminologia hebraica relacionada à herança,³⁸⁵ depreende-se que **נְחֻלָּה** se refere a uma propriedade adquirida de outrem, enquanto **נְחֻלָּה** caracteriza a propriedade transmitida por herança.³⁸⁶ Contudo, os dois conceitos encerram uma característica que perpassa a totalidade das ocorrências: a propriedade é permanente da família que a incorporou, não podendo ser vendida ou doada, apenas transmitida como herança.³⁸⁷

Portanto, parece não haver uma diferença significativa entre a **נְחֻלָּה** que as filhas reivindicam (v. 4c) e a **נְחֻלָּה** que YHWH lhes concede (v. 7bα). Elas receberão uma propriedade de terra ancestral “no meio dos parentes de seu pai” (**בְּתוֹךְ אָחֵי אֲבִיהֶם**), v. 7bβ.³⁸⁸ A tautologia nesta frase prova a determinação divina de aceitar o pedido das filhas e de dar toda a herança de seu pai, como iguais, no meio dos parentes de Salfaad.³⁸⁹

Na segunda linha do paralelismo, no v. 7c, foi usado o verbo de movimento **עָבַר** no *hifil*: “*tu farás passar* a herança de seu pai para elas”, ao invés do verbo **נָתַן**, presente seis vezes nesta perícopie. A ideia básica, expressa pelo verbo **עָבַר** é a transferência de uma pessoa ou animal de um domínio para outro (Ex 13,12; 13,13; Nm 18,15-18), não necessariamente ligado ao tema da herança.³⁹⁰

O verbo **עָבַר** é usado exclusivamente para as filhas herdeiras (vv. 7c.8e), enquanto para o filho herdeiro e aos parentes próximos (vv. 9b.10b.11bα),³⁹¹ usa-

³⁸⁵ Por exemplo, uma **נְחֻלָּה** pode designar uma propriedade hereditária inteira (Nm 26,56), uma parte da propriedade (Gn 31,14), o conceito de herança (Nm 16,14) ou uma qualidade particular de propriedade (Dt 4,38). Da mesma forma, uma **נְחֻלָּה** indica uma parte de uma propriedade hereditária (Ez 46,16) ou toda uma propriedade (Nm 32,22).

³⁸⁶ MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 231; SEEBASS, H. *Numeri*, vol. IV/3, p. 209. Importante registrar que há exceções à estrita divisão de ambos os conceitos. Lv 27,28 proíbe um homem de vender sua **נְחֻלָּה** que ele consagrou a YHWH. Lv 25,45-46 usa **נְחֻלָּה** para designar estrangeiros adquiridos como escravos, que são considerados “herança”.

³⁸⁷ HORST, F., *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): נְחֻלָּה und נְחֻלָּה*, p. 135-156; LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 346.

³⁸⁸ COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 154-155.

³⁸⁹ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 18-19.

³⁹⁰ Exemplos em que acontece uma transferência de forma atípica, usando o verbo **עָבַר** no *hifil*, Ex 13,12–13 fala dos primogênitos tanto humanos quanto animais, que pertencem a YHWH, sendo separados (**וְהָעֲבָרִים**) dos demais; 2Sm 3,9–10 usa o verbo **עָבַר** para descrever a transferência do reinado sobre Israel e Judá da casa de Saul para a casa de Davi.

³⁹¹ Segundo o escritor judeu Ibn Ezra (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 20), o uso do verbo **עָבַר** se justifica quando ocorre uma transferência de uma pessoa digna a alguém numa

se o verbo recorrente nos textos que tratam a respeito da concessão de terras, נָתַן. A compreensão é que a herança aos filhos não consiste numa transferência, pois filhos são a extensão de seus pais, sendo, tecnicamente, do mesmo domínio;³⁹² עָבַר é aplicado à filha, pois ela não estava na categoria de herdeira.

Em Est 8,2, no verbo עָבַר está presente a compreensão da concessão temporária de um objeto (Est 8,2a: “E removeu o rei o anel sinete, o qual fizera passar de Hamã, e o deu a Mardoqueu”). Aplicando esse sentido ao texto em estudo, pode indicar que as filhas teriam a posse da herança apenas temporariamente, pois elas seriam apenas “veículos” de transmissão do patrimônio para seus futuros filhos.³⁹³ Semelhante caso é narrado em 1Cr 2,34-35,³⁹⁴ onde testadores, que possuíam apenas filhas, contornam o rígido sistema patrilinear de herança, retendo a propriedade familiar temporariamente com parentes próximos, para assegurar que a propriedade seja transmitida a um herdeiro.³⁹⁵

A compreensão da transferência da herança a partir do verbo עָבַר descreve o complexo mecanismo de herança iniciado com o pedido das filhas de Salfaad:

a) Trata de uma herança atípica, inovadora e sem precedentes;

b) Refere à prática da substituição fideicomissária, pela qual o patrimônio de Salfaad seria transferido para a próxima geração masculina, por meio das filhas.

Concluindo, o uso do verbo עָבַר implica que algo incomum está sendo estatuído:³⁹⁶ nota-se que se pretendeu enfatizar que a transferência da herança para as filhas constitui algo extraordinário do ponto de vista legal, já que apenas filhos eram considerados legítimos herdeiros, e qualificados como tais. Elas tornam-se herdeiras somente pela intervenção de YHWH, que altera uma prática ordinária até

situação indigna (filhas); “ninguém, exceto uma filha, transmite uma herança, já que seu marido e seu filho a herdam”.

³⁹² MILGROM, J., *The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 232.

³⁹³ SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3 p. 209.

³⁹⁴ Texto analisado no próximo tópico 5.2.3.5: As filhas de Sesã.

³⁹⁵ Este mecanismo legal é conhecido por juristas do direito civil como “substituição fideicomissária”, uma prática pela qual a propriedade é atribuída a alguém que detém a propriedade inalienável, para assegurar que seja transmitida a um herdeiro. Essa prática era comum no AOP (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 257; CHAVEL, S., *Oracular Law and Priestly Historiography*, p. 241).

³⁹⁶ LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 346-347.

então, cujo processo foi encetado pela ousada iniciativa das filhas. Com a decisão, YHWH reafirma a promessa da terra e a cumpre.³⁹⁷

A ampliação da lei da herança inicia com a fórmula de introdução (v. 8a.8b) וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לְאָמֹר. A fórmula marca claramente uma mudança de endereço: os “filhos de Israel”,³⁹⁸ uma referência a todo o povo, como destinatário específico, corroborado pela construção *waw-x-yiqtol*.³⁹⁹ Uma questão que se originou de um problema de um grupo familiar origina um princípio que deverá regular toda a sociedade israelita. A partir dele, um decreto se amplia para aplicações futuras, usando designações genéricas como “um homem”, “um filho”, “uma filha” e sem mencionar detalhes da propriedade. A ampliação da lei usa o recurso do direito casuístico, que tende a ser abrangente e considerar as variações possíveis.

O conteúdo dos segmentos do v.8cde retoma a decisão do caso de Salfaad e a aplica para todo o povo de Israel, inclusive empregando o verbo “transferir/fazer passar” (עָבַר) para a filha, enfatizando um “desvio”, na concepção conforme a prática vigente. A novidade jurídica constituída por uma lei prevê que uma filha tem a preferência de herdar as posses do pai, substituindo legalmente os parentes próximos; elas são a primeira solução, imediatamente após o filho.

Os vv. 9-11c ampliam a lei da herança, fornecendo alternativas possíveis, na ausência de filhos e filhas, como um “efeito cascata”: cada um dos casos hipotéticos surge como resultado de uma variação do caso anterior. A linha de herança descrita, que reflete a cultura jurídica dentro da sociedade patriarcal,⁴⁰⁰ remonta à ordem de obrigações da família ou clã no dever e direito do resgate, conforme prescrito em Lv 25,48-49.

Há paralelos nas listas dos membros da família, entre Lv 25,48-49 e Nm 27,9-11: inicia com “um de seus irmãos” (אֶחָד מֵאֶחָיו) em Lv 25,28 e Nm 27,9b; segue

³⁹⁷ Ao descrever o recebimento da herança, relatado em Js 17,4, usa-se o verbo נָתַן, o mesmo aplicado aos filhos: “e *deram*, a elas, segundo a ordem de YHWH, uma herança entre os irmãos de seu pai” (וַיִּתֵּן לָהֶם אֶל-פִּי יְהוָה נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחָי אֲבִיהֶן).

³⁹⁸ Usa-se o substantivo “filhos” (בְּנֵים) para descrever os membros de uma coletividade, que descendem de um descendente comum. A fórmula וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל identifica a totalidade social dos que pertencem ou são provenientes de Israel (GOTTWALD, N. K., *As tribos de Iahweh*, p. 249-250).

³⁹⁹ NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 23-32. A expressão וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל no início da oração tem a função de ênfase.

⁴⁰⁰ A *mBB* 8:2 lista os que têm direito a herdar, na compreensão do judaísmo: “filhos e seus descendentes, filhas e seus descendentes, o pai, irmãos e seus descendentes, irmãs e seus descendentes ... até que um herdeiro seja encontrado”.

com “seu tio paterno” (דָּדוֹ) em Lv 25,49 ou “irmão de seu pai” (אָבִיו לְאָהֳיוֹ) em Nm 27,10b; seu “primo” (בְּרִי-דָּדוֹ) em Lv 25,49, finalizando-a com “o seu parente, aquele próximo a ele, da sua família” (מִן־שָׂרְוֹ מִמֵּשְׁפַּחָתוֹ), Lv 25,49 e Nm 27,11bα.11bβ. A lista não especifica a ordem de prioridade dentro de cada categoria, quando há mais de um irmão, tio ou primo. Na dinâmica do texto, quando os descendentes diretos estão ausentes, a propriedade da família passa para o círculo externo mais amplo da família, onde a מִשְׁפָּחָה é o limite externo do direito de herança,⁴⁰¹ sempre do lado masculino.⁴⁰² De novo, se usa o verbo נָתַן para os agnatos.

A primeira alternativa apresentada no v. 9 são os irmãos do pai, terminologia usada aqui no sentido *stricto sensu*.⁴⁰³ O irmão do pai é o parente mais próximo, por possuir “sangue comum” com o pai. Na estrutura de responsabilidades, os irmãos e filhos casados do pai estavam imediatamente abaixo da autoridade do pai de família. Os irmãos do pai atuavam como conselheiros do pai e influenciavam nas decisões que diziam respeito à comunidade.⁴⁰⁴ O mesmo significado possui o substantivo אֲהָיִים no v. 10: refere-se estritamente aos tios paternos do testador.

O v. 11bα.11bβ traz o último dos seus parentes consanguíneos de sua família, capaz de herdar as propriedades ancestrais, com a expressão “seu parente, aquele próximo a ele” (מִן־שָׂרְוֹ). O substantivo שָׂרְוֹ expressa carne como alimento (Sl 78,20.27), corpo (Pr 7,17), local da força física e da vitalidade (Sl 73,26; Pv 5,11), parente consanguíneo e a própria pessoa.⁴⁰⁵ No acádico, significa carne, corpo, uma referência a parente.⁴⁰⁶ Lv 21,2 define quem são os “parentes mais próximos”: mãe, pai, filho, filha, irmão. Portanto, שָׂרְוֹ descreve o parente mais próximo do morto, que pertence à mesma família; é frequentemente empregado pelo hebraico bíblico como sinédoque para indicar relação de sangue.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ WESTBROOK, R., *Property and the Family in Biblical Law*, p. 61; PEDERSEN, J. *Israel – Its Life and Culture*, vol. 1, p. 47-50.

⁴⁰² GOTTWALD, N. K., *As tribos de Iahweh*, p. 273-274.

⁴⁰³ LEVINE, B. A., *Numbers 21–36*, p. 347.

⁴⁰⁴ Uma analogia dos beduínos e semibeduínos árabes permite inferir que esta estrutura de responsabilidades se desenvolveu no decurso do assentamento em Canã e definitivamente, na fase inicial da vida sedentária (THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 31-32).

⁴⁰⁵ CHISHOLM, R. B., שָׂרְוֹ, NDITEAT, vol. 4, p. 17-18.

⁴⁰⁶ RINGGREN, H., שָׂרְוֹ, TWAT, vol. 9, col. 931-933.

⁴⁰⁷ COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 159.

O adjetivo קָרוֹב provém da raiz קָרַב, “chegar perto”, “aproximar-se”, designa proximidade espacial (Ex 12,4; 1Rs 21,2) ou proximidade de relação (Rt 2,20: parente próximo). O substantivo קָרוֹב designa também pessoas sem parentesco próximo: Dt 22,2 um vizinho não pertencente ao círculo familiar imediato; 1Cr 12,41 vizinhos adjacentes às tribos, ou Est 1,14, קָרוֹב representa o círculo interno dos conselheiros do rei. Entretanto, a menção “seu parente, aquele próximo a ele, da sua família” é uma expressão vaga, aparentemente alguém distante da família imediata do falecido, mas ainda pertencendo à מִשְׁפָּחָה de Salfaad.

O verbo יָרַשׁ significa tomar ou obter posse de alguma coisa; em sentido ingressivo ou dinâmico, refere-se à tomada ou mudança de posse.⁴⁰⁸ É encontrado em várias línguas semíticas e está geralmente relacionado com a posse ou a herança de propriedade.⁴⁰⁹ Quanto à etimologia, aplica-se ao campo militar (usado no contexto da conquista de Canaã, onde Israel expulsou e desapossou as nações canaanitas, apossando-se da terra prometida, conforme narrado em Dt 1,8; 10,11; Js 8,7; 12,1) e ao campo jurídico: neste, está ligado à herança familiar (2Sm 14,7; Jr 49,1).

Diferente de נָחַל (que se refere à herança da propriedade do pai), יָרַשׁ expressa o oposto da sucessão regular de pai para filho. Ocorre quando alguém possui a propriedade de outra pessoa (Gn 15,3; 21,10), apoderando-se dela, “adquirir ilegalmente” ou “tomar no lugar de alguém”, “tomar posse por meio de conquista”.⁴¹⁰

Nos textos pós-exílicos, há influência do aramaico no desenvolvimento do significado: יָרַשׁ tornou-se correlato à נָחַל (Lv 25,46; Nm 36,8; Is 57,13; Ne 9,25), de modo a referir-se à herança dentro do grupo familiar (Dt 2,5.9.12.19; 3,20; Js 1,15; outras passagens empregam o substantivo יְרֵשָׁה para designar a herança e propriedade). No contexto do livro de Josué, tem o significado mais específico de “possuir como herança”, “adquirir propriedade” ou “direitos por herança”.⁴¹¹

⁴⁰⁸ SCHÖKEL-ALONSO, L., יָרַשׁ, DBHP, p. 296-297.

⁴⁰⁹ WRIGHT, C. J. H., יָרַשׁ, NDITEAT, vol. 2. p. 546-547. Quase metade das ocorrências do verbo יָרַשׁ encontram-se no livro de Dt e na OHD, no contexto da promessa e apropriação da terra prometida, sendo um aspecto particularmente forte da teologia deuteronomista.

⁴¹⁰ LIPINSKI, E., נָחַל, TWAT, vol. 5, col. 344.

⁴¹¹ KITZ, A. M., Undivided Inheritance and Lot Casting, p. 609.

4.1.5 Quinta Seção: v. 11de – Conclusão

Ambos os substantivos da expressão **מִשְׁפָּט תִּקְוָה** provêm do mesmo campo semântico. O substantivo “decreto” (**תִּקְוָה**) é atestado no AOP com vários significados: no arábico, “fazer um corte”, “ser verdadeiro”; no aramaico, “esculpir” ou “lavar”; no etíope, “lei, prescrição”.⁴¹² No hebraico, pertence ao verbo **תִּקְוָה**, entalhar ou lavar um túmulo na rocha (Is 22,16) ou rabiscar uma inscrição em uma superfície dura (Ez 4,1; 8,10; 23,14), para preservação permanente.⁴¹³

Assim, **תִּקְוָה** refere-se a importantes decretos-lei criados para serem preservados permanentemente, estabelecendo e fixando limites, tornando-os em “obrigação ou estatutos”⁴¹⁴ que afetam o subordinado.⁴¹⁵ Em textos da corrente P, é usado para designar pequenas coleções de regulamentos.⁴¹⁶ O adjetivo **מִשְׁפָּט** caracteriza o decreto como justo, adequado, uma “causa justa” que coincide com a substância de um veredito correto.

Na BH, a expressão **מִשְׁפָּט תִּקְוָה** identifica dois corpos legais: além de Nm 27,8-11, a regulamentação das cidades de refúgio, em Nm 35,9-29. Ambas descrevem práticas consuetudinárias que foram incluídas nos decretos a serem cumpridos pelos filhos de Israel,⁴¹⁷ uma ordenança universal para todas as gerações, como a Páscoa (Ex 12,14). A expressão sublinha a importância jurídica do decreto, confirmada na fórmula conclusiva do próprio decreto. Ela confirma que a reivindicação das filhas é justa e adequada, cujo cumprimento garante restabelecimento da ordem e uma sociedade bem ordenada. Determinar a filha como primeiro herdeiro, após o filho, era extremamente significativo e justo, e teria validade para todas as tribos de Israel.

⁴¹² RINGGREN, H., **תִּקְוָה**, TWAT, vol. 4, col. 150.

⁴¹³ Possui também significado generalizado de “escrever (Is 30,8; Jó 19,23), com o sentido de “permanência” maior do que aquele transmitido pelo verbo empregado normalmente para escrever.

⁴¹⁴ HOLLADAY, W. L., **תִּקְוָה**, LHAAT, p. 161-162.

⁴¹⁵ LIEDKE, G., *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze*, p. 169.

⁴¹⁶ Na lei da Santidade (Lv 16,34; 17,7; 23,14, etc.), é frequente a expressão “decreto perpétuo” (**תִּקְוָה עוֹלָם**) e exortações para guardar os decretos (Lv 18,4.5.26; 19,19.37; 20,8.22). No livro de Dt e na OHD, o substantivo **תִּקְוָה** tem função parenética, encontrando-se frequentemente em combinação com várias expressões (RINGGREN, H., **תִּקְוָה**, TWAT, vol. 4, col. 154).

⁴¹⁷ RINGGREEN, H., **תִּקְוָה**, TWAT, vol. 4, col. 154.

O texto termina com a expressão estereotipada: **כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה**: própria da corrente P. O verbo **צִוָּה**, sem paralelo direto nas línguas semíticas, denota a ação de um superior ordenando algo com autoridade a um subordinado; é a palavra empregada para dar uma ordem.⁴¹⁸ A fórmula de conclusão destaca YHWH como sujeito das ordens, Moisés, como mediador e porta-voz de Deus⁴¹⁹ e seu povo como receptor das ordens.

Portanto, a fórmula sacerdotal no v. 11d.11e define que o decreto justo foi estabelecido por YHWH. O endosso do vocabulário usado confirma a natureza excepcional do conteúdo da lei, que traz uma novidade muito significativa, ao permitir que as filhas entrem na linha de descendência direta, para adquirir a herança paterna, uma inovação jurídica para Israel.

4.1.6 Uma emenda constitucional

A narrativa do dilema das filhas de Salfaad em torno da preservação do nome do pai e da reivindicação do direito das propriedades da família é *sui generis*: contrária aos costumes da rígida sociedade patriarcal, as filhas podem tornar-se herdeiras, com o aval de YHWH. A partir de uma situação particular, surge um decreto com validade nacional: a realidade produziu um precedente, a partir do qual se desenvolveu uma lei (Nm 27,1-11). Depois de longo desenvolvimento, o costume da herança das filhas, na ausência de filhos, tendeu a enraizar-se na tribo de Manassés,⁴²⁰ tornando-se um problema na medida em que o casamento intertribal se constitui numa ameaça à integridade das tribos, de modo a despertar oposição nos chefes dos pais das famílias dos galaaditas, o que originou, por sua vez, a narrativa de Nm 36,1-12.

Sob o ponto de vista literário, a história está registrada no tempo anterior à entrada em Canaã; sob o ponto de vista cronológico, reflete os dilemas e conflitos durante e após a conquista de Canaã, quando as tribos estavam tomando posse de

⁴¹⁸ HOLLADAY, W. L., **צִוָּה**, LHAAT, p. 432.

⁴¹⁹ Esta fórmula se encontra 55 vezes nos livros de Ex, Lv e Nm. A função de mediador e porta-voz foi transmitida a Josué e aos profetas que se seguiram a ele. Dt 18,14-22 descreve Moisés como o protótipo de todos os profetas, devendo falar tudo o que YHWH lhe ordenar, princípio encontrado também em Jr 1,17. A transmissão fiel da palavra de YHWH é característica dos mediadores e estabelece a genuinidade e legitimidade dos verdadeiros profetas (WILLIAMS, T. F., **צִוָּה**, NDITEAT, vol. 3, p. 772-774).

⁴²⁰ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 58-61.

suas heranças, momento em que ocorreu a absorção dos costumes cananeus pelos manassitas.⁴²¹

No séc. VI a.C., dificuldades similares relacionadas ao acesso às propriedades e aos direitos relacionados a ela estavam presentes também nas comunidades judaicas pós-exílicas em Jerusalém/Judá e na diáspora daquele tempo.⁴²²

Com o exílio, a estrutura familiar tomou outros contornos, pois as famílias foram parcialmente separadas após as deportações (Ez 24,1). Nos lugares de assentamento dos exilados, reuniam-se membros de diferentes famílias, sem laços de parentesco entre si, de modo que a herança (נְחֻלָּה) e o lugar comum de moradia deixaram de existir, ao contrário da sociedade pré-exílica. Como resposta à desconexão entre família, moradia e propriedade familiar, a vinculação dos laços familiares fez-se na forma de registros genealógicos (Esd 2,62; 8,1.3; Ne 7,5.61).⁴²³ Os registros genealógicos eram agora a única forma de comprovar a identidade familiar⁴²⁴ para o cronista, enquanto para a corrente P, as informações genealógicas respaldam a associação familiar forte, que precisava ser preservada.⁴²⁵

Assim, para reagir aos problemas de ordem jurídica surgidos na comunidade pós-exílica, surgem prescrições e narrativas típicas da corrente sacerdotal,⁴²⁶ com ênfase nas propriedades: “A questão dos imóveis (terra hereditária de uma família!) devia ter muita importância em Judá depois do exílio, do contrário, não lhe seria dedicada tanta atenção”.⁴²⁷ Este é o motivo que levou, em período pós-exílico, à redação de Nm 27,1-11 por uma mão sacerdotal suplementar (P^S), atualizando a legislação.⁴²⁸

⁴²¹ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 15-16.

⁴²² Os exilados que retornaram pressupunham serem os herdeiros legítimos das propriedades que outrora lhes pertencia. Eles partem da ideia de que podem retornar às suas propriedades (Esd 2,1-67; Ne 7,8-68), sem considerar que outros pudessem ter se apropriado das suas terras e as ter cultivado (Ez 11,15; 33,24). Além destes problemas, pergunta-se como gerar descendentes a parentes mortos, quem assume a responsabilidade sobre uma viúva, como lidar com terras hipotecadas e como resolver a situação de um pai de família que morre, sem deixar descendentes homens? (GERSTENBERGER, E. S., *Israel nos tempos dos persas*, p. 174-197). A ideia que prevalece na pesquisa moderna é que as partes sacerdotais no livro de Nm apontam para situações pós-exílicas (CRÜSEMANN, F., *A Torá*, p. 150-151; SCHMIDT, L., *Das vierte Buch Mose*, p. 164-165; BUDD, P. J., *Numbers*, p. 302; SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3, p. 198; NOTH, M., *Das vierte Buch Mose*, p. 11-12, 101; FREVEL, C., *The Book of Numbers*, p. 26-27).

⁴²³ KESSLER, R., *História social do antigo Israel*, p. 157-174.

⁴²⁴ MYERS, J. M., *Esra. Nehemia*, p. 20.

⁴²⁵ GERSTENBERGER, E. S., *Israel na época dos persas*, p. 195-196.

⁴²⁶ Lv 25; Dt 25,5-10; Rt 4,3-10.

⁴²⁷ GERSTENBERGER, E. S., *Israel no tempo dos persas*, p. 201.

⁴²⁸ É provável que o redator pós-exílico P tenha feito uso de tradições mais antigas. No entanto, as tentativas de rastrear o caminho trilhado na história da redação constituem terreno altamente

4.2 Números 36,1-12

4.2.1 Primeira Seção: vv. 1-2a – Introdução

O v. 1 possui estrutura semelhante a Nm 27,1, apresentando os sujeitos com referências genealógicas. Os detalhes genealógicos dos galaaditas atestam dependência direta de Nm 26,29-33 e Nm 27,1, porém ligeiramente modificados e simplificados de seu material original, eliminando a referência repetitiva a Manassés.⁴²⁹

O sujeito em Nm 36,1 são os “chefes dos pais” (רֹאשֵׁי הָאֲבוֹת) da família dos filhos de Galaad (v. 1a), pertencentes às “famílias dos filhos de José” (Nm 36,1aβ). O substantivo רֹאשׁ tem vários significados,⁴³⁰ entre os quais: “cabeça” (Gn 3,15; 40,20), “princípio” ou “começo” (Ex 12,2; Is 51,10) e em sentido figurado, denota diferentes tipos de “líder” ou “chefe”. No contexto tribal, רֹאשׁ é usado para designar varões habilidosos, que exercem liderança em questões judiciais⁴³¹ e militares⁴³² e que intervinham em questões do direito territorial. Manter a propriedade íntegra é uma das funções mais distintas dos chefes. Possuíam funções integradoras, eram responsáveis pelo bem-estar e vida comum da comunidade.⁴³³

No período pós-exílico, o substantivo רֹאשׁ é empregado para os líderes de grupos menores em Israel, que desempenham funções bem definidas (1Cr 9,17 [chefe dos carregadores], 1Cr 16,4-5 [chefes dos construtores], Nm 11,17 [chefe

hipotético, de modo que não é possível fazer afirmações realmente consistentes a respeito. BEN-BARAK, Z. (Inheritance by Daughters in Israel, p. 63-64) suspeita que um editor posterior juntou em Nm 27 duas unidades literárias originalmente distintas entre si (vv. 1-7 e vv. 8-11), de acordo com seus próprios pontos de vista. Para tal, ele manteve o ambiente do deserto, os personagens Moisés, Eleazar, os chefes e a congregação, bem como a tenda do encontro, típicos do período anterior à entrada em Canaã, evidenciando, assim, sua intenção de dar um caráter completamente israelita a tradições oriundas de costumes cananeus absorvidos pelos filhos de Israel.

⁴²⁹ As genealogias em Nm 27,1 e 36,1 não foram harmonizadas no TM^L, em contraste com a tradução grega destas duas passagens (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 270)

⁴³⁰ ROY, H. F. von, רֹאשׁ, NDITEAT, vol. 3, p. 1012-1013; HOLLADAY, W. L., רֹאשׁ, LHAAT, p. 469.

⁴³¹ Ex 18,25 e Dt 1,12-17 fala de homens como “cabeças” sobre o povo, escolhidos para julgar o povo em todas as situações.

⁴³² Em Jz 10,18 e 11,8.9.11 Jefé aparece como chefe dos habitantes de Galaad, em contexto de guerra, e em 12,7 aparece na lista dos juízes menores. Assim também ocorre em Nm 14,4; Ne 9,17.

⁴³³ THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 68; BEUKEN, W., רֹאשׁ, TWAT, vol. 7, col. 271-282.

dos sacerdotes]). Surge, também neste período, o título “chefes das casas do pai” (רֹאשֵׁי בֵּית־אֲבוֹתָם),⁴³⁴ elipsado por “chefes dos pais” (רֹאשֵׁי הָאָבוֹת), uma referência aos chefes de “família” (מְשִׁפָּחָה).⁴³⁵

Portanto, esses chefes dos pais, que são os tios das filhas de Salfaad, são os legítimos representantes das famílias de Galaad, pertencentes à tribo dos filhos de José (conforme v. 5d), e apresentam sua petição diante das autoridades: Moisés e os líderes (הַנְּשִׂאִים). Os líderes são identificados como “os chefes dos pais dos filhos de Israel”,⁴³⁶ diferente dos הַנְּשִׂאִים que pertencem ao tribunal que recebeu o pedido das filhas de Salfaad em Nm 27,2aγ.⁴³⁷

4.2.2

Segunda Seção: vv. 2b-4 – Fala dos chefes dos pais das famílias

Os galaaditas dirigem-se a Moisés pelo epíteto “meu senhor” (אֲדֹנָי), empregado também por Josué (Nm 11,28), Aarão (Nm 12,11) e pelos chefes das tribos de Rúben e Gad (Nm 32,25.27) para Moisés. Essa forma refinada é usada quando se quer honrar o interlocutor.⁴³⁸ O epíteto אֲדֹנָי é qualificado como um substantivo honorífico, empregado para referir-se tanto a seres humanos como a Deus.⁴³⁹

A “conduta” dos suplicantes difere da dos filhos de Israel da geração anterior, que reclamaram diante de Moisés, questionaram suas decisões e desafiaram sua legitimidade e autoridade (Nm 13–14; 16–17; 20), não havendo espaço para o diálogo.

⁴³⁴ Na obra cronista, o título “chefes das casas do pai”, com algumas variantes, ocorre 45 vezes. Fora de Crônicas, é atestado em Ex 6,14.25; Nm 1,4.16; 7,2; 25.15; 30,1; 31,26; 32,28; 36,1; Js 22,14.

⁴³⁵ BAENTSCH, B., Exodus – Leviticus – Numeri, p. 697; SEEBASS, H., Numeri 3, p. 450-451. Para BARTLETT, J. R. (The use of the word אֲדֹנָי, p. 8-9), o uso do título אֲדֹנָי na época do cronista denota uma maior consciência dos laços familiares do que os laços tribais. Isso se deve ao declínio considerável da lealdade tribal no período da monarquia e do exílio.

⁴³⁶ A LXX, embora omita o substantivo “líderes”, retrata os destinatários da petição dos galaaditas, ao lado de Moisés, como “chefes dos pais dos filhos de Israel” (καὶ ἐναντι τῶν ἀρχόντων οἴκων πατριῶν υἱῶν Ἰσραὴλ).

⁴³⁷ Entre as 75 ocorrências de אֲדֹנָי em Nm–Js, apenas cinco textos os identificam como “chefes dos pais”: Nm 1,16; 7,2; 10,4; 36,1; Js 22,14. No livro de Nm, as ocorrências estão em lugares estratégicos: no capítulo inicial (1,16) e final (36,1), no capítulo após a bênção sacerdotal (7,2) e na introdução da partida dos filhos de Israel do Sinai (10,4).

⁴³⁸ Ocorre também em Gn 23,6 (os filhos de Het para Abraão); 42,10 (os irmãos de José para ele) e em 2Sm 4,8; 15,15 (os assassinos de Isboet e os servos para Davi).

⁴³⁹ JENNI, E., אֲדֹנָי, THAT, vol. 1, col. 33-34; WALTKE, B. K.; CONNOR, M., ISHB, p. 122-124.

O v. 2 descreve o motivo que levou os representantes das famílias galaaditas diante de Moisés e dos líderes. Eles se reportam a duas falas, respectivamente a dois eventos anteriormente descritos:

1. Ao censo de Nm 26,53a.55:

Nm 26,53a.55	Nm 36,2c
לְאֵלֶּהָ יִחַלֵּק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָהָ	לְתֵת אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלָהָ
A estes será dividida a terra em herança – v. 53a.	para dar a terra como herança
אֲדֹ-בְגוּרָל יִחַלֵּק אֶת־הָאָרֶץ	בְּגוּרָל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
Todavia, por meio de sorteio se fará a divisão da terra – v. 55	por meio de sorteio, aos filhos de Israel

2. A resposta de YHWH em Nm 27,6a.7bαβc:

Nm 27,6a.7bαβ.c	Nm 36,2d.2e
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה	וַאֲדַנִּי צִוָּה בֵּיתְהוָה
E disse YHWH a Moisés	“e ao meu senhor foi ordenado por YHWH”
נָתַן תַּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אַחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבִירָתָ אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן:	לְתֵת אֶת־נַחֲלַת צִלְפָּחָד אַחֵינוּ לְבָנֹתָיו
“Dê, pois, para elas uma propriedade de herança no meio dos parentes do seu pai, Tu farás passar a herança de seu pai para elas”.	“para dar a herança de Salfaad, nosso parente, às suas filhas”.

Nas falas, nota-se que Nm 36 se baseia no vocabulário do material de origem na argumentação dos galaaditas, equilibrando as duas orações entre si. Todavia, o altera para se adequar aos seus objetivos e dar força à sua argumentação:

- Reduz os verbos “distribuir/repartir” (חָלַק), presente em Nm 26,53.55.56, e “dar” e “fazer passar” (נָתַן e עָבַר) em Nm 27,7bαβ.c para “dar”, נָתַן (Nm 36,2c.2e), unindo os tópicos com mais firmeza.
- Usa o verbo “ordenar” (צִוָּה) em Nm 36,2b.2d para justificar suas argumentações, ao reportar-se às ordens de YHWH. Entretanto, nos materiais de origem, empregam-se os verbos de fala דִּבֶּר (Nm 26,52-53.55)

e אָמַר (Nm 27,6a). O verbo צָוָה encontra-se apenas na fórmula de conclusão em Nm 27,11e, de que a ação ordenada por YHWH foi realizada.

Um importante verbo jurídico é usado para descrever as duas ordens que Moisés recebeu da parte de YHWH, as quais soam como contradições jurídicas aos chefes galaaditas (v. 3).

A distribuição ou sorteio da terra seria realizada através do lançamento das sortes, גֹּרָל. Em seu sentido básico, com origem no mundo profano,⁴⁴⁰ גֹּרָל refere-se a pedras ou outros objetos utilizados para lançar sortes ou determinar uma decisão⁴⁴¹ numa questão complicada. Inclusive o próprio YHWH orientava e revelava sua vontade de forma direta e inequívoca, nas questões importantes, através das sortes.⁴⁴² Não havia apelação à resposta e decisão de YHWH, pois estava-se convencido da origem divina da resposta.

A noção de que a terra de Canaã seria dividida por sorteio encontra-se em referências esparsas em Nm 26,55-56; 33,54; 34,13; 36,2c.3e e na segunda seção do livro de Josué,⁴⁴³ que abrange os capítulos 13–22, que tratam da distribuição da terra. No livro de 1Cr,⁴⁴⁴ גֹּרָל é empregado para designar os lugares de habitação dos aaronidas e levitas (1Cr 6,39.46-50).

A corrente P declara o sorteio das terras como ordenado pelo próprio YHWH e realizado por ele (Js 13,6; 14,2; 23,4) ou diante dele, na entrada da tenda da reunião (לְפָנַי יְהוָה פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד).⁴⁴⁵ Isso dava segurança ao israelita, pois estava

⁴⁴⁰ A prática de lançar sortes para dividir um patrimônio e determinar cada parte da herança é conhecida também na tradição jurídica cuneiforme (DAVIES, E. W., *Inheritance of the First-Born*, p. 183-184), conforme inscrição encontrada em uma tabuinha de Kutalla: “Se os irmãos dividirem a propriedade de seu pai, os pomares ou os poços em um lote de terra ... o filho mais velho selecionará e tomará uma parte, e para sua segunda, ele lançará sua sorte com seus irmãos” (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 275-276). A palavra acadiana para sorteio, *isqu*, estava tão associada ao processo de herança, que foi usada como sinônimo para a divisão da herança (WESTBROOK, R., *Property and the Family in the biblical Law*, p. 17).

⁴⁴¹ DOMMERSHAUSEN, W., גֹּרָל, TWAT, vol. 1, col. 993; DAM, C. van, גֹּרָל, NDITEAT, vol. 1, p. 815. A finalidade do lançamento de sortes era diversificada: colocar fim a uma contenda (Pv 18,18), divisão de espólio (Sl 22,19), identificar um culpado (Jn 1,7), resolver questões de datas (Est 3,7) ou de propriedade (Jl 4,3; Ab 11; Na 3,10). O sorteio tornou-se num ato sagrado, onde YHWH era consultado em público (Jz 1,1-3) e dava instruções celtas diversas (Lv 16.8-10; 1Cr 24,5.7.31; 25,8.9; 26,13.14). Foi usado na escolha do primeiro rei de Israel (1Sm 10,18-19).

⁴⁴² SCHMID, H. H., גֹּרָל, THAT, vol. 1, col. 414.

⁴⁴³ O substantivo גֹּרָל, conexo com a distribuição da terra e participação na herança, ocorre pela primeira vez em Js 14,2, pois em Lv 16,9-10 tem a ver com o rito de expiação.

⁴⁴⁴ É usado também no contexto das classes dos sacerdotes, cantores e porteiros (24,5.7.31; 25,8-9; 26,13-14), obtido através do sorteio.

⁴⁴⁵ Js 18,6.8.10; 19,51; 21,1-2.8 são alguns exemplos.

seguro de que a cota que lhe coubesse teria origem na vontade de YHWH (Pr 16,33), além de proporcionar uma base jurídica sólida para adquirir a terra. Na tradição em Nm e Js, a terra alocada para as tribos respectivamente para as famílias é chamada de גִּוְרָל (Js 15,1; 16,1; 17,1.14.17; Sl 125,3), sendo traduzida por “terra”, “herança”, “território”, de acordo com o contexto.⁴⁴⁶

Assim, através do uso de גִּוְרָל, os galaaditas ressaltam que o próprio Deus determinava qual parte pertenceria a quem, e isso dava um senso de pertencimento e identidade a cada uma das tribos e suas famílias. Sua posse era incontestável, inalienável e inviolável.

O v. 3 descreve o problema criado e as consequências causadas pela possibilidade de as filhas herdarem as posses de Salfaad, caso elas “forem esposas de um, dentre os filhos das tribos dos filhos de Israel” (v. 3a). A conjunção de sentido adversativo “mas” (ו) no início do versículo expressa uma ideia contrária iniciada no versículo anterior.

Há dois modos de expressar, no hebraico bíblico, o ato de casar:

- a- Uso do verbo בָּעַל, refere-se a um homem tomando para si uma mulher em casamento (Gn 20,3; Dt 21,13; 22,22). Em Dt 24,1 é usado análogo com לָקַח: “Se um homem (אִישׁ) tomar (יָקַח) uma mulher (אִשָּׁה) e se casar com ela (וּבָעַלָּהּ) ...”.
- b- Acrescentar ao substantivo feminino אִשָּׁה (independente se estiver no singular ou plural), precedido pela preposição לְ, o verbo “dar, “conceder” (נָתַן),⁴⁴⁷ “tomar”, “escolher” (לָקַח)⁴⁴⁸ ou “ser”, “tornar-se”, (הָיָה).⁴⁴⁹

Na narrativa, por seis vezes foi empregada a expressão idiomática אִשָּׁה/לְנָשִׁים + הָיָה (vv. 3a.6d.e.8b.11a.11b.12a), confirmando que a questão do casamento das filhas é a preocupação central dos chefes.

⁴⁴⁶ DOMMERSHAUSEN, W., גִּוְרָל, TWAT, vol. 1, col. 997.

⁴⁴⁷ Gn 29,28 “e deu a ele Raquel, sua filha, como mulher” (וַיִּתְּנָהּ לוֹ אֶת־רָחֵל בְּתוּלוֹ לְאִשָּׁה). É a expressão mais presente no texto bíblico para referir-se ao casamento (Gn 30,4,9; 34.8.12.14; 41.45; Js 15,16.17; Jz 1,12.13; 21,2.7.16; 1Sm 18,17.19.2; 1Rs 2,17.21; 2 Rs 14,9; 1Cr 2,35; 2Cr 25,18).

⁴⁴⁸ Gn 28,9: “e tomou Maelet ... como esposa (וַיִּקַּח אֶת־מַחֲלַת לּוֹ לְאִשָּׁה)”. Veja Gn 12,19; 28,9; 34,4.21; Ex 6,20.23; Dt 21,11; Jz 14,2; Jz 3,6; 1Sm 25,39.40; 2Sm 12,9; 1Rs 4,15.

⁴⁴⁹ Gn 20,12: “e tornou-se minha esposa” (וַתְּהִי־לִי לְאִשָּׁה). Confira: Gn 24,67; 25,20; Dt 22,19.29; 24,4; Rt 4,13; 1Sm 25,40.42; 2Sm 11,27; 12,9; 1Rs 4,11; 2 Rs 8,18.

A premente preocupação expressa pelos chefes resulta do costume patrilocal: quando uma filha casava, ela deixava a casa paterna e mudava para a família do marido, levando junto os presentes de despedida que recebera da sua בִּית־אָבִי. A preocupação em manter o patrimônio dentro da família original era função dos chefes da família. Eles expressam sua preocupação com o casamento exogâmico fora dos laços de parentesco e da mesma tribo,⁴⁵⁰ que resultaria na desintegração das propriedades familiares. Sob o ponto de vista jurídico, cada tribo tinha sua autoridade legal independente e era responsável pelas suas propriedades, não havendo direito de qualquer tribo contestar os limites do território de outra tribo.⁴⁵¹

O v. 3 supõe que as filhas estão solteiras; se fossem casadas, não haveria reivindicação alguma, já que seu patrimônio teria sido automaticamente transferido para a tribo do marido.

A utilização do mesmo verbo “tirar” (עָרַץ), em Nm 27,4a pelas filhas, no centro de suas alegações, é reaplicado pelos chefes e serviu para descrever o problema resultante do decreto criado em Nm 27,11, empregando-o três vezes:

v. 3b: “então será tirada (וְנִגְרַעְתֶּנָּה) a herança delas da herança dos nossos pais”,

v. 3e: “e a herança que nos cabe por sorte será tirada (עָרַעְתֶּנָּה)”.

v. 4d: “e da herança da tribo dos nossos pais será tirada (עָרַעְתֶּנָּה) a herança delas”.

O significado do verbo עָרַע usado para expressar o temor possui amplo sentido: “cortar um pedaço do todo”, remoção de parte da propriedade dentro de uma tribo ou subtrair parte de uma unidade legalmente reconhecida. Usado no contexto legal, ilustra o princípio de que um grupo tem o direito de ser mantido intacto.⁴⁵²

A consequência do casamento exogâmico das filhas resultaria na remoção de parte da propriedade da tribo manassita, desintegrando-a. Se as filhas casarem fora da tribo, a tribo perderá a integridade de suas fronteiras territoriais e a unidade geográfica da tribo, de modo que a herança da família de Galaad respectivamente da tribo de Manassés será reduzida.

O sentido intrínseco a נִקְחָה é de uma propriedade que não pode ser vendida ou alienada. Ela foi transmitida *para sempre* aos descendentes: Ex 32,13; Lv 25,46;

⁴⁵⁰ FREVEL, C., Desert Transformations, p. 373-374.

⁴⁵¹ KITZ, A. M., Undivided Inheritance and Lot Casting, 607-618.

⁴⁵² GEVARYAHU, G. J., The root G-R-A in the Bible, p. 110-111.

Sl 37,18; 119,11. Ou seja, o ato indicado por הִלָּחֵם exprime uma transferência duradoura, como mostra o relato de 1Rs 21,3-4, em que Nabot não desistiu da הִלָּחֵם de seu pai. A preservação das propriedades da família era um dos mais elevados valores da sociedade israelita, pois a terra era a dádiva da aliança, e assim, para cada família, sua porção ou participação da aliança.⁴⁵³

O mesmo verbo, então, é usado para descrever reivindicações concorrentes: a memória familiar no apelo das filhas e a herança da propriedade familiar justaposta aos direitos mais amplos de propriedade, na argumentação dos galaaditas.

A ação oposta, expressa pelo verbo הִלָּחֵם é “acrescentar” (הִלָּחֵם) algo a alguma coisa (seguida da preposição עַל). As alternativas de significado são várias: acrescentar mais um filho (Gn 30,24), acrescentar sal às ofertas (Lv 2,13), acrescentar anos à vida de alguém (2Rs 20,6; Is 38,5).⁴⁵⁴ Como o efeito da ação do acréscimo é duradouro e aplicando esse sentido ao “acrescentar a herança junto à tribo” (Nm 36,3c.4b), infere-se que a transferência da herança tenha efeito permanente, sem possibilidade de reversão da herança dos galaaditas.

Percebe-se certa intenção no uso de dois substantivos sinônimos⁴⁵⁵ para referir-se à “tribo” (טֵיבָה e מִטְבָּה). A tribo⁴⁵⁶ é a unidade primária de organização social e territorial em Israel, formada por grupos autônomos de famílias (בְּיַת־אָב e מִשְׁפָּחָה) descendentes de um mesmo antepassado e denominada segundo o nome deste. O que mantém os membros de uma mesma tribo unidos é o vínculo de sangue e as relações de parentesco,⁴⁵⁷ criando a consciência de unidade entre seus membros.

⁴⁵³ WALTON, J. H., Comentário histórico-cultural da Bíblia, p. 211.219-220.

⁴⁵⁴ HILL, A. E., הִלָּחֵם , NDITEAT, vol. 2, p. 475-476.

⁴⁵⁵ SIMIAN-YOFRE, H., הִלָּחֵם , TWAT, vol. IV, col. 818-826.

⁴⁵⁶ Quanto ao desenvolvimento semântico dos substantivos, ambos se referiam, inicialmente, às partes de uma árvore, da qual se podia fazer um bastão de comando, um cetro ou uma arma. Líderes que os manuseavam eficazmente ficaram conhecidos como טֵיבָה (Nm 24,17-19). Com o passar do tempo, o substantivo aplicado ao bastão do líder da tribo (cf. Nm 18,2) recebeu significado sociológico, “tribo” (SIMIAN-YOFRE, H., הִלָּחֵם , TWAT, vol. 4, col. 818).

⁴⁵⁷ Cada tribo possui tradições próprias sobre seu ancestral, as quais nem sempre são verídicas (VAUX, R. de, Instituições de Israel, p. 23-24; THIEL, W., A sociedade de Israel na época pré-estatal, p. 74).

O substantivo הַטִּבֵּי é frequente no livro de Nm, de provável mão sacerdotal, refletindo um uso comum exílico e pós-exílico,⁴⁵⁸ enquanto טִבְּשֵׁי aparece mais no livro de Dt. O uso do substantivo הַטִּבֵּי em P é usado estritamente para reportar-se à tribo,⁴⁵⁹ enquanto טִבְּשֵׁי possui maior flexibilidade, podendo referir-se a unidades menores que uma tribo.⁴⁶⁰

Nos relatos da divisão e distribuição da terra de Canaã em Js 13–21, ambos os substantivos aparecem com frequência, sendo intercambiáveis. Destarte, a oscilação entre ambos para referir-se à tribo parece ser uma característica do tema da distribuição da terra, que funde a linguagem P e D.⁴⁶¹ Entretanto, o uso de טִבְּשֵׁי e הַטִּבֵּי no mesmo versículo pode ter critérios literários estilísticos, para evitar a repetição excessiva (Nm 18,2; Js 13,29).⁴⁶²

O v. 4 inicia com uma oração condicional concessiva, introduzida pelas conjunções copulativa e condicional “e mesmo se” (וְאַף־כִּי), expressando uma condição irreal e incapaz de ser cumprida. Ela expressa um fato inesperado e incapaz de acontecer: mesmo o ano do jubileu não restituiria a herança, transferida por ocasião do casamento, à tribo original.

O jubileu pertencia ao calendário judaico e ocorria a cada sete anos sabáticos (49 anos). O objetivo do jubileu era preservar o estado original de propriedades, no caso de vendas. Assim, mesmo se houver a redistribuição das terras em função do jubileu, a terra não retornaria à tribo original, pois ela não foi comprada e nem vendida, mas herdada; as leis do jubileu não se aplicam à terra herdada. Portanto, também o jubileu não restituiria a propriedade de Salfaad para as famílias dos galaaditas, caso as filhas casassem com alguém de uma outra tribo.⁴⁶³

⁴⁵⁸ Confira Nm 1,20-46, no censo das tribos, é provavelmente o documento mais antigo; 2,3-31, no arranjo das tribos acampadas; 10,14-27, na ordem da marcha no deserto; 13,4-16, na lista dos espíões como representantes das tribos; 34,18-28, nas listas dos comissionados para divisão da terra.

⁴⁵⁹ MILGROM, J., *Priestly Terminology and the Political and Social Structure*, p. 78.

⁴⁶⁰ Em Nm 4,18 (cf. 3,29), o clã coatita é chamado de טִבְּשֵׁי , enquanto a tribo de seu pai Levi é sempre chamada de הַטִּבֵּי : Nm 1,49; 3,6; 18,2, etc.

⁴⁶¹ JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 271; GOTTWALD, N. K., *As tribos de Iahweh*, p. 171-173.255.

⁴⁶² MILGROM, J., *Priestly Terminology and the Political and Social Structure*, p. 78.

⁴⁶³ KISLEV, I., *Numbers 36,1–12: Innovation and Interpretation*, p. 256.

A menção da lei do jubileu no caso das filhas de Salfaad em Nm 36,4 indica uma forte ligação e uma proximidade entre ambas as passagens, presumindo que sejam coetâneas.⁴⁶⁴

4.2.3

Terceira seção: v. 5 – Transição

Não há evidência explícita de que Moisés transmitiu o caso a YHWH (v. 5); a resposta de YHWH chega em uma citação direta de Moisés (vv. 6-9). O texto foca na ação de Moisés como o intermediário divino, colocando-o como sujeito do pronunciamento.⁴⁶⁵ Como mediador e intérprete da lei, Moisés faz uso da expressão “segundo a ordem de YHWH” (עַל־פִּי יְהוָה), que significa literalmente “conforme a boca de YHWH”, enfatizando sua origem divina. A expressão idiomática עַל־פִּי ocorre 28 vezes no livro de Nm, dentre as quais 18 vezes⁴⁶⁶ para עַל־פִּי יְהוָה, enfatizando a relação íntima entre as ordens divinas e a execução destas, tanto da parte de Moisés quanto do povo.

A origem das leis e as referências formuladas a elas variavam de uma cultura jurídica para outra. As leis babilônicas têm no rei Hamurabi a fonte da justiça, chamado pelos deuses para fazer justiça ao povo e trazer prosperidade material.⁴⁶⁷ Juízes eram consultados para decidir casos difíceis da lei ou tribunais reais eram chamados para interpretar a lei. Na Assíria, a autoridade legislativa era prerrogativa da “assembleia da cidade”, cujas decisões judiciais eram proferidas “de acordo com as palavras da estela”, uma coleção de leis presumivelmente composta pelo corpo legislativo da cidade.⁴⁶⁸ Em Israel, uma decisão legal era proferida “conforme a ordem de YHWH” (Lv 24,12; Nm 36,5b; Js 17,4) ou dos sacerdotes (Dt 21,5). Os tradutores da LXX entenderam o sentido contextual da palavra פִּי como “ordem”, “comando” (προστάγματος).⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 94.

⁴⁶⁵ Diferente de Nm 27,5, em que Moisés apresentou a causa a YHWH, observa-se um crescimento da competência jurídica de Moisés, ao responder diretamente a argumentação dos chefes das famílias. Para MILGROM, J. (*The JPS Torah commentary: Numbers*, p. 297), a expressão עַל־פִּי יְהוָה implica que Moisés já havia consultado YHWH, porque ele era incapaz de resolver o caso sozinho.

⁴⁶⁶ Nm 3,16.39.51; 4,37.41.45.49; 9,18^{2x}.20^{2x}.23^{2x}; 10,13; 13,1; 33,2.38 e 36,5.

⁴⁶⁷ DRIVER, G. R.; MILES, J. C., *The Babylonian Laws*, p. 17-22.

⁴⁶⁸ VEENHOF, K., “In Accordance with the Words of the Stele”, p. 1717-1744.

⁴⁶⁹ Lv 24,12; Nm 9,18.20,23^{2x}; 33,38; Js 15,13; 17,4; 19,50; 21,3; 22,9.

Portanto, a expressão *עַל־פִּי יְהוָה* qualifica e justifica as palavras de Moisés, as quais estão em anuência com as palavras de YHWH, o qual avalizou a argumentação dos galaaditas.

No segmento do v. 5d, a resposta de YHWH inicia com a expressão “É certo o que a tribo dos filhos de José diz” (*כִּן מַטֵּה בְנֵי־יוֹסֵף דִּבְרָיִם*), confirmando a validade jurídica da argumentação da “tribo dos filhos de José”,⁴⁷⁰ como fundamento para o veredito que se seguirá. Aqui, “tribo dos filhos de José” funciona como uma elipse do sujeito pormenorizado em Nm 36,1a-1aβ. Lendo este segmento em sincronia com o v. 6e, a identificação dos possíveis “pretendentes” é ampliada, com a inclusão da tribo de Efraim.⁴⁷¹

Como entender a associação dos “reclamantes” exclusivamente com “a tribo dos filhos de José”, sem referência a Manassés, no v. 5? Nos dados genealógicos os chefes dos pais da família são identificados como “filho de Manassés, das famílias dos filhos de José”; na conclusão (vv. 11-12a), o texto descreve que as filhas tornaram-se esposas “dentre as famílias dos filhos de Manassés, filho de José”. Ambas as referências derivam dos dados genealógicos de Nm 27,1.

Provavelmente, pretendeu-se harmonizar um texto enfocando uma única família (Nm 27,1-11) com a tradição da distribuição na terra em Canaã, cuja preocupação se concentrou nas fronteiras das tribos. Nesta tradição, as tribos de Efraim e Manassés são referenciadas sempre, pertencendo ao grupo denominado “filhos de José”,⁴⁷² desempenhando um papel significativo na distribuição da terra do lado oeste do Jordão.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Há três tradições distintas em torno de José, no material bíblico: 1. O personagem das narrativas na “novela de José” (Gn 37–50; Ex 1,5-8; 13,19; Js 24,32; Sl 105,17); 2. José como ancestral epônimo de uma tribo israelita (Gn 49,22-26; Dt 33,13-16), tema retomado em Ez 47,13; 48,32; 1Cr 5,1-2; 7,29) e presente nos livros de Nm e Js; 3. Alguns textos atestam a “casa de José” (Jz 1,22.35) como uma entidade política que opera de forma independente do Israel unificado (Jz 1,22-26.35; 1Rs 11,28; Am 5,6.15; 6,6; Ob 18). Esses textos aparentam preservar uma identidade política ligada à “casa de José”, a qual Semei, um benjamita, reivindica (2Sm 19,16-20). Em Zc 10,6; Sl 78,67 e 80,1 “Casa de José” aparece como epíteto do reino do Norte.

⁴⁷¹ O casamento com efraimitas contradiria o propósito do caso, que é preservar estritamente os limites territoriais das tribos (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 284-287).

⁴⁷² Js 14,4; 16,1.4; 17,1.2.14.16.17; 18,5.11.

⁴⁷³ JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 285. Para GOTTWALD, N. K. (*As tribos de Iahweh*, p. 170-174; 187-190), embora seja possível identificar etapas na redação das tradições da distribuição e ocupação em Js 13–19, não é fácil reconstruir o crescimento dessas tradições. A história da ocupação das tribos de José ocupa um lugar central, por dois motivos: 1. Havia uma estreita ligação entre as tribos de José e os levitas, estando juntas no Egito e juntas entraram em Canaã, sendo as tribos de José as primeiras a se converterem ao jatismo levítico. Consequentemente, os levitas deram prioridade às tradições de José. 2. As campanhas militares dos

4.2.4

Quarta seção: vv. 6-9 – Novas leis e estipulações

O veredito de YHWH abrange o caso específico das filhas de Salfaad (vv. 6-7) e o caso geral, válido para todo o Israel (vv. 8-9), mas sem desconsiderar o direito adquirido pelas filhas. A ocorrência do substantivo **הַדִּבְרֵי** em tão breve espaço é uma indicação clara da centralidade do tema expresso pela palavra em questão: a preservação da herança em cada uma das tribos de Israel.

vv. 6-7: veredito para o caso específico

O v. 6abc traz a introdução ao veredito de YHWH. O veredito ou sentença proferido pela autoridade judicial, no caso, YHWH, é identificado como “a palavra” (**הַדִּבְרֵי**).⁴⁷⁴ Usada em contextos jurídicos, significa “disputa” (Ex 18,16.19; 24,14), “acusação” (Dt 22,14.17), “veredito” (Dt 17,9; 2Cr 19,6), “alegação” (2Sm 15,3), “negócio” (Rt 4,7) e “provisão” (Dt 29,1; 1Sm 11,4; Jr 11,2-3). No contexto sociológico e teológico, “a conotação legal do termo pressupõe um mundo social no qual exista uma percepção do certo e do errado, um conceito de justiça e uma reconhecida necessidade dela”.⁴⁷⁵

O veredito de YHWH prescreve duas sentenças:

1.^a) v. 6de: as filhas poderão casar, apenas com homens dentro da família da tribo de seus pais.

A locução prepositiva **בְּעֵינָי** é usada para descrever aprovação diante de alguém (Gn 6,8; 19,19; 32,6; 34,11): “achar graça diante dos olhos”; acrescida do adjetivo **טוֹב**, expressa juízo favorável acerca de pessoas ou eventos.⁴⁷⁶ No texto em

josefitas no território ao norte de Jerusalém “eram aparentemente o catalisador crítico militar que animava a formação de Israel”; a ocupação da terra pela tribo de Benjamim e tribo de José, respectivamente, Manassés e Efraim, desencadeou “uma corrente de eventos que ativaram todas as tribos e as juntaram como Israel unificado. Portanto, o triunfo das narrativas josefitas no relato oficial não foi arbitrário, mas arraigado em realidades culturais, políticas e militares” (p. 189).

⁴⁷⁴ O substantivo **דִּבְרֵי** possui amplo leque de significados: “pedido” (Gn 19,21; Jz 11,37), “ordem” (Est 1,19; 4,3), “conversa” (1Sm 1,7; Jr 38,24, 27), “relatório” (Dt 1,22; Js 14,7; Est 2,23), “texto de uma carta” (Jr 29,1), “letra de uma música” (1Sm 18,8; Sl 45,1^{2x}; 137,3), “promessa” (Js 23,14.15; 2Cr 6,10; Jr 29,10), “anais” (1 Rs 11,41[34x em Rs]); “relato falso” (Gn 39,17.19; Ex 5,9; Pv 30,8; Is 59,13), “mandamento” (1Rs 18,36; Jr 35,14; cf. o Decálogo, literalmente “As dez palavras” Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4; “sussurro” (Jó 26,14), “plano” (Gn 41,37; 2Sm 17,4; 2Cr 30,4; Est 2,22; Is 8,10), e até idioma (Gn 11,1) (AMES, F. R., **דִּבְרֵי**, NDITEAT, vol. 1, p. 887-888).

⁴⁷⁵ AMES, F. R., **דִּבְרֵי**, NDITEAT, vol. 1, p. 887.

⁴⁷⁶ HARMAN, A. M., **בְּעֵינָי**, NDITEAT, vol. 3, p. 387.

estudo, refere-se à aprovação dos “filhos de José” e reflete dois costumes de casamento:

- a. Os pais de cada família escolhiam os cônjuges dos filhos e filhas. Independente do consentimento do casal, as famílias eram soberanas na escolha e estabeleciam as condições pelas quais se daria a união.⁴⁷⁷
- b. Praticava-se a endogamia, que é o costume de casar entre membros da própria tribo, clã ou família. O objetivo era conservar a linhagem, os costumes e os valores o mais restrito possível,⁴⁷⁸ evitando costumes estranhos em suas famílias.

Portanto, para preservar a integridade da tribo, o veredito de YHWH segue o costume do casamento endogâmico,⁴⁷⁹ ao ordenar que as filhas casem “na família da tribo de seus pais” (v. 6e). Esta decisão torna desnecessário o medo de uma redução nas propriedades da tribo dos filhos de José.

A distinção entre as identidades sociais família (מִשְׁפָּחָה) e tribo (טֵבֵל) não está clara. O uso inconsistente destes substantivos poderia ser o resultado da atividade editorial, onde os vv. 7 e 9 formam o núcleo original e os vv. 6b.8.11 seriam acréscimos, para interligar o grupo familiar ao da tribo.⁴⁸⁰ Entretanto, os substantivos מִשְׁפָּחָה e טֵבֵל foram usados para ampliar o interesse da preservação da herança na tribo, ao empregar as expressões peculiares “família da tribo” (v. 6e.8b) e “tribo da família” (v. 12b).⁴⁸¹

2.^a) v. 7a: a herança não poderá passar de uma tribo a outra.

A proibição da transferência (בְּבִדָּה) da herança de uma tribo para outra é justaposta à obrigação de que os filhos de Israel “permanecerão” (קָבְעוּ) ou se apeguem à herança da tribo de seu pai. São empregados dois verbos que não ocorreram em Nm 27,1-11.

O verbo קָבְעוּ significa, em todos os idiomas semíticos ocidentais, “agarrar-se”, “unir-se”, em relação a objetos ou coisas. A LXX emprega προσκολλάω,

⁴⁷⁷ WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 255-260; VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 52-55.

⁴⁷⁸ BENTHO, E. C., *A família no Antigo Testamento*, p. 37.51-53; VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 53.

⁴⁷⁹ FREVEL, C., *Desert Transformations*, p. 373-375.

⁴⁸⁰ SEEBASS, H., *Numeri*, vol. IV/3. p. 453.

⁴⁸¹ Para KISLEV, I. (*Numbers 36, 1–12: Innovation and Interpretation*, p. 255-256), desta forma, a herança da família aplica-se também à herança da tribo.

expressando a ideia de colar ou unir. Na BH, o significado “apegar-se” é limitado em conteúdo e de uso relativamente raro.⁴⁸² No seu uso literal, descreve as escamas unidas do crocodilo (Jó 41,9.15), um cinto que adere à cintura (Jr 13,11) ou a junção das partes de uma escultura (Is 41,7). No sentido figurado, o verbo expressa lealdade, afeição ou proximidade (Gn 2,14), ou, em escritos D, para denotar o relacionamento de Israel com Deus, tanto de lealdade (Dt 4,3-4; 10,20) quanto de infidelidade (2Rs 3,3).

O verbo **בָּבַד**, que denota quase sempre movimento, troca ou passagem de um lugar ao outro,⁴⁸³ pode significar, em sentido jurídico, a transferência de riqueza ou cargo hereditário, como casas, campos e esposas (Jr 6,12). 2Sm 3,12 e 1Rs 2,15 descrevem a transferência do reinado diferente da linha normal de sucessão. O veredito proferido por YHWH enfatiza que a integridade das tribos deve ser mantida e que as fronteiras das tribos não podem ser dissolvidas. A propriedade hereditária em Israel não deve passar de tribo para tribo, mas permanecer na tribo original.

vv. 8-9: estipulações a todas as filhas de Israel

A partir das estipulações dadas às filhas de Salfaad, a lei do casamento endogâmico, no contexto da herança, é ampliada para “cada filha” (**וְכָל-בַּת**) que possui uma herança em uma das tribos de Israel, tornando-se numa lei geral a todo Israel. Pressupõe-se, aqui, que as filhas fossem solteiras no momento da morte de seu pai, embora a exigência do casamento dentro da tribo existisse também durante a vida do pai, onde não houvesse herdeiro do sexo masculino.⁴⁸⁴

A resposta dada nas estipulações a todos os filhos de Israel repete a resposta do caso das filhas de Salfaad (vv. 6-7), sinalizando uma consistência conceitual entre ambas as partes e concluindo com a mesma declaração de princípio.⁴⁸⁵

	vv. 8-9: aos filhos de Israel	vv. 6-7: às filhas de Salfaad	
v. 8a	“E cada filha que possuir uma herança, dentre as tribos dos filhos de Israel...”	“Esta é a palavra que ordenou YHWH para as filhas de Salfaad, dizendo:	v. 6abc

⁴⁸² WALLIS, G., **בָּבַד**, TWAT, vol. 2, col. 84-85.

⁴⁸³ ALONSO SCHÖKEL, L., **בָּבַד**, DBHP, p. 460.

⁴⁸⁴ FREVEL, C., Desert Transformations, p. 373-375.

⁴⁸⁵ JOHNSON, D. R., Sovereign Authority and the Elaboration of Law, p. 246-247.

v. 8c	de modo que os filhos de Israel tomarão posse, cada um, da herança de seus pais.		
v. 9a	E não passará uma herança de uma tribo para outra tribo;	Não passará a herança dos filhos de Israel, de tribo em tribo, ⁴⁸⁶	v. 7a
v. 9b	pois as tribos dos filhos de Israel, permanecerão, cada uma, com a sua herança”.	pois os filhos de Israel permanecerão, cada um, com a herança da tribo de seu pai”.	v. 7b

Nenhuma herança deve passar de uma tribo para outra tribo; cada uma das tribos dos filhos de Israel continuará ligada à sua própria herança.

O uso do verbo שָׂרַיִ (sharay) fornece uma indicação clara de como a questão foi entendida, outorgando a possibilidade de filhas herdarem o patrimônio de seu pai, ao não usar o verbo próprio para “herdar”, נָחַל (nahal), mas שָׂרַיִ. O significado varia desde apropriação indevida ou herança num contexto jurídico-social, até “tomar posse no lugar de outro”. Independente do verbo usado, o relato denota que foi entendida a questão e que as filhas podem receber herança.

Na resposta de YHWH, há uma regulamentação do casamento, com o objetivo de assegurar que as propriedades de cada família permaneçam como patrimônio dentro dos limites estabelecidos pelo próprio YHWH. Infere-se, portanto, que a filha que casar fora da tribo a qual pertence, deverá abdicar de sua herança.

4.2.5

Quinta seção: vv. 10-12 – Conclusão

Os vv. 10-12 compõem a conclusão da narrativa. O v. 10 confirma o cumprimento das ordens de YHWH dadas às filhas de Salfaad; ao casarem dentro da tribo de seu pai, a integridade da tribo é mantida, preocupação mor da narrativa.

Elas tornaram-se esposas “dos filhos dos seus tios” (לְבָנֵי דִידֵיהֶן), ou seja, casaram-se com seus primos. A expressão בְּרִנ־דָּדָּךְ, que designa “seu primo paterno” (cf. Lv 25,49; Jr 32,8-9), é traduzida aqui pela LXX como ἀνεψιός.

O substantivo רִיבֵּיִם tem dois significados básicos: no original da antiga língua canaanita é “amado”, “querido” (Is 5,1), mas coincidindo com o aramaico, designa relações de parentesco: um parente consanguíneo masculino, como tio paterno em

⁴⁸⁶ A tradução da preposição לְ- precedida pela preposição מִן com duplicação do substantivo é sugerida por ALONSO SCHÖKEL (לְ, L. DBHP, p. 55).

Lv 20,20, meio irmão em 2Rs 24,17 ou simplesmente parente (Am 6,10).⁴⁸⁷ Seu uso em dados genealógicos parece indicar um parente consanguíneo, mas não o grau de proximidade familiar exato (Ex 6,20; Lv 10,4). Ou seja, תָּוֹבֵן pode ser usado para designar afinidade e proximidade no grande círculo familiar, não necessariamente do mesmo ancestral.⁴⁸⁸

O tio possuía uma posição de destaque no palácio (1Cr 27,32), atuando como conselheiro ou comandante (1Sm 10,13-16). Caso o pai não estivesse mais vivo, o tio ou seu filho assumiam a função de guardião e protetor da filha (Est 2,7.15).

A grande responsabilidade do tio por seus parentes na מִשְׁפָּחָה é inequívoco em circunstâncias difíceis. O tio ou o primo agem como resgatadores em caso de escravidão por dívidas (Lv 25,48-49). Na estrutura da família israelita, a coesão e harmonia da família e a preservação dos bens recai sobre o tio e seus filhos, na ausência do pai e seus filhos (Lv 25,25).⁴⁸⁹ Em caso de morte, o tio é responsável pelo sepultamento do parente (Ex 6,18.22; Lv 10,4-5).

Casando-se com seus primos, as filhas não herdavam, de fato, mas simplesmente a propriedade é transferida para aqueles que, em qualquer caso, já se encontravam na linha de sucessão imediata, pois os irmãos do falecido herdavam a propriedade. Fundamental é a ideia de que o substantivo תָּוֹבֵן abarca a ideia de que seus maridos eram membros do clã paterno, permanecendo a herança “junto à tribo da família⁴⁹⁰ do seu pai” (עַל-מִטָּה מִשְׁפָּחַת אָבִיהֶן).

Que a herança permaneceu junto à tribo da família de Salfaad respectivamente dentro da tribo de Manassés, é corroborado pelas descobertas arqueológicas e os nomes das filhas, os quais são simultaneamente indicações topográficas, evidenciadas pela terminação “ה”: מְחֻלָּה, נֶעֱדָה, חֻגְלָה, מְלֻכָּה, מְרֻצָּה. Dos

⁴⁸⁷ 2Rs 24,18; 23.36; Est 2,15; 1Sm 14,50b. A LXX emprega o adjetivo nominativo masculino οἰκεῖος (membros da casa) para תָּוֹבֵן.

⁴⁸⁸ O'CONNELL, R. H., תָּוֹבֵן, NDITEAT, vol. 1, p. 898.

⁴⁸⁹ Jr 32,7-13 relata que Jeremias respondeu positivamente ao chamado do seu primo Hanameel, filho de seu tio Selum, na compra do campo em Anatot, agindo como resgatador.

⁴⁹⁰ O uso ambíguo/a mescla dos substantivos מִשְׁפָּחָה e מִטָּה/שֵׁבֶט nesse texto mostra a tentativa do autor de harmonizar o tema da distribuição das terras tribais (Js 13–22) com o texto de Nm 27,1-11, que trata de uma questão familiar. Essa ambiguidade está presente também na genealogia de José em Nm 26,28, onde se refere a Manassés e Efraim como מִשְׁפָּחָה, embora sejam מִטָּה/שֵׁבֶט. As distinções entre esses substantivos, que designam parentesco, são confusas na tradição bíblica posterior e amplamente indistinguíveis quanto aos parentes dentro de uma מִשְׁפָּחָה e os parentes fora dela (JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 268).

cinco nomes, três podem ser localizados e dois foram citados nos *óstraka* samaritanos,⁴⁹¹ o que valida a autenticidade da história das filhas de Salfaad.⁴⁹²

Tersa⁴⁹³ é o nome da cidade cananea derrotada por Josué (Js 12,7.24) e feita capital do reino do Norte por Jeroboão (1Rs 14,7). O nome Noa, embora seja difícil fixar sua localização precisa, é citado no *óstrakon* 50, como nome de um distrito administrativo da área pertencente a Manassés. Hegla localizou-se no nordeste da Samaria e aparece nos *óstraka* 45,46,47 e 66. Maala, mencionada apenas como filha de Salfaad, não é citada em nenhuma fonte extra-bíblica. Melca, de localização imprecisa, é a antiga forma de Maalca (que foi filha de Arã, Gn 11,29; 24,15).

Embora Nm 36,1-12 não retome a questão da preservação do nome do pai, não apenas seu nome é preservado, mas também, o das filhas. Seus maridos não são nomeados,⁴⁹⁴ pois sua função é transmitir a herança aos descendentes do falecido, através das filhas, ou manter a herança ancestral no lugar ordenado por YHWH. Graças à tripla menção de seus nomes, a memória de Maala, Tersa, Hegla, Melca e Noa é preservada. Um tributo às corajosas filhas, que não hesitaram em enfrentar a autoridade constituída, em busca de seus direitos, para o bem da sua família.

4.2.6 Novas emendas constitucionais

O contexto histórico subjacente a Nm 36,1-12 bem como sua preocupação com as propriedades são idênticas a Nm 27,1-11. Enquanto Nm 27,1-11 reflete mudanças emergentes antes e durante o assentamento em Canaã, permitindo a herança às filhas, na ausência de um herdeiro, Nm 36,1-12 expressa objeções a essas mudanças, por parte da liderança tribal, para evitar a desintegração das suas propriedades. Sob o ponto de vista cronológico, Nm 36,1-12 reflete dilemas e

⁴⁹¹ Entre 1931-1935 foram encontrados 63 *óstraka* no armazém da fortaleza de Samaria, em hebraico, com registros de datas, mercadorias comercializadas, nomes de lugares, de famílias e indivíduos. Estas são datados do séc. VIII a.C. (BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 56-59; MOSTER, D. Z., The Tribe of Manasseh and the Jordan River, p. 51-57).

⁴⁹² Alguns afirmam que a história das filhas de Salfaad configura-se em trabalho fictício ou etiológico. Os registros nos *óstraka* samaritanos refletem nomes de lugares, cujos habitantes foram assimilados pela tribo de Manassés, sendo as filhas, assim, personificações de cidades (BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 28.58-60).

⁴⁹³ Tersa aparece na expressão poética de Cântico dos Cânticos, onde a mulher amada é descrita como “bela como Tersa” (Ct 6,4). Corresponde à atual Teil el-Faráh, que se encontra em território palestino (MOSTER, D. Z., The Tribe of Manasseh and the Jordan River, p. 81).

⁴⁹⁴ Algo semelhante se deu com o marido da filha de Berzelai (Ne 7,63) ou com os maridos das filhas de Cis (1Cr 23,22).

conflitos ocorridos no período durante a conquista e assentamento em Canaã, sendo possível traçar paralelos com o período pós-exílico.

Com o retorno dos exilados a Judá, a ameaça de fragmentar os já fragilizados laços familiares é acentuada pela presença de moradores não judeus, causada pelo repovoamento provocado pelos assírios e babilônios.⁴⁹⁵ A consequência são os casamentos mistos, que se tornaram comuns (Esd 9–10; Ne 13,23-27; MI 2,11).⁴⁹⁶ Aparentemente, com as mulheres tendo direito à herança, havia o perigo da “propriedade familiar judaica parar em mãos estrangeiras através de mulheres que se casam com alguém do exterior ou através de mulheres estrangeiras com um judeu”.⁴⁹⁷ Assim, para evitar o desmembramento das propriedades, proteger os limites territoriais pré-estabelecidos e restabelecer os direitos de propriedade, Nm 36,1-12 aborda problemas reais do período pós-exílico, porém colocando-os sob o ponto de vista literário, no período anterior da entrada em Canaã, preservando a estrutura social da época.

A semelhança de vocabulário e expressões de Nm 36,1-12 com Nm 27,1-11 atestam a compreensão da tradição e da corrente sacerdotal. O uso de עֲדָה , $\text{הַטָּהַר$ e מְשֻׁפָּטֵהָ , para descrever a estrutura sócio-política de Israel durante a permanência no deserto,⁴⁹⁸ bem como a expressão יְהוֹבֵט הַיָּבֵט e a menção do ano do jubileu, são próprios do escritor P^s, para o período pós-exílico.

4.2.7 Relação entre Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12

A partir da análise dos dois textos, é explícito o tema que perpassa ambos: “herança” (נַחֲלָה), que ocorre sete vezes em Nm 27,1-11 e onze vezes em Nm 36,1-

⁴⁹⁵ Após as deportações assírias e a instabilidade política em Judá (2 Rs 18,13-17), os assentamentos em torno de Jerusalém cresceram e prosperaram, o que se agravou com a deportação babilônica. Com sua estratégia de controle e exploração, os babilônios provocaram uma grave crise demográfica e cultural na província de Judá (LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 191-249), permitindo que grupos não israelitas penetrassem em território judaíta e israelita, o que foi comprovado por achados epigráficos (ISRAEL, E., Changes in Palestine during the Persian Period, p. 106-119). Com isso, “as linhas que separavam os judeus do ambiente pagão em que se encontravam estavam começando a se enfraquecer e a quebrar-se” (BRIGHT, J., História de Israel, p. 513-514).

⁴⁹⁶ Para KESSLER, R. (História social do antigo Israel, p. 175-177), a polêmica contra casamentos no pós-exílio não se trata de misoginia, mas sim, de identidade de grupo. Relatos em Esd e Ne mostram mulheres ativas, na vida pública, por exemplo, nas construção do muro de Jerusalém (Ne 3,12) ou participando na assembleia onde será proclamada a Torá (Esd 10,1; Ne 10,29).

⁴⁹⁷ KESSLER, R. História social do antigo Israel, p. 175.

⁴⁹⁸ MILGROM, J., Priestly Terminology and the Political and Social Structure, p. 80-81.

12. Todavia, enquanto, Nm 27,1-11 foca na temática da preservação da herança em âmbito familiar, Nm 36,1-12 está comprometido com a manutenção da integridade dentro da tribo. Além disso, Nm 27,1-11 enfatiza a preservação da herança na família biológica direta do pai, visto que uma filha tem preferência aos parentes agnáticos do falecido, uma inovação jurídica que se desvia da prática consuetudinária.

Nm 36,1-12 resolve a contradição entre a nova lei da herança e a distribuição da terra entre as tribos, com a lei da endogamia. Percebe-se o interesse na unidade maior da tribo, mesmo que seja em detrimento dos interesses de uma **בְּיַתְּיָךְ**. Para ela, os interesses tribais suplantam qualquer outro interesse (seja individual, familiar ou da própria nação).⁴⁹⁹

Uma comparação da estrutura de ambos os textos revela uma similaridade na exposição da trama usada pela corrente P, trama desenvolvida e elaborada de modo primoroso e harmonioso.

Nm 27,1-11		Nm 36,1-12	
vv. 1-2	Introdução: - Apresentação dos personagens - Receptores		vv. 1-2a
vv. 3-4	Pedido das filhas	Fala dos chefes dos pais da família	vv. 2b-4
vv. 5-7a	Transição		v. 5
v. 7ba-c	Resposta caso específico		vv. 6-7
vv.8-11c	Ampliação da lei		vv. 8-9
v. 11de	Conclusão		vv. 10-12
	Decreto justo	Cumprimento da lei Casamento intertribal	

No início do relato de Nm 27, as filhas são a razão e o motivo de todo o enredo, passando, em seguida, para um plano passivo. No final de Nm 36, ocupam novamente o centro, submetendo-se às orientações ao casarem com os primos, permanecendo assim a herança não apenas dentro da tribo, mas também na família de seu pai. Tem-se assim, um círculo literário completo em torno das filhas de Salfaad, que abre em Nm 27,1 e se fecha em Nm 36,11.

⁴⁹⁹ JOHNSON, D. R., *Sovereign Authority and the Elaboration of Law*, p. 277.

5 Análise Sociológica

A análise sociológica do AOP, que perfaz o contexto social maior, permite ver o contexto no qual o antigo Israel estava inserido. O foco recairá na análise da estrutura familiar e da prática do direito à herança dada às mulheres nesse contexto.

Na primeira parte, expor-se-á um panorama dos textos e códigos jurídicos das culturas do AOP, visando obter um quadro da situação que sirva de pano de fundo histórico-cultural e sociológico para uma melhor compreensão das práticas jurídicas no antigo Israel.

Na segunda parte se apresentará como Israel lidou com o direito à herança para mulheres, o que será feito mediante uma análise de leis e narrativas presentes no texto bíblico. O objetivo é estabelecer correlações entre as diferentes tradições do AOP e de Israel, visando identificar semelhanças e diferenças que auxiliem a compreender melhor a reivindicação presente em Nm 27,1-11 e 36,1-12.

5.1 Antigo Oriente Próximo

Os documentos que dão informações acerca da situação das mulheres no AOP são os textos jurídicos nativos, escritos em cuneiforme e surgidos entre o III-I milênio a.C. Dentro deste grupo maior, destacam-se duas categorias principais, os códigos de lei⁵⁰⁰ e os textos jurídicos.

⁵⁰⁰ Para os textos jurídicos, seguiu-se, como obra de referência, a 3ª. edição da ANET (PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament*), de 1969. Em 1997, foi publicada uma obra de menor porte, com referência específica às coleções jurídicas da Mesopotâmia e Ásia Menor (ROTH, M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*). Enquanto a obra de Pritchard traz os textos dos escritos cuneiformes traduzidos para o inglês, Roth apresenta os textos transliterados e transcritos numa coluna, e a tradução para o inglês ao lado. Quando não for mencionada a referência bibliográfica, o texto jurídico foi extraído da obra de PRITCHARD, J. B., ANET – *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament*. Os códigos de leis serão identificados pelas abreviações a partir dos títulos em inglês, conforme indicado por Roth, M. T. (*Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p. xiv). A tradução dos textos é pessoal.

- a) Os códigos de leis⁵⁰¹ são documentos que emanam de autoridades oficialmente reconhecidas,⁵⁰² geralmente a monarquia.⁵⁰³ Dentre estes, destacam-se o Código de Ur-Nammu e o Código de Lipit-Ishtar (escritos na língua suméria), o Código de Hamurabi e o Novo Código Babilônico (na língua acádia), o Código Médio Assírio e o Código Hitita. Tais códigos abordam o direito familiar, principalmente questões que afetam as mulheres (casamento, divórcio, acesso a dotes ou possíveis heranças).
- b) Os textos jurídicos⁵⁰⁴ documentam a prática cotidiana das questões jurídicas, foram escritos em tempo real para legislar fatos reais. Estes provêm tanto de arquivos particulares da elite quanto das casas reais, da região central da Mesopotâmia (das cidades de Nippur, Lagaxe, Sippar), das regiões de Nuzi, Emar, Elam, Síria e Egito.

A vasta documentação testifica a heterogeneidade e peculiaridade, e por vezes contraditoriedade, do direito familiar e patrimonial, condicionado ao lugar e à época de cada civilização.⁵⁰⁵ Contudo, três elementos comuns perpassam as diferentes sociedades e civilizações:

- a) A família nuclear é a unidade básica, de modo que as relações entre seus membros devem ser mantidas intactas e íntegras.
- b) A sociedade é determinada pelo patriarcalismo.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Os códigos de leis do AOP não devem ser compreendidos no sentido moderno na palavra, que são coleções de leis a partir das quais são tomadas decisões judiciais. No âmbito da pesquisa contemporânea permanece incerto se eles são (a) codificações de práticas existentes, (b) produtos dos processos intelectuais das escolas de escribas ou (c) documentos ligados à iniciativa de algum rei, objetivando orientação e benefício do povo, não sendo, portanto, textos imperativos (ROTH, M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p. 4-5).

⁵⁰² Ao longo da história da Mesopotâmia, os reis são descritos como guardiões do sistema legal, inspirados e ordenados pelos deuses a aplicar os ideais da justiça. Para REDE, M. (Aspectos simbólicos da cultura jurídica, p. 167-173), as leis da antiga Mesopotâmia “eram consideradas o instrumento dos deuses para assegurar a convivência ordenada no plano social”, de modo que “a esfera jurídica consistia dos mesmos preceitos e procedimentos que caracterizavam todas as demais formas de contato com o universo do divino e que propiciavam a correta manifestação da vontade dos deuses acerca dos conflitos entre os homens”.

⁵⁰³ Chama atenção que, além de um texto administrativo do Faraó Horemhebe, o Egito não deixou nenhum código legal escrito. Eles possuíam a compreensão que a própria palavra do faraó, como filho de Rá, deus sobre a terra, era a lei, no sentido de que essa palavra criava/emanava o que era direito, verdade e justiça (VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 178-179; JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 78; PESTMANN, P. W., *The law of succession in Ancient Egypt*, p. 58-59).

⁵⁰⁴ Os textos jurídicos, identificados em todo o AOP, dizem respeito a diversos tipos de contratos (casamento, adoção, venda, empréstimos, etc.), bem como resoluções judiciais e testamentos. Estes refletem melhor a situação das mulheres, pois abordam questões reais.

⁵⁰⁵ LION, B.; MICHEL, C., *As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2. milênio a.C.*, p. 4.

⁵⁰⁶ GOLDBERG, S. (*The Inevitability of Patriarchy*, p. 199-207) sustenta que todas as sociedades sempre foram patriarcais, também as consideradas matriarcais ou igualitárias. Ele descarta a ideia

- c) Os laços ancestrais uniam a família ao solo cultivável, o que lhes garantiria sua subsistência, sendo considerado como sagrado e intransferível.

A relação destes três elementos, tomados em conjunto, moldou os costumes, as leis e a visão de mundo das sociedades do AOP.

5.1.1

Mulher – casamento – propriedade

Um verso de um hino sumério retrata muito bem as etapas da vida de uma mulher na cultura patriarcal do AOP: “Eu sou filha, eu sou noiva, eu sou esposa, eu sou empregada doméstica”.⁵⁰⁷ Deste hino, depreende-se que o casamento e o cuidado da família e do lar eram atribuições reservadas às mulheres. Consequentemente, estas etapas transitórias da vida feminina eram levadas em conta na elaboração de regulamentações jurídicas a respeito da herança.

A mulher no AOP foi definida, via de quase toda regra, como filha de seu pai ou como esposa de seu marido, isto é, como alguém que vivia sob a proteção e sujeição do pai, enquanto solteira, e do marido, após o contrato matrimonial. Raramente ela agia como indivíduo fora do contexto de sua família; aquelas que o faziam, eram membros da realeza ou possuíam alta posição econômica. Há registros de mulheres exercendo a profissão de escribas ou médicas, ou sendo treinadas como musicistas, cantoras e dançarinas, para atuar no palácio ou no templo.⁵⁰⁸

Mulheres agindo com autonomia encontram-se em casos de tribunal, onde podiam iniciar um processo judicial. O principal motivo para mover um processo diz respeito às questões relacionadas a propriedades, como por exemplo, o caso de um dote que não fora repassado integralmente em decorrência de uma apropriação indevida por algum parente (irmão, cunhado ou tio), o qual era processado, ou ainda no caso de roubo de bens. Outro motivo para mover um processo estava dado em situações em que uma mulher sofreu agressão e roubo.⁵⁰⁹

de que os homens desempenham melhor as funções do que as mulheres, ou que o patriarcalismo seja um legado da época em que a força física importava mais, mas deriva do simples fato de que, em média, os homens têm maior impulso para o domínio. Para HARRIS, R. (Women, ABD, p. 948), a superioridade de deusas femininas no período inicial da civilização mesopotâmica, a proliferação de estatuetas femininas e a possível existência de poliandria feminina não constituem evidências de uma supremacia feminina.

⁵⁰⁷ STOL, M., *Private Life in Ancient Mesopotamia*, p. 486-487.

⁵⁰⁸ HARRIS, R., *Women*, ABD, p. 949.

⁵⁰⁹ JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 83.

Documentos da Suméria⁵¹⁰ do III milênio a.C. atestam a inserção da mulher no mercado de trabalho, em que as mulheres compravam e vendiam imóveis (campos, casas e pomares, bem como gado, escravos e prata). De forma semelhante ocorria em Mari,⁵¹¹ onde as mulheres alugavam suas terras em regime de arrendamento, participando da vida econômica. Presume-se que fossem mulheres legalmente independentes, solteiras e livres da autoridade paterna/masculina.

De forma geral, a subordinação da mulher ao homem e o preterimento jurídico dado ao homem estão amplamente documentados nos códigos legais e textos jurídicos, a exemplo das questões que abordam o casamento⁵¹² e sua dissolução,⁵¹³ a escravidão⁵¹⁴ e questões relacionadas à posse de propriedades.

O casamento configurava-se em um acordo entre duas famílias, celebrado pelos pais (ou tutor) dos noivos e independente da vontade dos mesmos. Na ocasião, acontecia uma transferência de bens entre as duas famílias, devidamente registrada em documentos babilônicos: a noiva recebia da sua família um dote (*šeriktum*) e o noivo, por seu lado, depositava à família da noiva um determinado valor (chamado *terhatum*).

⁵¹⁰ MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 390-392.

⁵¹¹ BATTO, B. F., *Land, Tenure and Woman at Mari*, p. 238.

⁵¹² Em geral, a monogamia era a regra, mas em casos de esterilidade ou doença, um homem podia tomar uma concubina como esposa secundária para ter filhos. A posição superior da primeira esposa era explicitada em um contrato. A escolha da segunda mulher era, por vezes, feita pela esposa estéril. Normalmente, os filhos nascidos da união com a concubina eram considerados filhos das duas mulheres conjuntamente. Os contratos visavam proteger a primeira esposa (JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 87-89).

⁵¹³ Um divórcio só podia ser iniciativa do marido, e justificava-se quando a esposa não lhe dava filhos ou possuía um comportamento suspeito ou depravado (como dilapidar o patrimônio do marido, desprezar o marido, negar o relacionamento sexual), podendo ser condenada à morte por afogamento (LH §§ 141,142,143). Um exemplo de uma prática extremista da cultura patriarcal mostra-se numa lei assíria, que previa a punição da esposa inocente no lugar de seu marido, cuja infração foi o estupro de uma virgem. A razão da punição (que consistiu em ser estuprada pelo pai da moça) está em que a esposa foi tratada como propriedade de seu marido, sem direito próprio (MAL Tablet A § 55). Uma visão abrandada provém do período paleobabilônico, onde uma mulher podia divorciar-se, caso fosse maltratada pelo marido, mediante provas diante de testemunhas. Mas, caso um homem se divorciasse sem motivo legítimo, depois que teve filhos com a esposa, ele perderia todos os seus bens, temporariamente.

⁵¹⁴ Mulheres tornavam-se escravas em consequência de dívidas contraídas por parentes do sexo masculino, inclusive pelos seus maridos, em caso de extrema necessidade. Também filhas podiam ser escravizadas, por causa das dívidas de seus pais. Na condição de escrava, a mulher era tratada como sendo uma propriedade e podia ser vendida ou transferida, como garantia de empréstimos. O proprietário da escrava tinha autoridade sobre sua sexualidade, na forma de concubinato. Ele podia tomar sua escrava como concubina, caso sua esposa não lhe desse filho; os descendentes concebidos pela escrava passavam a ser filhos legais do marido e sua esposa. Caso a esposa lhe desse um filho, a concubina era enviada a um bordel e trabalhava como prostituta (JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 83.87-89; MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 418).

O valor pago pelo noivo à família da noiva referia-se a uma compensação dada à família pela perda de um de seus membros, e não possuía nenhum caráter de venda, e tampouco a noiva era tipificada como propriedade.⁵¹⁵ Principalmente nas famílias camponesas, em que todos os membros da família, inclusive a mulher, eram mão-de-obra necessários ao cultivo da terra, o pagamento refletia a compensação pela transferência da mão-de-obra, procurando reequilibrar a ordem após o casamento.⁵¹⁶ O valor do *terhatum* era determinado por critérios como *status* social, aparências e boas qualidades do noivo.

O dote recebido pela noiva consistia em pertences pessoais (vestes, lã e tecidos variados, coberturas de cabeça, joias), utensílios domésticos (vasilhas, pilões e moinhos de pedra), mobiliário (cadeiras, leitos, mesas), gado miúdo, vacas, bois, também produtos comestíveis, como grãos e farinhas e, eventualmente, escravas.⁵¹⁷

A quase totalidade destes bens está associada claramente à noiva, que os levará para sua nova residência – costume da patrilocalidade –,⁵¹⁸ sendo que serão usados como suporte de suas atividades domésticas ou no seu próprio corpo. Mesmo se a família do noivo não podia dispor livremente dos bens dotais, estes serviam para garantir parcialmente a subsistência da esposa, visto ser ela um membro relativamente improdutivo.⁵¹⁹

Além disso, o dote era uma medida de segurança jurídico-econômica para a filha: em caso de divórcio, a totalidade do dote lhe era restituída, o que facilita se fossem bens móveis, visto que são bens fungíveis. No caso da sua morte, os bens seriam passados aos descendentes da filha. Portanto, o dote revela uma preocupação em não deixar a filha em uma situação desfavorável após o casamento.⁵²⁰ Em última análise, os bens permaneciam em posse da família da noiva.

⁵¹⁵ JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 80.

⁵¹⁶ REDE, M., *As mulheres e a terra*, p. 112.

⁵¹⁷ REDE, M., *As mulheres e a terra*, p. 110.

⁵¹⁸ Embora se praticasse o costume da patrilocalidade em todo o AOP, há evidências de práticas matrilocais isoladas, que ocorreram nos séc. XIV-XIII: “Se uma mulher residir na casa de seu pai e seu marido a visitar regularmente ...” (MAL Tablet A § 27). Uma mãe viúva adotou um genro e o deu a uma de suas filhas em casamento. O casal passou a morar na casa da mãe e o dote permaneceu na família, não havendo nenhuma transferência de bens (JUSTEL, J. J., *Women, gender and law at the dawn of history*, p. 81).

⁵¹⁹ REDE, M., *As mulheres e a terra*, p. 112.

⁵²⁰ O Código de Hamurabi protegia a mulher em situações vulneráveis: “Se seu marido não lhe deu um presente de casamento, eles devem restituir-lhe integralmente seu dote, e ela obterá dos bens do marido uma parte correspondente em valor ao de um herdeiro. Se seus filhos a importunarem para fazê-la sair de casa, os juízes investigarão o histórico e colocarão a culpa nos filhos, para que a

Famílias em situações mais confortáveis davam como dote certa quantidade de prata, pessoal doméstico,⁵²¹ e muito raramente, bens imóveis (normalmente referiam-se a terrenos construídos, que pudessem servir de moradia), o que resultaria na dispersão do patrimônio familiar. Nestes casos, a parte da propriedade da família que a noiva recebia como dote, ao deixar sua casa paterna, equivalia a uma antecipação ou parte da herança.⁵²² Nesse contexto, é importante ressaltar que havia três diferenças cabais entre o dote de uma filha e a herança de um filho, no AOP:

- a) A filha recebia seu dote enquanto seu pai ainda era vivo, enquanto o filho recebia sua herança com a morte do pai.⁵²³ Isso resultou na ausência de mulheres e filhas nos testamentos de herança, pois a transferência dos bens já havia ocorrido, no caso delas, por ocasião da dotação, estando presente, desse modo, nas transferências dos bens por ocasião do casamento.
- b) O dote tem valor menor que a herança. A razão está no fato de que a herança contava com casas, campos e terras cultiváveis e pomares, que podiam ser explorados economicamente, fazendo com que os meios de produção não saíssem da família.
- c) O dote era voluntário,⁵²⁴ enquanto a herança era um direito legal a uma parcela do patrimônio paterno. Esta parcela só podia ser revogada por ordem judicial.⁵²⁵

mulher nunca precise sair da casa do marido. Se essa mulher decidiu partir, ela deixará aos filhos o presente de casamento que seu marido lhe deu, mas receberá o dote trazido da casa de seu pai e se casará com um marido de sua escolha” (LH § 172). Caso a mulher morresse sem filhos, seu marido não herdava o dote, mas deveria devolvê-lo ao pai da sua esposa, o qual deveria devolver o depósito do casamento (MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 390).

⁵²¹ Um contrato firmado no séc. XVIII a.C. detalhou a composição do dote de uma rica jovem de Sippar: “Uma escrava ... brincos de ouro pesando 2 siclos [16 gramas], uma caçarola de 20 litros, 5 peças de tecido, 12 vestes, 11 turbantes, 2 cofres, uma vaca, um cordeiro, uma pedra de mó para moer a farinha, uma pedra de mó em basalto, um leito de madeira, 6 cadeiras, uma mesa em madeira, 4 tigelas de madeira; eis tudo o que Nabiumatpalam, seu pai, deu para sua filha Amat-Asalluhi” (WESTBROOK, R., *Old Babylonian Marriage*, p. 132-133).

⁵²² WESTBROOK, R., *Property and the Family in Biblical Law*, p. 157-164.

⁵²³ A diferença de idade entre homens e mulheres no momento do casamento muito provavelmente influenciou as considerações sobre a divisão de bens entre filhos (herança) e filhas (dote) no que tange à composição e natureza dos bens. Como as mulheres casavam mais cedo (idade entre 14 e 20 anos) do que os homens (entre 26 e 32), dotar bens imóveis quando o pai ainda está vivo, perturbaria a atividade econômica da sua família, visto ser a terra o principal recurso produtivo.

⁵²⁴ Embora seja voluntário, o caráter do dote é expresso pelos substantivos acadicos *nudunnû* e *šerkitu*, ambos derivados de verbos que significam “dar”: *nadānu* e *šarāku*.

⁵²⁵ Mesmo que teoricamente o pai pudesse vender ou doar seu patrimônio (a venda [motivada por dificuldades financeiras] ou doação seria válida apenas durante a vida do doador/testador), os herdeiros poderiam reivindicá-lo do donatário ou de seus herdeiros. Um herdeiro só podia ser privado do patrimônio paterno mediante uma ordem judicial (LH §§ 168-169), e mesmo assim, retinha seus

Enquanto a terra está reservada ao filho, como herança, os bens móveis dotados às filhas refletem “sua condição móvel e o estado sempre transitório daquelas que oscilam entre dependências mais ou menos profundas em relação aos homens: pais, esposos, irmãos, filhos”.⁵²⁶ Portanto, a evidente desvantagem entre o dote e a herança tem a ver com o caráter passageiro da mulher na sua família de origem; enquanto na família do marido, ela é considerada apenas como agregada. O dote simbolizava o rompimento do vínculo legal entre a noiva e seu pai.⁵²⁷

Não há nenhuma evidência ou documento de uma filha processando seu pai ou seus herdeiros por um dote, a menos que uma propriedade tenha sido atribuída a ela temporariamente⁵²⁸ ou que houvesse alguma proporção fixa da propriedade paterna que constituísse um direito mínimo à filha, e que isso lhe fosse negado.

Raramente as mulheres tornavam-se proprietárias de bens imóveis através da herança. Em geral, a viúva não herdava as propriedades de seu marido, mas ela tinha o direito de administrar o dote que lhe fora entregue por ocasião do casamento,⁵²⁹ além dos presentes que recebera do marido e que contribuíssem para o bem-estar da viúva. Ademais, ela estava econômica e legalmente protegida através de cláusulas nas disposições testamentárias que, explícita ou implicitamente, proibiam seus descendentes de abandonar a mãe.⁵³⁰

Uma interessante cláusula incluída nos testamentos e com implicações para as viúvas provém de fontes cuneiformes datadas do final do II milênio a.C., do norte da Síria e da Mesopotâmia (Nuzi, Emar, Média-Assíria): elas não podiam se casar fora da família ou do clã do seu marido, para evitar a divisão da riqueza familiar.⁵³¹

Em síntese, a partir das fontes estudadas, não há um quadro uniforme quanto à posição das mulheres no AOP: enquanto algumas elevaram a posição e a liberdade das mulheres, outras a desprezaram e oprimiram. De um lado, houve uma preocupação com o bem-estar delas, evidenciado, por exemplo, na concessão do dote; de outro lado, porém, é inconteste que as mulheres viviam sob o domínio masculino, tendo sua identidade sempre definida em relação aos homens/elemento

direitos sobre o patrimônio, também se este tivesse sido destinado para mãos estranhas (WESTBROOK, R., *Property and the Family in Biblical Law*, p. 14-17).

⁵²⁶ TOOR, K. van der, *Family, Religion in Babylonia, Syria and Israel*, p. 22-24.

⁵²⁷ AZZONI, A., *Women and Property in Persian*, p. 5-9.

⁵²⁸ WESTBROOK, W., *Old Babylonian Marriage Laws*, p. 118-119.

⁵²⁹ LH §§ 171,172,177.

⁵³⁰ MAL Tablet A § 46.

⁵³¹ MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 291-302.

masculino. Esta percepção convergiu no direito da mulher à herança, assunto tratado a seguir.

5.1.2 A legislação e o direito à herança no AOP

5.1.2.1 Suméria

A Suméria⁵³² forneceu os documentos mais antigos a respeito das filhas como herdeiras, datados do III e II milênio a.C. Ela concebeu e definiu os princípios básicos relacionados à filha como herdeira.

A fonte mais antiga encontrada até hoje, que dá à filha o direito de herança, advém do rei Gudea, de Lagaxe.⁵³³ Em consideração à integridade da família e com a intenção de estabelecer a verdadeira justiça dos deuses e aos seus ancestrais, declarou: “Numa casa em que não há filhos, a filha toma a posição de herdeira”.⁵³⁴ Essa autorização refere-se a uma situação muito específica, ou seja, a herança às filhas não é algo natural. Contudo, é significativo que um documento antigo reconheça a uma mulher a possibilidade de receber legitimamente posses de herança.⁵³⁵

Uma fonte que remontou à Terceira Dinastia de Ur,⁵³⁶ quase contemporânea à fonte anterior, registrou uma disputa entre um homem, Lugalimru’a, e seu genro.⁵³⁷ Como não tinha filhos, Lugalimru’a adotou duas filhas e fê-las suas herdeiras. Os direitos de herança dependiam dos genros se tornarem parte da família de Lugalimru’a. A filha mais velha foi declarada herdeira, mas quando seu marido não se juntou à família do pai adotivo, ela foi deserdada. O genro apelou, mas

⁵³² Suméria é a mais antiga civilização conhecida, que habitou o sul da Mesopotâmia. Organizou-se no sistema de cidades-estados, em torno do templo, e ficou conhecida pelo desenvolvimento da primeira forma escrita, a cuneiforme. Embora não se conheça um código de leis sumério, os sumérios tinham um alto senso do certo e do errado; as leis humanas eram, para eles, reflexo das leis divinas (BRIGHT, J., História de Israel, p. 32-35).

⁵³³ Lagaxe era uma das cidades mais antigas da Mesopotâmia, situada entre os rios Tigre e Eufrates, uma metrópole babilônica (BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 144).

⁵³⁴ MARSMAN, H. J., Women in Ugarit and Israel, p. 259; BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 115-116.

⁵³⁵ COCCO, F., Women in the wilderness, p. 143.

⁵³⁶ Também chamada de Ur III, a dinastia reinou no final do III milênio a.C. (ca. 2060-1950), período que as cidades sumérias voltaram a assumir um papel de liderança na Mesopotâmia, após a queda do império acadiano. Foram sucedidos pelos amoritas (BRIGHT, J., História de Israel, p. 52-54).

⁵³⁷ COCCO, F., Women in the wilderness, p. 144.

perdeu o caso. A reação severa do pai revela sua preocupação em garantir a integridade do patrimônio e a continuação da dinastia, caso estes tivessem filhos.

Uma lei formulada pelo rei Lipit-Ishtar, de Nippur,⁵³⁸ que reinou de 1934-24 a.C., menciona a filha solteira⁵³⁹ como herdeira, na ausência de um descendente masculino: “Se um homem morrer (e) ele não teve filhos, (sua) filha(s) solteira(s) se tornará(ão) sua(s) herdeira(s)”.⁵⁴⁰

Essa lei traz os princípios básicos da herança, a saber: a herança era dada após a morte do pai da família; os filhos eram os herdeiros legais exclusivos. Na ausência de um filho, uma lei é formulada, dando à filha solteira o direito de herdar o patrimônio do pai. Caso a filha case, ela perderá sua herança.

Das leis sumerianas, então, conclui-se que o direito de herança da filha não é algo natural, mas é trazido para remediar uma contingência desfavorável: a ausência de filhos. As leis visavam a integridade das propriedades da família, e não, o bem da filha. No entanto, é significativo que fontes tão antigas reconheceram formalmente a possibilidade de uma mulher participar legitimamente do processo de herança.

5.1.2.2 Babilônia

Os documentos legados pela Babilônia provêm de duas épocas distintas: período paleobabilônico (ca. 1900–1600 a.C.) e período neobabilônico (ca. 630–561 a.C.), refletindo costumes antagônicos no que se refere à herança para filhas/mulheres. Uma carta oriunda de Sippar,⁵⁴¹ do período anterior da primeira dinastia (ca. 1894–1595 a.C.), afirma: “Não há direito de herança para as filhas em Sippar, sejam elas mais velhas ou jovens”.⁵⁴²

⁵³⁸ Nippur era uma importante cidade no sul da Mesopotâmia, datada do III milênio a.C. e conhecida como centro religioso da Suméria, com o templo da divindade Enlil (GAEBELIN, P. W. JR., Nippur, p. 541-543).

⁵³⁹ Na prática, quase todas as filhas ou se casavam ou se tornavam sacerdotisas. A vocação de sacerdotisa era muito valorizada, de modo a receber *status* de igualdade com seus irmãos, como se lê na LL § 22 (ROTH, M. T. Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, p. 30): “Se, durante a vida de um pai, sua filha se tornar uma *ugbatu*, *naditum* ou *qadistu*, eles (seus irmãos) dividirão a propriedade considerando-a como herdeira igual”. *Ugbatu*, *naditum* e *qadistu* são sacerdotisas, com privilégios especiais.

⁵⁴⁰ LL § 21b.

⁵⁴¹ Cidade da baixa Mesopotâmia, Sippar era rico centro comercial, governada por reis no período anterior a Hammurabi (HARRIS, R. Ancient Sippar, p. 1-10).

⁵⁴² A brevidade da carta não fornece informações adicionais quanto ao seu surgimento e contexto. Para contornar o problema da herança na ausência de filhos, a mesma passava para a família extensa

O Código de Hamurabi tratou apenas de casos especiais de herança e sucessão.⁵⁴³ Em relação à herança para mulheres e filhas, refere-se ao dote, depreendendo-se que este consistia, de fato, numa herança disfarçada, inconsistente ou irreal: “Se um homem der à sua esposa um campo, pomar, casa ou propriedade móvel e faz um documento lacrado para ela, e ele morrer ... a mãe deve dar a propriedade para qualquer um dos filhos que ela ama, menos para um estranho”.⁵⁴⁴

A esposa em questão tinha o poder de dispor sobre a propriedade, mas se obriga, por força legal, a dá-la a qualquer um de seus filhos. A razão seria evitar a alienação das terras da família.

Na Babilônia antiga, apenas as jovens solteiras ou *nadītu*⁵⁴⁵ podiam herdar: elas recebiam partes iguais às dos irmãos, do patrimônio do pai.⁵⁴⁶ Em posse de propriedades, as *nadītu* (que não tinham permissão para ter filhos) atuavam também como testadoras, deixando testamentos complexos e as vezes até disputáveis.⁵⁴⁷ Para impedir que o patrimônio revertesse aos seus irmãos, as *nadītu* incorporaram um sistema de adoção (sobrinha ou escrava), criando para si próprias herdeiras (femininas), mantendo assim a propriedade dentro de ordens *nadītu* específicas.

do testador, na ordem de proximidade com ele, normalmente seus irmãos (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 119).

⁵⁴³ DRIVER, G. R.; MILES, J. C., *The Babylonian Laws*, p. 324-325.

⁵⁴⁴ LH § 150.

⁵⁴⁵ O substantivo acadiano *nadītum* refere-se a um membro de uma classe especial de jovens solteiras dedicadas ao templo, portanto, sacerdotisas, que existia na antiga Babilônia e em Nippur. Muitas *nadītu* vieram de famílias ricas e respeitáveis, pertencentes às classes superiores da sociedade mesopotâmica. Recebiam generosos dotes, de modo a terem elevado poder econômico. Existem centenas de textos (contratos de venda, arrendamento e aluguel de propriedades) em nome de *nadītum* (LH §§ 178-179; LAHTINEN, S., *The nadītum as Businesswoman*, p. 14-22).

⁵⁴⁶ Leis de Hamurabi sobre direitos de dotes/herança concedidos a *nadītus* e outros grupos especiais de mulheres: “Se houver uma *ugbaltu*, uma *nadītum* ou uma *sekretu*, cujo pai lhe concede um dote e o registra em uma tabuinha ... depois que o pai morre, seus irmãos devem tomar o campo e o pomar dela, e dar-lhe comida, óleo e roupas, de acordo com o valor de sua parte da herança, e assim, eles devem satisfazê-la. ... Enquanto ela viver, ela deve fazer uso do campo, pomar e qualquer outra coisa que seu pai lhe deu, mas não poderá vendê-lo ... sua propriedade pertence apenas a seus irmãos” (LH §178. In: ROTH, M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p. 117). “Se houver uma *ugbaltu*, um *nadītum* ou um *sekretu* cujo pai lhe conceder um dote e o registrar em uma tabuinha para ela em um documento lacrado, e na tabuinha que ele gravar para ela, ele conceder a autoridade por escrito para lhe dar bens a quem ela agrada e lhe dá total discrição - depois que seu pai morrer, ela pode dar a propriedade a quem ela quiser; seus irmãos não farão nenhuma reclamação contra ela” (LH § 179. In: ROTH, M. T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p. 117). “Se um pai não conceder um dote a sua filha que é uma *nadītum* enclausurada ... ou uma *sekretu* depois que seu pai morrer, ela deve ter uma parte dos bens do patrimônio paterno comparável em valor ao de um herdeiro; enquanto ela viver, ela desfrutará de seu uso; sua propriedade pertence apenas a seus irmãos” (LH § 180. In: ROTH, M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p. 118).

⁵⁴⁷ A distribuição do legado de uma *nadītum* geralmente envolvia litígios entre a herdeira e seus irmãos biológicos, pois, embora também o dote da *nadītum* fosse inalienável, seu pai podia dar-lhe livre disposição para legá-lo a quem quisesse, conforme LH § 179.

Filhas “comuns” não eram reconhecidas como herdeiras do patrimônio do pai. “Uma filha que não é casada e nem sacerdotisa recebe, como usufruto, uma parte da propriedade de seu pai, da qual desfrutará enquanto viver”, mas a propriedade é gerida por seus irmãos.⁵⁴⁸

O rei cassita⁵⁴⁹ Melišihu, do final do II milênio a.C., deu à sua filha um pomar de herança, como parte do patrimônio. Para legitimar a posse e que, após sua morte, não fosse contestada,⁵⁵⁰ deixou uma escritura assinada com seu selo. Depreende-se que a prática de a filha herdar não era aceita e gerava oposição e reclamação.

Já no período neobabilônico, as leis ocupavam-se principalmente com os direitos da mulher sobre sua própria herança/dote:⁵⁵¹ “Um homem prometeu um dote para sua filha ... como sua propriedade mais tarde diminuiu, dará à sua filha um dote proporcional à propriedade que sobrou. Nem o sogro e nem o genro poderão contestar”.⁵⁵²

A lei estipulava que ninguém podia alterar o valor dos dotes prometidos à filha por seu pai, mesmo havendo diminuição em tempos difíceis. O valor do dote seria recalculado em proporção aos bens do pai.

“No caso de uma viúva sem filhos, cujo dote seu marido havia tomado, ser-lhe-á dado um dote equivalente ao dote (que seu marido havia recebido), da propriedade de seu marido. Caso seu marido lhe havia dado um presente de casamento, ela deve levar o presente de casamento de seu marido junto com seu dote e então se afastará. Se ela não tiver dote, os juízes avaliarão os bens de seu marido e darão algo proporcional aos bens de seu marido a ela”.⁵⁵³

Esta lei registra que o marido recebeu os dotes de sua esposa, provavelmente sem o consentimento dela. A viúva é beneficiada, podendo ter parte da propriedade do marido, em havendo este se apropriado indevidamente dos bens da esposa.

“Quando um homem se casa com uma mulher e ela lhe deu filhos, e mais tarde ele morre, e aquela mulher decidiu entrar na casa de outro homem – ela pode receber o dote que trouxe da casa de seu pai e tudo o que seu marido lhe presenteou, e o marido que a escolher pode se casar com ela. Enquanto ela viver, eles usufruirão as propriedades. Se ela tiver filhos de seu segundo marido – após sua morte – os filhos do segundo e do primeiro (maridos) terão partes iguais no dote”.⁵⁵⁴

⁵⁴⁸ DRIVER, G. R.; MILES, J. C., *The Babylonian Laws*, p. 335-336.

⁵⁴⁹ O povo cassita, de origem desconhecida, veio através dos Montes Zagros, e apoderou-se gradualmente das regiões adjacentes da planície mesopotâmica. O reinado cassita durou ca. de 1531 até 1155 a.C. (BRIGHT, J., *História de Israel*, p. 75).

⁵⁵⁰ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 120-121.

⁵⁵¹ Período que abrangeu o reinado de Nabucodonozor II (630-561 a.C.) reinou entre ca. 605-561.

⁵⁵² LNB § 10.

⁵⁵³ LNB § 12.

⁵⁵⁴ LNB § 13.

Esta lei estipula que o que lhe foi dado, pertence a ela. Um desenvolvimento interessante é que seus filhos de seu segundo marido também poderiam receber uma parte dos bens que ela recebera de seu primeiro marido.

A mulher, porém, no período neobabilônico não podia dispor livremente de suas propriedades, mesmo que ela pudesse vender ou transferir sua propriedade, pois a forte influência do marido ou dos filhos, quando viúva, estava sempre presente. Um texto revela a exploração da propriedade da esposa pelo marido, que a considerou como um recurso familiar.⁵⁵⁵ Viúvas que pretendiam alienar sua propriedade tiveram o registro de seu dote destruído e sua reivindicação negada.

5.1.2.3 Assíria

As leis da Assíria tratam principalmente da posição da viúva em relação às propriedades de seu marido, aos presentes que recebera dele e aos seus próprios dotes. Do império assírio provêm duas situações adversas, de duas épocas distintas:

a) Do período paleoassírio, testamentos de viúvas convencionam que elas podem dispor suas propriedades e outras posses (objetos de valor, prata, créditos a receber e escravas) às suas filhas (sacerdotisas) e seus filhos. Um outro testamento revela uma partilha, em que a filha, sacerdotisa, recebe ouro, prata e seu selo pessoal, e os irmãos partilham o resto das posses da mãe.⁵⁵⁶

b) Leis do império Médio-Assírio determinam que as viúvas fossem despojadas de todas as propriedades de seu falecido marido:

“Se uma viúva estiver morando na casa de seu pai e os irmãos do seu marido ainda não dividiram sua herança e ela não teve filhos, eles poderão levar todos os objetos de valor concedidos à esposa/viúva. Quanto ao resto (da propriedade), eles recorrerão a um veredito dos deuses ...”⁵⁵⁷

O texto refere-se a uma viúva sem filhos, que voltou a residir na casa paterna, mas se tiver filhos de seu marido, “serão eles que tomarão todos os objetos de valor que seu marido lhe concedeu...”⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 395-396.

⁵⁵⁶ LION, B.; MICHEL, C., *As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2. milênio a.C.*, p. 18.

⁵⁵⁷ MAL Tablet A § 25.

⁵⁵⁸ MAL Tablet A § 26.

5.1.2.4 Nuzi e Emar

O maior acervo de fontes relacionadas à herança das filhas provém das cidades de Nuzi e Emar, situadas na periferia da Mesopotâmia. Apesar da distância geográfica e temporal entre elas,⁵⁵⁹ as fontes evidenciam notáveis semelhanças quanto aos princípios e situações entre si, resultado possivelmente de sua composição étnica hitita-hurrita, miscigenada com semitas ocidentais. Quanto à problemática da herança das filhas, encontram-se as seguintes soluções jurídicas nestas fontes:

- a) A filha não herda, quer haja filhos naturais ou adotivos. Mas o pai pode dar-lhe uma parte específica de sua propriedade como presente ou outros bens, para garantir seu futuro na casa do marido ou compensá-la por não compartilhar a herança. Outro recurso era nomeá-la guardiã dos filhos do pai e de suas propriedades, de forma vitalícia. Para garantir o usufruto das benesses e evitar qualquer violação pelos parentes, o pai escrevia um testamento.⁵⁶⁰
- b) O pai adotou alguém como genro, como solução na ausência de filhos herdeiros, casando-o com sua filha e tornando-a, desse modo, co-herdeira plena do patrimônio do pai.⁵⁶¹ A adoção prevê um contrato, contendo as seguintes cláusulas básicas: 1) o filho adotivo deve casar-se com a filha do pai que adotou; 2) o filho adotivo deve honrar, servir e cuidar do seu pai adotivo; 3) caso nascer um filho natural ao testador, esse filho seria o primeiro herdeiro, recebendo porção dobrada da herança; 4) o genro adotivo não pode tomar uma segunda esposa; caso o fizer, perderá a herança. A filha é, nesse caso, mero instrumento, que serve aos objetivos do pai: o casamento garante que a filha, o patrimônio e os filhos/netos permaneçam no âmbito familiar. Apesar da inovação no *status* da filha, ela não herda por direito próprio, mas como esposa do filho adotivo e por força da vontade do pai, mediante escrita de um contrato.

⁵⁵⁹ A cidade de Nuzi situava-se a nordeste do rio Tigre, na área da atual Kirkuk, nordeste do Iraque. A antiga cidade de Emar localizava-se na província hitita, na margem oeste do rio Eufrates, atualmente Tel Mesquene, no noroeste da Síria. Enquanto Nuzi floresceu do séc. XV a.C. ao séc. XIVa.C., Emar prosperou no séc. XIII a.C. (SELMAN, M. J. Nuzi, vol. 2, p. 1072-1973).

⁵⁶⁰ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 126-128.

⁵⁶¹ PARADISE, J., *A Daughter and Her Father's Property at Nuzi*, p. 190-191.

- c) Na ausência de um filho, a filha pode herdar mediante a ordem expressa de seu pai. Taitilla, um pai de posses, deixou seu patrimônio para sua filha, redigindo um testamento: “... todas as aquisições e propriedades de Taitilla, Taitilla deu à Akamenni”.⁵⁶² A filha foi nomeada tutora e guardiã de sua propriedade pelo resto da vida, o que implicaria ser homenageada, sustentada e servida em vida pelos filhos; quando morresse, a propriedade passaria aos seus filhos. A solução representaria um avanço na questão das filhas como herdeiras, onde filhas seriam herdeiras e proprietárias. Entretanto, ela perde o *status* de herdeira, com o nascimento de um filho, tanto para seu pai como dela mesma.
- d) Uma inovação foi a providência legal de declarar uma filha como sendo um filho, legando-lhe, depois, toda a sua herança, incluindo vastas posses e riquezas. Ou seja, às filhas foi dada a concessão do estatuto jurídico masculino.⁵⁶³ Elas eram encarregadas dos deveres dos filhos respectivamente do herdeiro, como observar os ritos fúnebres, zelar pelo bem-estar da esposa do pai e honrar e servir os deuses domésticos dos antepassados. As filhas permanecem herdeiras, independentemente da adoção do genro e em oposição aos interesses de seus irmãos, respectivamente dos seus parentes mais próximos⁵⁶⁴ e da própria esposa, que provavelmente não era a mãe da filha, e poderia expropriar a herança da enteada.

Um exemplo provém de um testamento de Emar⁵⁶⁵, em favor da esposa e filhas: “minha esposa é pai e mãe de minha casa. Al-ahati, minha filha, estabeleci como mulher e homem”. Ou seja, o pai deu à filha o *status*

⁵⁶² PARADISE, J., A Daughter and Her Father’s Property at Nuzi, p. 191-192.

⁵⁶³ A prática de adotar filhas na condição de filhos parece ser bastante antiga. No séc. XVIII a.C. foi usada pelo rei Zimrilim, de Mari, para com sua filha Simättun, para conceder-lhe privilégios reais, quando o rei não tinha filhos e legando o trono a ela. Em uma troca de cartas, ela escreveu: “Para meu senhor ... tu me adotaste como filha e como herdeira ...” (JUSTEL, J. J., Women, gender and law at the dawn of history, p. 91-94; PARADISE, J., A Daughter and Her Father’s Property at Nuzi, p. 193).

⁵⁶⁴ Os irmãos do pai, parentes de primeiro grau, eram usualmente vistos como os primeiros herdeiros legítimos, se este não tivesse filho. Contudo, há uma clara intenção do pai em não resolver a questão da herança por meio de seus irmãos, mas de constituir descendentes diretos da sua família nuclear, encontrando a solução em adotar sua filha natural e seus netos (PARADISE, J., A Daughter and Her Father’s Property at Nuzi, p. 193-198).

⁵⁶⁵ TROPPER, J.; VITA, J.-P., Texte zur Rechts- und Wirtschaftsleben, p. 156-157. O mecanismo adotado de declarar não só filhas, mas também esposas e irmãs como “pai e mãe” após a morte do chefe da família dá a elas o controle do conjunto dos bens, como os dotes, presentes de casamento e a herança do marido.

formal de um homem e a tornou seu filho. E “sobre meus deuses e meus ancestrais ela tem que invocar”. A posse dos deuses e ancestrais é um direito concedido apenas ao principal herdeiro masculino, e a posse do patrimônio o acompanha. “Estou entregando minhas casas, minhas propriedades, minhas posses e tudo o que me pertence, à minha filha”. O patrimônio fica sob controle exclusivo da filha em sua condição de homem. Característico nos testamentos de Emar é a menção dos deuses ancestrais imediatamente após a divisão da propriedade, visto estarem ligados à residência

- e) Um documento atesta que uma filha também poderia participar como herdeira principal da propriedade de seu pai, mesmo quando os filhos estavam presentes. Também se encontra uma filha participando de uma divisão igualitária dos bens de seu pai, junto com seus irmãos: “Vontade de Zike, em favor de seus filhos Allaidur, Talili e Tešuperwe. E Allaidurabe, Talili, Tešuperwe, Kiptae e Puḥîsenni devem dividir igualmente”.⁵⁶⁶

Nos documentos de herança de Emar, é recorrente a frase “De acordo com o costume da cidade”,⁵⁶⁷ revelando um processo de desenvolvimento de códigos jurídicos orientado por costumes locais. Uma prática situada dentro da estrutura doméstica nuclear evoluiu para fora dos seus limites, vinculando-se para todos os cidadãos, e tornando-se a lei da cidade. Costumes antigos e amplamente aceitos desenvolveram-se, com o passar do tempo, para uma fonte legal codificada.⁵⁶⁸

A análise dos documentos de Nuzi e Emar⁵⁶⁹ aponta para um razoável desenvolvimento da condição da filha como herdeira. Desde o ponto de partida, em que não tem direito à herança, desenvolveu-se o costume de casá-la com um filho adotivo; segue-se a adoção da filha como sendo filho, tornando-a apta a herdar, e no estágio mais avançado, ela herda junto com seus irmãos. Ainda assim, a necessidade de colocar em testamento atesta sua posição inferior de filha, não tendo alcançado o *status* de herdeira como os filhos e netos.

⁵⁶⁶ PARADISE, J., A Daughter and Her Father’s Property at Nuzi, p. 192.

⁵⁶⁷ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 53. As fontes concluem claramente que apenas os filhos e netos estavam envolvidos na divisão do patrimônio ancestral.

⁵⁶⁸ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 175-176.

⁵⁶⁹ Os costumes em torno da região de Emar eram avançados, em que mulheres, não sacerdotisas, possuíam muitas propriedades. Arquivos descobertos em Emar trazem 15 testamentos, que apresentam mulheres como testadoras (MARSMAN, H. J., Women in Ugarit and Israel, p. 88-89).

5.1.2.5 Elam

Os documentos de Elam fornecem um testemunho único e revolucionário sobre a herança das filhas. Havia dois tipos de herança: 1) o mais antigo, operava dentro da família extensa, onde os irmãos do pai tinham preferência na herança; 2) um mais recente, após o séc. XVI a.C., com a família nuclear ocupando espaço central e os filhos biológicos do pai tornando-se herdeiros.

Ocorre também uma mudança qualitativa no *status* da mulher/filha, com mais direitos, o que se reflete nos seguintes testamentos:

- a) Um testamento torna uma filha a herdeira ordinária. Antes de morrer, o testador, tendo esposas e filhos, deixou arbitrariamente toda sua riqueza para sua filha, ameaçando com punições terríveis quem contestasse⁵⁷⁰ o *status* da filha. Uma defesa tão massiva sugere que a herança das filhas dificilmente era aceitável em Elam.
- b) Filhas herdaram em famílias nas quais havia filhos, recebendo preferência antes dos filhos. O pai condiciona a divisão da herança entre seus filhos, ao cumprirem seu dever de cuidar de sua esposa enquanto ela viver, podendo dividir a herança apenas após a morte dela. Sua filha, contudo, embora sob a mesma obrigação, herdará sua parte logo após a morte do pai.⁵⁷¹

Um fenômeno desviante em Elam é a herança seguida na linha materna (mãe → filha → neta), provando que havia direito de herdar na geração feminina e a independência da herdeira. Um documento atesta que a mãe legou todos os seus bens à filha.⁵⁷²

Como esses documentos em questão eram testamentos de pais ou mães, o costume de filhas herdar parece ter sido aplicado apenas na família nuclear, e não era uma prática da sociedade. Mesmo limitada à esfera privada, a preferência expressa pela filha na herança, em Elam, é rara.

⁵⁷⁰ “E se um dos filhos se levantar e disser: ‘Tu não és o herdeiro’, então na água ele irá, na água ele subirá, e que o deus Sazi esmague o topo de tua cabeça, na presença de dezesseis testemunhas” (BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 183).

⁵⁷¹ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 184.

⁵⁷² BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 185-186.

5.1.2.6 Egito

Documentos encontrados na aldeia de Deir el-Medina, do período do Império Novo (ca. 1550–1070 a.C.) revelam que mulheres possuíam propriedades. Por ocasião do divórcio, cada um ficava com a propriedade que trouxera para o casamento. Contratos de casamento revelam que o homem levava 2/3 e a mulher, 1/3, das propriedades que adquiriram juntos, enquanto estavam casados.⁵⁷³

Quanto à herança, os documentos egípcios não apresentam uma prática uniforme. Durante o Médio Império (ca. 2050–1786), uma mulher poderia herdar de seu marido, se ele assim o dispusesse em testamento. No Império Novo, as leis de herança eram ainda mais favoráveis às mulheres: a esposa herdava um terço da propriedade, e o resto era dividido igualmente entre os filhos e filhas.⁵⁷⁴ A propriedade de uma pessoa sem filhos reverte para seus irmãos e irmãs, tornando-se herdeiros, ou, conforme documento do séc. XII a.C.: “Que os bens sejam dados àquele que o sepultar”, incluindo a viúva.⁵⁷⁵ Já o Código de Hermópolis⁵⁷⁶ traz que os filhos herdam o dobro que filhas, pois elas já receberam bens por ocasião do casamento.

Referindo-se à herança para as filhas, havia várias possibilidades/situações:⁵⁷⁷

a) o primogênito é o herdeiro principal, mas filhas egípcias também podiam herdar, na mesma proporção que seus irmãos; b) uma filha podia ser nomeada herdeira única ou principal administradora das propriedades paternas, em troca do cuidado dos pais idosos; c) uma filha podia ser adotada como filho (ou a esposa como filha), para torná-la a única herdeira das propriedades, podendo comprar e vender propriedades.⁵⁷⁸

⁵⁷³ SWEENEY, D., *Women at Deir el-Medina*, p. 243-249.

⁵⁷⁴ VERCOUTTER, J., *La femme em Égypte ancienne*, p. 143-146.

⁵⁷⁵ PESTMAN, P. W., *The law of succession in Ancient Egypt*, p. 71

⁵⁷⁶ O Código de Hermópolis é uma coleção de textos jurídicos do Egito ptolomaico, que data do séc. III a.C. (PESTMAN, P. W., *The law of succession in Ancient Egypt*, p. 68-70).

⁵⁷⁷ PESTMAN, P. W., *The law of succession in Ancient Egypt*, p. 58-77.

⁵⁷⁸ O Papiro de Adoção, datado do final do Novo Império, fornece uma ilustração deste princípio. Um certo Nebrofre, que não tinha filhos, adotou sua esposa Rennofre, como sua filha, para que seus irmãos e irmãs não tomassem sua herança após sua morte. Rennofre, por sua vez, adotou os três filhos de uma mulher escrava. Casou a filha adotiva mais velha com o seu irmão, o qual também adotou. E declarou que os quatro filhos herdassem partes iguais, com a condição que cuidassem dela na sua velhice (MARSMAN, H. J., *Women in Ugarit and Israel*, p. 207.299).

Uma esposa não ficava sem herança, pois tanto ela quanto seu marido herdavam separadamente de suas famílias. Deste modo, uma mulher egípcia podia administrar suas posses, servir de testadora, uma postura bastante independente.

5.1.2.7 Síria – Ugarite

Um texto jurídico de Alalake⁵⁷⁹ reporta uma irmã processando seu irmão, que exigiu uma divisão igualitária das posses da família, pois este irmão recebeu a melhor parte do legado.⁵⁸⁰ A decisão coube ao rei, que dividiu a propriedade de forma equitativa entre o irmão e a irmã. Mesmo que tenha sido um caso isolado, o texto aponta para o desenvolvimento do *status* da filha/irmã, permitindo que elas herdem, mesmo sendo os filhos os herdeiros principais. Atesta, por outro lado, que a filha permanece com *status* inferior.

Também na Síria as mulheres podiam herdar sob o pretexto de serem homens, conforme um testamento feito por volta de 1220 a.C.:⁵⁸¹ “E se meu filho morrer e não tiver descendência, então designo minhas filhas como ‘esposa e marido’. Elas devem honrar meus deuses e meus ancestrais. Após minha morte, elas herdarão e deverão sustentar sua mãe ...”.

Um texto de Ugarite⁵⁸² fornece uma visão diferente, num documento que descreve uma transação imobiliária. De acordo com o texto, um homem faz de sua esposa sua única herdeira, podendo ela decidir por si mesma qual de seus dois filhos herdará a casa da família no futuro. O texto mostra que não havia regra fixa quanto aos filhos herdarem, tampouco tinham um direito automático de herança, pois filhos podem ser deserdados em caso de má conduta social.

“Tudo o que me pertence, o que Pidaya adquiriu junto comigo, meus bois, gado pequeno, ... meus escravos ... o campo ... eu, por meio deste testamento, dou a Pidaya,

⁵⁷⁹ Alalake era uma cidade real na costa norte da Síria no séc. XVIII a.C., no início do período babilônico. A população era hurrítica com uma mistura de semitas ocidentais (WISEMAN. D. J.; Alalah, vol. 1, p. 40-42).

⁵⁸⁰ NIEDORF, C.; ZEEB, F., *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*, p.130-131; MARSMAN, H. J. *Women in Ugarit and Israel*, p. 696.717. A propriedade disputada era uma casa de dois andares; o pai legou a casa a ambos, um andar para cada um, porém o filho recusou-se a honrar as palavras de seu pai.

⁵⁸¹ STOL, M., *Women in the Ancient Near East*, p. 302.

⁵⁸² A cidade de Ugarite, que atingiu o pico de desenvolvimento na segunda metade do II milênio a.C., foi escavada na costa norte da Síria em Tel Ras a-Shamra. A população de Ugarite era urbana, a maior parte dela semita ocidental, e sua língua era o semita ocidental do norte (WISEMAN. D. J.; SCHÜTZ-SCHUFFERT, M., *Ugarit/Ras Shamra*, vol. 3, p. 1610-1613).

minha esposa. Quanto aos meus filhos ... quem tratar bem a sua mãe, a este ela dará seus bens”.⁵⁸³

Apesar das estratégias e cenários mencionados, permanece o fato de que as filhas provavelmente não estão incluídas na ordem regular de sucessão e que a documentação representa formas criativas de contornar isso, ou seja, não há transferência automática de propriedade para as filhas, mesmo quando não havia filhos.

A partir das evidências textuais acima, a situação das mulheres em relação a herança diferia de um lugar para outro, e mudava com o tempo. A legislação visava, acima de tudo, a integridade do patrimônio da família. Mesmo os filhos sendo os herdeiros legais exclusivos, na ausência destes, uma filha podia herdar. Dava-se preferência às filhas solteiras, para evitar alienação das terras, como consequência do casamento.

Outras soluções encontradas para tornar a filha herdeira legal foram sua nomeação como guardiã das propriedades, adoção do genro como filho ou, dar-lhe o *status* de filho. Tais soluções se evidenciam nas ordens expressas do testador, seja por meio de um contrato, escritura assinada e selada ou testamento. Estes documentos se faziam necessários diante do fato de que, legalmente, as filhas e mulheres não herdavam, garantindo, dessa forma, os direitos de herança a elas.

O estudo dos documentos contribuiu para obter um panorama da jurisdição das culturas do AOP, dentro das quais Israel estava inserido. O próximo tópico abordará a prática do direito à herança para mulheres em Israel, e trará perspectivas de fontes mais próximas que auxiliarão a compreender melhor as narrativas de Nm 27,1-11 e Nm 36,1-12.

5.2

A mulher e o direito à herança em Israel

5.2.1

Família – casamento

A compreensão da natureza da família na BH, no âmbito da pesquisa exegética, é dificultada por dois fatores: 1) O longo tempo histórico envolvido e

⁵⁸³ RADNER, K. Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben, p. 114.

suas mudanças socioculturais; 2) A abrangência da terminologia para relações de parentesco, que frequentemente não é traduzida com precisão nas versões da Bíblia.⁵⁸⁴

O substantivo “família” é usado para traduzir várias palavras hebraicas,⁵⁸⁵ sendo que nenhuma tem o significado de “família” no sentido moderno do uso ocidental, composta usualmente por pai, mãe e filhos.

A aproximação maior ocorre com a expressão “casa do pai”⁵⁸⁶ (בֵּית־אָב), composta pelo chefe da casa e sua esposa (ou esposas), seus filhos e suas esposas, seus netos e suas esposas, os filhos e filhas solteiros nas gerações posteriores, viúvas e órfãos aparentados, escravos, servas e os estrangeiros residentes.⁵⁸⁷ Excluídas estavam as filhas casadas (que contavam na casa do marido junto com suas famílias). O crescente sedentarismo implicava uma tendência mais acentuada para a formação da família extensa (estendida),⁵⁸⁸ a qual incluía várias famílias nucleares, como o tio paterno (דוד), o filho do tio (בן־דוד) e parentes mais próximos (שָׂארוֹ הַקָּרוֹב), conforme citado em Lv 25,49 e Nm 27,8-11.

Uma família (tanto traduzindo בֵּית־אָב quanto מְשֻׁפָּהָה, cujos conceitos e conteúdos coincidem)⁵⁸⁹ estava alicerçada sobre alguns princípios básicos:

⁵⁸⁴ WRIGHT, C. J., H. Family, ABD, p. 761.

⁵⁸⁵ Os seguintes substantivos são traduzidos por “família”: בֵּית־אָב (casa do pai), מְשֻׁפָּהָה (família ou clã) e בַּיִת (casa).

⁵⁸⁶ O substantivo בַּיִת designa tanto casa, lar, templo, como pode referir-se a relações familiares, à família nuclear (Dt 25,9) ou, de forma expandida, ao clã ou tribo (2Sm 3,6). O substantivo também pode designar os descendentes de uma pessoa próxima ou distante no tempo (“casa de Isaac”, Am 7,16, “casa de Eli”, 1Sm 3,14). Formar uma família equivale a edificar uma casa (WILSON, G., W. בַּיִת, NDITEAT, vol. 1, p. 633-634; VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 42-43).

⁵⁸⁷ Em vista dos casamentos precoces, um chefe de uma família estendida poderia presidir três gerações posteriores, havendo em sua casa, portanto, diversas famílias nucleares e numericamente amplas. A família de Jacó, que foi com ele ao Egito, perfaz três gerações, totalizando 70 pessoas (Gn 46,27). Abraão recrutou 318 “homens treinados, nascidos em sua casa”, para resgatar Ló, sua família e bens (Gn 14,14). Portanto, uma בֵּית־אָב podia incluir dezenas de pessoas, residindo num aglomerado de residências. Em Lv 18,7-17 encontram-se leis de proteção aos membros da grande família, citando seus membros (WRIGHT, C. J. H., Family, ABD, p. 761-769; MICHELL, T. C., Família, Novo dicionário da Bíblia, p. 490).

⁵⁸⁸ THIEL, W., A sociedade de Israel na época pré-estatal, p. 9.

⁵⁸⁹ Para KESSLER, R. (História social do antigo Israel, p. 69), designação בֵּית־אָב é formulada a partir da vida sedentária, “pois do contrário, dificilmente a ‘casa’ poderia ser escolhida como ponto de referência”. WESTBROOK, R. (Property and the Family biblical law p. 14) concorda, afirmando que uma בֵּית־אָב representa uma realidade sócio econômica do período da colonização israelita. THIEL, W. (A sociedade de Israel na época pré-estatal, p. 30) argumenta que בֵּית־אָב e מְשֻׁפָּהָה designam fenômenos não bem definidos e diferenciados. Ambas grandezas se sobrepunham, indistintas, nos tempos primitivos e posteriores.

1. Autoridade patriarcal: o pai era o centro e a autoridade na família, e o administrador dos bens pertencentes à família. Era o encarregado da economia, integridade, trabalho e estilo de vida, determinando o destino de cada membro da família⁵⁹⁰ e protegendo cada membro. Além disso, exercia o direito de jurisdição sobre todos os membros da família, sem necessidade de levar assuntos como divórcio, disciplina na família e escravidão ao tribunal civil.⁵⁹¹ Durante sua vida, a integridade da casa e o patrimônio eram preservados como uma única unidade.
2. Descendência patrilinear e agnática: a linhagem ancestral passava pela linha masculina, de modo que os filhos eram descendentes diretos, no primeiro grau. A sucessão prioriza o primogênito (Gn 43,33), o qual recebia uma dupla parte da herança (Dt 21,17), tornando-se cabeça da família quando da morte do pai.⁵⁹²
3. Residência patrilocal: ao casar, a filha deixava a sua família e se unia à família de seu marido, ao qual pertencerão os filhos que ela der à luz.

Do ponto de vista econômico, a família era a unidade básica do sistema de posse de terras de Israel, onde cada uma possuía sua propriedade, herdada dos ancestrais. Essa herança consistia na sua principal fonte de sobrevivência econômica,⁵⁹³ o que a tornava autossuficiente, no sentido de que produzia os recursos básicos de subsistência para todos os membros da família, bem como consumia tudo o que produzia.

As leis bíblicas preocupam-se muito com a proteção dos direitos da família, para manter o vínculo entre a propriedade e a família, objetivando sua sobrevivência econômica. Era assim que a terra deveria permanecer na família para a qual havia sido repartida e não poderia ser vendida permanentemente fora da família; a venda da terra é limitada pela prerrogativa dos ágnatos.

Uma família podia ser extinta por meio de morte, infertilidade ou falta de filhos e venda do patrimônio, por dívidas financeiras, e tais situações eram

⁵⁹⁰ PEDERSEN, J., *Israel – Its Life and Culture*, vol. 1, p. 46-48; THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 31-32. Exemplos da autoridade plena do pai vê-se nos relatos de Rebeca (Gn 24,57-58), Caleb e Acsa (Js 15,16; Jz 1,12), Tamar e Amon (2Sm 13,13).

⁵⁹¹ WRIGHT, C. J. H., אָבִי, NDITEAT, vol. 1, p. 214; THIEL, W., *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, p. 31-33.

⁵⁹² VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 63.

⁵⁹³ WESTBROOK, R., *Property and the Family biblical law*, p. 11-12.

consideradas um infortúnio.⁵⁹⁴ É provável que, com a morte do chefe da casa, seus filhos biológicos se tornassem chefes de suas próprias casas, em particular o primogênito, ora dividindo o patrimônio, ora dependendo dele coletivamente, conforme se depreende de Dt 25,5.

Nessa estrutura familiar patriarcal,⁵⁹⁵ o *status* legal, econômico e social da mulher estava vinculado à sua situação em relação ao casamento: como filha solteira, estava sob a autoridade e dependência do pai e de seus irmãos; como casada, dependia do marido, do pai dele e de seus filhos.⁵⁹⁶ Os pais ingeriam no casamento,⁵⁹⁷ o qual se configurava antes como um arranjo entre duas famílias, sem consulta aos noivos.⁵⁹⁸ Casamento era mais uma questão de economia⁵⁹⁹ do que romance, embora esse também existisse.⁶⁰⁰

A BH registra a existência de casamentos endogâmicos (costume de casar somente dentro do seu grupo, como sua tribo, clã ou família) e exogâmicos (casar fora desses grupos, incluindo povos estrangeiros).

Sob o ponto de vista social e econômico, casamentos exogâmicos previam acordos entre famílias de clãs diferentes, firmados para expandir os direitos à terra e as propriedades das famílias, bem como seu poder político.⁶⁰¹ Há vários motivos pelos quais se incorria num casamento exogâmico: a) por despeito; b) quando

⁵⁹⁴ DAVIES, E. W., *Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage*, p. 140-141.

⁵⁹⁵ MEYERS, C. (*Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, p. 34) observa haver em Israel uma “assimetria cultural” nas relações entre homem e mulher, sendo aos homens concedidas vantagens aparentemente indisponíveis para a maioria das mulheres. Essa assimetria estaria baseada em uma dicotomia público-privada, onde o feminino estaria restrito à esfera doméstica, enquanto o masculino, à esfera pública. Essa assimetria se constata na sociedade agrária de Israel e está retratada em muitas narrativas bíblicas. Isso não significa, necessariamente, uma desvantagem para as mulheres, pois o lar e esfera doméstica é o foco central da sociedade, o *locus* primário dos assuntos sociais. A noção tradicional que o patriarcado denota controle dos homens sobre as mulheres ou a noção de subserviência das mulheres aos homens é refutada pelas narrativas onde as mulheres desafiam o modelo patriarcal.

⁵⁹⁶ O marido é chamado de “dono”, “senhor” (בַּעַל) de uma mulher Ex 21,22; Dt 22,22; 2Sm 11,26. A mesma raiz verbal בַּעַל é usada na expressão “tomar uma esposa”, “tornar-se dono”, “exercer autoridade sobre” (Gn 20,3; Dt 21,13; 24,1).

⁵⁹⁷ O motivo para a intervenção dos pais eram os acertos econômicos e a tenra idade, com a qual se casava. A partir das indicações em 1–2 Rs, calcula-se que o rei Joaquim se casou aos 16 anos, Amom e Josias, aos 14 anos (VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 52).

⁵⁹⁸ Gn 21,21 (Hagar escolhe uma esposa para Ismael), 24,33-53 (Abraão envia um empregado para tratar do casamento de seu filho Isaac, a Labão), 1Sm 18,17-27; 25,44 (Saul decide sobre o casamento de suas filhas).

⁵⁹⁹ BENJAMIN, D. C., *The Land Rights of Women in Deuteronomy*, p. 68.

⁶⁰⁰ WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 255-269. Gn 24,67; 29,18 mencionam o amor de Isaac e Jacó pelas suas esposas; em Jz 14,2-3 Sansão pede que seus pais arranjem o casamento com uma mulher estrangeira, que muito lhe agradara. Rute (Rt 3,7-15) e Abigail (1Sm 15,14-42), ambas viúvas, fizeram suas próprias escolhas.

⁶⁰¹ BENJAMIN, D. C., *The Land Rights of Women in Deuteronomy*, p. 68-69.

alguém estava vivendo no exterior por um longo período de tempo; c) com anuência divina, mas reprovação dos pais, como meio de avançar contra um inimigo; d) por motivos políticos; e) pelo evidente desprezo às normas religiosas.⁶⁰²

Embora pouco praticada em Israel, registram-se casos de exogamia nos períodos atribuídos aos patriarcas e à monarquia. As narrativas patriarcais expressam uma posição clara de desaprovação sobre a exogamia em torno de Ismael e Esaú,⁶⁰³ desqualificados como herdeiros de Abraão e Isaac.⁶⁰⁴ Durante a monarquia, citam-se Davi (2Sm 3,3), Salomão (1Rs 11,1; 14,2) e Acab (1Rs 16,3); ao que tudo indica, ela tornou-se socialmente tolerada, a ponto de inspirar indiferença em vez de inquietação.⁶⁰⁵

Sob o ponto de vista religioso, o casamento exogâmico é condenado severamente nos livros de Êxodo (Ex 34,16, no contexto da aliança) e Deuteronômio: “... não farás aliança com elas,⁶⁰⁶ não contrairás matrimônio com elas ... para que não caias numa armadilha ...” (Dt 7,2-3.25). O motivo da ordem está em Dt 7,3-4: “Pois deste modo, seu filho se afastaria de mim para servir os outros deuses, e a cólera de Deus se inflamaria contra vós, exterminando-te rapidamente”.⁶⁰⁷ Js 23,12 e Jz 3,5-6 imputam a decadência de Israel devido ao casamento com as nações entre as quais Israel vivia.

Segundo a perspectiva bíblica, o casamento preferível é o endogâmico,⁶⁰⁸ entre as linhagens de uma mesma família, pois resultou no fortalecimento dos laços de consanguinidade. Sob o ponto de vista econômico, os riscos financeiros são pequenos e as recompensas também. O objetivo principal, porém, é mantido: a preservação das propriedades e do patrimônio dentro da família estendida.

⁶⁰² HAMILTON, V. P., Marriage, ABD, v. IV, p. 562.

⁶⁰³ Esaú desposa inicialmente mulheres hititas, as quais “se tornaram uma amargura para Isaac e Rebeca” (Gn 26,34). Vendo que este casamento desagradara seus pais, casou-se com sua prima-irmã Mahalat, filha de Ismael, filho de Abraão e irmã de Nabaiot (Gn 28,6-9).

⁶⁰⁴ CHWARTS, S., Família e clã nas narrativas patriarcais, p. 134-135.

⁶⁰⁵ BRENNER, A., A mulher israelita, p. 169-174.

⁶⁰⁶ Uma referência às nações erradicadas de Canaã por Deus.

⁶⁰⁷ Casamentos exogâmicos tornaram-se uma realidade no período pós-exílico. Esdras (Esd 9–10) e Neemias (Ne 13,23-27) o proíbem veementemente, de modo que a reforma promovida por ambos teve a dissolução dos casamentos exogâmicos como um dos principais componentes. O objetivo era a purificação do povo de tudo o que era impuro.

⁶⁰⁸ Abraão casou com sua meia-irmã Sara (Gn 12,12-13; 20,2.8-12), Naor casou-se com sua sobrinha Melca (Gn 11,29), Isaac, com sua prima Rebeca (Gn 24,15); Esaú casou com sua prima Maelet (Gn 28,9), e seu irmão Jacó casou com suas primas Lia e Raquel (Gn 29,12). Amram, pai de Aarão e Moisés, casou com sua tia Jocabed (Ex 6,20; Nm 26,59). Lv 18,6-18 impõe uma série de restrições a uniões entre parentes imediatos ou consanguíneos, pois o indivíduo não pode se unir a “sua própria carne” (Lv 18,6), as quais eram severamente castigadas (Lv 20,8-21).

Casamentos endogâmicos atendem melhor às necessidades da comunidade e configuram-se numa provável estratégia de sobrevivência.⁶⁰⁹

Sob o ponto de vista teológico, a endogamia se justifica porque havia a consciência que YHWH dotara as famílias com terras o suficiente para atender suas necessidades perpetuamente, não havendo necessidade do aumento patrimonial.

A preocupação do pai pela segurança da filha se expressa em três costumes ligados ao casamento (com tênue diferença de significados), possibilitando a filha adquirir posses consideráveis:

1. Os pais podiam dar presentes de despedida (שְׁלוּחִים)⁶¹⁰ à noiva, os quais consistiam em bens móveis (dinheiro, roupas ou escravas: Gn 24,59.61; 29,24.29; Jó 42,10-17) e, raramente, imóveis (Js 15,18-19), dos quais ela dispunha na casa do marido. O substantivo שְׁלוּחִים ocorre apenas três vezes na BH,⁶¹¹ o que confere certo grau de probabilidade à hipótese de que a prática de legar parte dos bens à filha, por ocasião do casamento, não estivesse enraizada em Israel.⁶¹² Como visto, no AOP, o costume do dote estava amplamente implantado. A narrativa em torno das filhas de Labão (Gn 29-31) levanta a suspeita de que o dote fosse uma forma de antecipação da herança.⁶¹³
2. O mōhar⁶¹⁴ (מֹהָר) consistia em uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da noiva, conforme a exigência do pai (1Sm 18,25) ou podia ser substituído por um serviço (Gn 29,15-30; Js 15,16; Jz 1,12; 1Sm 18,25-27).⁶¹⁵ Incluso no mōhar está o sentido de uma

⁶⁰⁹ BENJAMIN, D. C., *The Land Rights of Women in Deuteronomy*, p. 69.

⁶¹⁰ É um substantivo de ação que corresponde ao *piel*, da raiz שָׁלַח, “despedir”, e significa um presente associado à despedida de alguém (COLLINS, C. J., שָׁלַח, NDITEAT, vol. 4, p. 119-120).

⁶¹¹ Para WESTROOK, R. (*Property and the Family in Biblical Law*, p. 142-143), a pouca menção que שְׁלוּחִים recebe na BH explica-se por ser um costume comum e indispensável. Das três ocorrências, apenas 1Rs 9,16 refere-se a um presente de despedida, descrevendo uma circunstância incomum: na dificuldade de dar um pedaço do território egípcio como presente de casamento de Salomão com a princesa egípcia, o faraó saqueou a cidade cananea de Gezer, que ficava na fronteira do reino de Salomão, e deu-a como dote à sua filha. Eclo 25,22 repugna o costume: “É motivo de ira, censura e grande vergonha que uma mulher sustente o seu marido”.

⁶¹² Para VAUX, R. de (*Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 50) e MEYERS, C. (*The Roots of Restriction*, p. 98), o dote raramente ou nunca foi concedido nos tempos bíblicos.

⁶¹³ A narrativa será analisada no item 6.2.3.1.

⁶¹⁴ Para diferenciar os presentes dados pelos pais à filha (noiva) e pelo noivo à noiva ou à família dela e desassociar do termo “dote”, optou-se em transliterar o substantivo מֹהָר.

⁶¹⁵ O costume do mōhar e o uso da palavra מֹהָר para referir-se ao marido contribuíram para a impressão que a mulher é posse do marido. Usa-se מֹהָר como proprietário de um animal doméstico

transferência da autoridade sobre uma mulher, de um homem para outro.⁶¹⁶ Através do *mōhar*, o futuro marido adquire um direito sobre a mulher, “mas nem por isso a mulher é uma mercadoria”.⁶¹⁷ Ao pai da noiva, o *mōhar* configura uma compensação, uma vez que a filha contribuía com seu trabalho para o sustento do lar,⁶¹⁸ o que deixaria de acontecer a partir do seu casamento. Em caso da morte do marido ou indigência, o *mōhar* pertenceria à filha. Costumes análogos existiam no AOP, chamados de *tirḥatu* nos antigos direitos babilônico e assírio.

3. Além do *mōhar*, o noivo ou sua família ofereciam presentes (נָתַן) à noiva e sua família (Gn 24,53, joias de prata e de ouro e vestidos; Gn 34,12), por terem aceito o pedido de casamento.

A mulher casada gozava de reconhecimento e estima pelos duros trabalhos no lar,⁶¹⁹ mas principalmente, se gerasse filhos (Gn 16,4; 29,31–30,24).⁶²⁰ Estes lhe deviam obediência e respeito, da mesma forma como aos pais (Ex 20,12; Lv 20,9; Dt 21,18-21). Embora a monogamia fosse a condição mais frequente da família israelita comum,⁶²¹ praticava-se a poligamia⁶²² quando da esterilidade da esposa ou a ausência de um filho herdeiro.

Uma mulher com filhos é determinante para a identidade social dos homens, pois ela lhe garante a descendência e o direito à terra. “Mulheres e terra são fontes paralelas de vida para suas famílias. As mulheres deram filhos às suas famílias; a terra deu às suas famílias rebanhos e colheitas”.⁶²³

A esterilidade das mulheres era vista como uma provação (Gn 16,2; 30,2; 1Sm 1,5) ou um castigo de YHWH (Gn 20,8). Ao contrário, ter filhos era uma honra

(Ex 21,28) ou casa (Ex 22,7); porém, é o contexto que determina o sentido, sendo inadmissível a transferência de significado de um contexto ao outro.

⁶¹⁶ ORNELLA, E. M., Zc 5,5-11: contexto sócio religioso e significado teológico, p. 119; MARSMAN, H. J., Women in Ugarit and Israel, p. 88-89.

⁶¹⁷ Uma união é considerada uma compra quando o pai vendia sua filha a outro homem, para ser concubina deste, e quando a moça era escrava e podia ser revendida, de acordo com Ex 21,7-11.

⁶¹⁸ MEYER, C., The roots of restriction, p. 98.

⁶¹⁹ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., Frauen in der Frühzeit Israels, p. 135-137; MEYERS, C., The roots of Restriction, p. 97.

⁶²⁰ A esterilidade era vista como uma provação (Gn 16,2; 30,2; 1Sm 1,5) ou um castigo de Deus (Gn 20,8).

⁶²¹ VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 46-48.

⁶²² Além das narrativas patriarcais e dos episódios de Gideão (Jz 8,30.31) e Elcana (1Sm 1,2), há poucas referências à poligamia. Os livros dos Reis fazem referências aos haréns reais (2Sm 3,2-5; 1Rs 11,1-3; 2Cr 13,21; 2Cr 24,1-3).

⁶²³ BENJAMIN, D. C., The Land Rights of Women in Deuteronomy and the Near East, p. 4.

desejada, e nesse sentido, faziam-se votos por ocasião do casamento (Gn 24,60; Rt 4,11-12). Filhos eram “a coroa dos anciãos” (Pr 17,6) e uma recompensa, como “flechas na mão do guerreiro” (Sl 128,4). Ter numerosos filhos, principalmente homens, elevava sua posição, pois fortalecia a família/clã quanto ao poderio militar e dos recursos econômicos na fase do nomadismo pastoril.⁶²⁴

No assunto divórcio afloram a desigualdade entre homem e mulher e as limitações da liberdade da mulher. Embora a mulher não pudesse pedir divórcio, sob nenhuma circunstância, o homem podia se divorciar de sua esposa em qualquer tempo e por qualquer motivo. A mulher podia ser repudiada, se o marido “encontrar algo indecente nela” (Dt 24,1).⁶²⁵ O documento de repúdio (Dt 2,23-24; Ez 16,40) escrito pelo marido lhe devolvia a liberdade. A lei prevê castigo de morte por apedrejamento no adultério, tanto ao homem quanto à mulher casada (Lv 20,10; Dt 22,22-24; Ez 16,40). Enquanto a fidelidade é recomendada ao marido (Pr 5,15-16), porém sua infidelidade não é castigada, a esposa, quando não perdoada pelo marido, podia sofrer repúdio e pena difamatória (Ez 16,37-38; 23,29; Os 2,5.11-12).

À viúva estava facultado permanecer unida à família do marido, ou, na falta de *levir* (cunhado), podia casar-se novamente fora da família (Rt 1,9). Caso os filhos adultos não provessem sua subsistência, a viúva podia administrar os presentes que recebera no casamento (Js 15,19; Jz 1,15), se ainda estivesse de posse dos mesmos. Todavia, frequentemente viúvas se encontravam em situações de miséria (1Rs 17,8-15; 2Rs 4,1-7),⁶²⁶ sendo recomendadas à caridade do povo (Dt 10,18; 24,17-21; 26,12.13.17).

O início do sedentarismo e o surgimento e desenvolvimento da vida urbana introduziram transformações sociais, as quais afetaram os costumes familiares, deslocando a base da organização social da família para o clã. Um clã (משפחה) compunha-se por várias בֵּית־אֲבוֹת, cujas famílias habitavam em um mesmo lugar, ocupando uma ou várias localidades (Ne 11,4-8; 1Cr 9,4-9).⁶²⁷ A partir da posse da

⁶²⁴ THIEL, W., A sociedade de Israel na época pré-estatal, p. 34.

⁶²⁵ A expressão é bastante genérica; a escola de Hillel assentia o repúdio por motivos fúteis, como ser má cozinheira. Eclo 25,26 diz: “Se tua esposa não obedece ao dedo e ao olho, separa-te dela”.

⁶²⁶ Mc 12,41-44; Lc 21,1-4.

⁶²⁷ Ampliando a definição de um משפחה, MEYER, R. (Die Entstehung des Judentums, p. 162-163) afirma que um clã surgiu pela ligação de numerosas famílias entre si, sob a ficção de terem os mesmos antepassados e o mesmo sangue. Seria um grupo que confere direitos corporativos de propriedade da terra, que são convocados ao exército e possuem o mesmo local de residência e cujo direito de posse é transmitido por herança. Seus membros têm responsabilidade mútua (levirato e resgate), com regras específicas de casamento endogâmico (entre primos).

terra, “os laços de parentesco foram suplantados pelo sentimento de ligação ao solo do território habitado pelo clã”,⁶²⁸ mas não extinguidos. Todavia, o princípio territorial passa a ter importância ao lado do princípio da consanguinidade. É o período da organização das tribos em Canaã (cada uma tomando posse da herança que lhe coube, conforme Nm 26), com a fixação dos limites de cada uma e a delimitação das propriedades destinadas a cada clã e suas famílias (Js 13–21).

O aumento da população e a dificuldade de sobrevivência dos membros de cada clã a partir do cultivo do solo, resultou na diminuição do número de membros não só da localidade, mas de membros morando sob um mesmo teto. Isso é corroborado pelas evidências arqueológicas, que revelam que as casas eram menores, alinhadas em círculo e formando um espaço livre no centro.⁶²⁹

Com o estabelecimento da monarquia, há gradativas transformações nas estruturas familiar e clânica, embora as relações de parentesco continuem a ser as unidades básicas da sociedade. As propriedades familiares e a economia familiar são afetadas diretamente pela política econômica do aparato estatal. Muitas famílias perderam suas posses, em consequência do endividamento. Aliados ao crescimento natural da população, às guerras, ao surgimento da economia monetária e aos tributos exagerados, originaram-se desigualdades, desemprego, pobreza e miséria⁶³⁰ na população. Em decorrência desse desenvolvimento, a família como base da sociedade entrou em colapso.

Os exílios assírio e babilônico constituem uma ameaça extrema à já fragilizada família como base social. Não só pelas circunstâncias externas, pessoas morrem e famílias são separadas, mas principalmente pela ruptura das relações entre a família e sua propriedade familiar nos respectivos lugares de moradia. A resposta a esse problema foi a vinculação dos laços familiares nos registros por escrito em listas genealógicas.

⁶²⁸ THIEL, W., A sociedade de Israel na época pré-estatal, p. 71.

⁶²⁹ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., Frauen in der Frühzeit Israels, p. 135-136.

⁶³⁰ KESSLER, R., História social do antigo Israel, p. 100-117; DAVIES, E. W., Terra: seus direitos e privilégios, p. 344-349. A forte ênfase profética na justiça social corrobora o desastre econômico que afligiu a maior parte da população: Is 5,8-24; 10,1-2; Jr 21,13-17; Am 2,6-13; 3,9-11; 4,1-3; Mq 2,1-5; 6,9-15.

5.2.2 A legislação e o direito à herança em Israel

A BH não aborda o tema da herança de forma pormenorizada. Apenas em dois livros se encontram textos legislativos que possuem relação direta com a herança: Dt 21,15-17 e Nm 27,1-11/Nm 361-12. As leis em Lv 25,8-34.39-55 e Dt 25,5-10 abordam o tema apenas de forma marginal e em relação a outros problemas, respondendo contingências específicas.⁶³¹

De forma quase incontestável, porém, partilham a regra fundamental da herança do AOP: A precedência dos filhos homens no recebimento da herança. É provável que repartissem apenas os bens móveis e, para manter o patrimônio familiar intacto, a casa e as terras fossem atribuídas ao primogênito.

O antigo Israel tampouco conheceu o testamento escrito, a exemplo do seu vasto uso no AOP. Contudo, antes de morrer, o pai “colocava a casa em ordem” (2Sm 17,23; 2Rs 20,1), resolvendo oralmente a distribuição dos bens (Eclo 14,13; 33,24). Até mesmo uma viúva podia tomar esse tipo de atitude (Jt 16,21-25).

5.2.2.1 Lei do jubileu: Lv 25,8-34.39-55; 27,16-25.

A lei do jubileu pertence a um dos dois grupos de legislação cíclica contidos na Torá: a lei do jubileu, com base num ciclo de cinquenta anos, e as leis sabáticas, baseadas em um ciclo de sete anos. O princípio do sábado, descanso e repouso (שַׁבָּת) cobre tanto a natureza quanto o homem. As leis sabáticas visam garantir a igualdade social,⁶³² a libertação dos escravos⁶³³ e afirmar o domínio absoluto de YHWH sobre a terra. Lv 25,8-34.39-55 contempla a lei do jubileu (יִוְבֵל).⁶³⁴

O *proprium* do ano do jubileu é o retorno das terras ao seu proprietário primitivo: “será um jubileu para vós; retornareis cada um à sua propriedade (אָחֻזָּה)”.⁶³⁵

⁶³¹ COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 150; VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 77.

⁶³² Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7 trazem a lei da cessação completa do trabalho no campo por um ano, após seis anos de trabalho. Dois objetivos são apontados: Ex 23,11: “... para que os pobres achem o que comer...” e Lv 25,4: “... no sétimo ano a terra terá seu repouso sabático, um sábado para YHWH...”. Dt 15,1-11 explana o ano sabático.

⁶³³ Ex 21,2-6 e Dt 15,12-18 estabelecem que um escravo, dentre os filhos de Israel, pode ser mantido em cativeiro apenas por seis anos, após o qual será liberto.

⁶³⁴ “Jubileu” deriva de יוֹבֵל, “carneiro”, do qual se usava o chifre para a corneta, trombeta, o שׁוֹפָר, instrumento tocado para anunciar o início do ano do jubileu, conforme Lv 25,9 (VAUX, R. de, *Instituições de Israel*, p. 209-213).

e cada um retornará à sua família/clã (מִשְׁפָּחָה) – Lv 25,10 – e “neste ano do jubileu, retornará cada um para sua propriedade (אֲדָמָה)” – Lv 25,13.⁶³⁵ Portanto, as terras, campos e casas que foram transferidas ou vendidas por questões de sobrevivência, voltavam, neste ano, ao proprietário primitivo. A razão está em que nenhuma propriedade podia permanecer por mais de cinquenta anos em posse de alguém que não fosse da família original, pois esta precisava das suas posses para assegurar a estabilidade da sociedade, a qual estava fundada sobre a מִשְׁפָּחָה.

5.2.2.2

Lei do primogênito: Dt 21,15-17

Essa lei visa proteger o direito do filho primogênito na herança da propriedade familiar. Ela surgiu num contexto de poligamia, em que um homem israelita podia casar com mais de uma esposa, tendo filhos com cada uma. O substantivo primogênito (בְּכֹר), quando relacionado ao pai, significa o “vigor e o primeiro da força criadora do pai” (בְּחַיִּי וְרֵאשִׁית אוֹנִי),⁶³⁶ conforme Gn 49,3; matematicamente, refere-se a “todo que abriu o útero materno” (כָּל־יָרְהָם), segundo Ex 13,2.⁶³⁷ Portanto, ser filho primogênito abarca um privilégio (receber uma dupla porção de herança) e um direito, um *status legal*,⁶³⁸ corroborado, aqui, pelo uso do verbo de caráter técnico-jurídico⁶³⁹ “reconhecer” (נָכַר) no v. 17.

Durante a vida de seu pai, o primogênito exercia certa autoridade sobre seus irmãos (Gn 37,22); após a morte deste, tornava-se o chefe da família (1Cr 26,10-11), sendo o responsável pelo patrimônio ancestral.⁶⁴⁰ Pelo fato de o primogênito

⁶³⁵ Sobre a praticidade e executabilidade da lei do jubileu, confira WESTBROOK, Property and the Family biblical law, p. 38-42; VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 212-213.

⁶³⁶ ARNOLD, B. T., בְּכֹר, DITEAT, vol. 1, p. 636; TSEVAT, M., בְּכֹר, TWAT, vol. 1, col. 121-123. O substantivo primogênito aplica-se tanto aos animais quanto aos humanos.

⁶³⁷ A lei do primogênito, além de ser aplicado civilmente, em questões de sucessão e herança, possui um aspecto religioso e cultural: ele é consagrado a YHWH (Ex 13,1-2.11-16). Enquanto os primogênitos dos animais são oferecidos em sacrifício (Dt 15,19-20) e uma parte é reservada aos sacerdotes (Nm 18,15-18), os primogênitos humanos são preservados (Ex 13,13; 34,19-20).

⁶³⁸ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 67.

⁶³⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., נָכַר, DBHP, p. 436.

⁶⁴⁰ Além de receber uma parte suplementar na herança paterna, o primogênito no AOP assumia o papel de detentor privilegiado dos objetos sagrados ligados aos rituais domésticos ou dos espaços funerários situados sob a casa paterna.

ser o elo na extensão da família ao longo da história,⁶⁴¹ seu nome está arrolado nas listas genealógicas.

A lei do primogênito pressupõe uma estrutura de בְּתוּרָה, onde o pai tinha competência para decidir qual filho teria as prerrogativas do primogênito, podendo alterar os procedimentos de herança consuetudinários. Essa autoridade patriarcal se constata nas narrativas patriarcais, nas quais nem sempre o filho mais velho gozava dos benefícios e privilégios que se presumiam pertencer a ele por direito, a exemplo de Isaac e Ismael (Gn 16; 21,8-10), Jacó e Esaú (Gênesis 25,19-34; 27,1-40), Efraim e Manassés (Gn 48,12-20), José e Rúben (Gn 35,22; 49,3-4; 1Cr 5,1-2).⁶⁴² Assim, essa lei não só zela para que determinadas práticas sejam corrigidas, ao limitar a autoridade patriarcal (Dt 22,19.29; 24,4) mas também aponta para mudanças na sociedade israelita, em interesse da estabilidade social,⁶⁴³ não podendo o pai dar a herança ao filho da mulher amada em detrimento do verdadeiro primogênito.

5.2.2.3

Lei do levirato: Dt 25,5-10

A lei baseia-se na morte de um homem sem filho e ordena o cumprimento do levirato (בְּרִי no *piel*),⁶⁴⁴ isto é, o casamento do irmão (בְּרִי) do falecido marido⁶⁴⁵ com a viúva. O primeiro filho que nascer deste casamento é considerado o filho do falecido, e portanto, o primogênito, gozando as prerrogativas de herdeiro. O objetivo da lei é a perpetuação da descendência, através do nome (v. 6 diz: “para que não desapareça seu nome em Israel”: וְלֹא-יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל) e evitar a

⁶⁴¹ DAVIES, E. W., The inheritance of the first-born, p. 177.

⁶⁴² Essas narrativas não refletem a prática geral em Israel na questão da herança e tampouco resultam do *patria potestas*. Em cada uma das narrativas em questão, circunstâncias especiais explicam a recusa do primogênito em receber o direito de primogenitura (DAVIES, E. W., The inheritance of the first-born, p. 176-177; WESTBROOK, R., Property and the Family in biblical law, p. 19-21).

⁶⁴³ BRUEGEMANN, W., Deuteronomy, p. 217-218.

⁶⁴⁴ SCHÖKEL ALONSO, L., בְּרִי, DBHP, p. 262-263.

⁶⁴⁵ A lei não especifica qual irmão se casará com a viúva, se o falecido tiver mais de um. O texto bíblico (Dt 25,5) pressupõe uma família ampliada, pois fala de “dois irmãos que moram juntos”, onde um está casado. Caso o cunhado se esquivar de seu dever, a apódose da lei (Dt 25,7-10) estabelece o procedimento a ser seguido: a viúva aplica a punição contra o cunhado, com gestos de desprezo e humilhação, apresenta o caso aos anciões; ela é a vingadora do marido (PRESSLER, C., The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws, p. 74).

alienação dos bens da família,⁶⁴⁶ permanecendo a propriedade na posse da família.⁶⁴⁷

Na BH, a lei do levirato é ilustrada por dois exemplos, os quais insatisfatoriamente correspondem à lei do Deuteronômio: a história de Tamar (Gn 38,1-30)⁶⁴⁸ e a história de Rute (Rt).⁶⁴⁹

Permanece incerto se a preservação do nome na lei do levirato se refira ao sentido literal, pois Tamar não chamou seu filho de Her ou Onam (Gn 38,6-9; 9-30), e nem Rute, seu filho de Maalon (Rt 4,17), isto é, nome do primeiro marido. O paralelo entre Gn 38,8: “suscitar uma descendência ao seu irmão” (וְהָקַם יָרַע לְאָחִיו) e Dt 25,7: “para suscitar ao seu irmão um nome” (לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם) colocam em relação sinonímica יָרַע e שֵׁם, concatenando com o tema da continuação da família.

Além de servir aos interesses da família do homem falecido quanto aos bens, a lei visava a proteção e bem-estar da viúva, tanto econômica quanto socialmente. Sua segurança estaria assegurada por meio do filho herdeiro, permitindo-lhe beneficiar-se da propriedade de seu marido, e resolveria seu *status* anômalo de não possuir filho.⁶⁵⁰

As leis analisadas pressupõem uma sociedade preponderantemente agrária, com uma forte estrutura de clã. Disso resulta um intenso zelo pela preservação do nome do pai e do patrimônio familiar, evitando-se sua alienação ou transmissão

⁶⁴⁶ A alienação aconteceria, caso a viúva herdasse a propriedade do marido e viesse a casar novamente, levando a propriedade consigo, onde então seus filhos do segundo casamento a herdariam.

⁶⁴⁷ VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 60-61; PRESSLER, C., The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws, p. 72; DAVIES, E. W., Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage, p. 139-140.

⁶⁴⁸ Nesse relato, a lei do levirato aparece mais austera do que em Dt 25,5-10: o cunhado não pode escapar da lei, sendo o dever transferido sucessivamente aos irmãos sobreviventes. A união de Tamar com Judá indica ser uma reminiscência de uma época onde o dever do levirato afetava o sogro, caso não tivesse outro filho. No entanto, aqui é mais um ato desesperado de uma mulher que quer ter filhos do mesmo sangue que seu marido (VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 60).

⁶⁴⁹ A história de Rute mescla a lei do levirato com o dever do resgate, que incumbia ao גֹּאֵל *goel*. Como Rute não tem mais cunhado (Rt 1,11-12), a lei do levirato não se aplica (FERNANDES, L. A. Rute, p. 33, notas u e w). Mas o fato de que um parente próximo deva tomá-la por esposa (seguindo uma ordem: Rt 2,20; 3,12), aponta para uma época ou ambiente onde a lei do levirato era um assunto de clã mais do que de uma família, no sentido estrito. Entretanto, as intenções e as consequências desse casamento são os de um casamento levirático: perpetuar o nome do falecido sobre sua herança (Rt 4,5.10), do qual a criança que haverá de nascer, será considerada filha (Rt 4,6.17) (VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 61).

⁶⁵⁰ DAVIES, E. W., Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage, p. 143-144; PRESSLER, C., The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws, p. 74.

para outras tribos. Consequentemente, uma mulher ou filha não eram consideradas herdeiras do patrimônio.

5.2.3 Narrativas de filhas que herdaram

Várias narrativas ao longo do AT abordam tangencialmente tanto o tema da herança e sucessão quanto o da preservação das propriedades e do nome, revelando pontos em comum com Nm 27,1-11 e 36,1-12.

5.2.3.1 As filhas de Labão: Gn 29–31

Esta história desenrolou-se em Harã, no vale de Balih, no norte da Mesopotâmia e encontra-se registrada no bloco dos patriarcas (Gn 11,26–50,26). O episódio vincula uma prática dos descendentes de Abraão a um costume arameu (da periferia da Mesopotâmia), sobre a questão de filhas como herdeiras.

Labão, proprietário de muitos rebanhos e seguindo os costumes praticados no AOP, adotou seu sobrinho Jacó como genro e o casou com suas filhas Lia e Raquel, contra a vontade deste. Ele manteve as filhas e os netos (Gn 29,32–30,22), junto com o genro Jacó, em sua casa, todos sob o mesmo teto. Nesta constelação, às filhas é legado o patrimônio do pai, preservando-se seu patrimônio e evitando a extinção do seu nome.

Após Jacó ter trabalhado 14 anos para pagar o מִהָרָה a Labão (Gn 29,20.27) e ter enriquecido (Gn 30,43), o seu *status* e o das filhas muda com o nascimento dos filhos de Labão (Gn 31,1). As filhas perderam os direitos de herança (Gn 31,15: “temos nós ainda uma parte [הַלֵּקָה] e uma herança [נַחֲלָה] na casa de nosso pai?”), pois os filhos biológicos se tornaram os únicos herdeiros naturais. Elas sentem-se enganadas pelo pai (Gn 31,15-16), que as privou da compensação do מִהָרָה (“e ele devorou todo o nosso dinheiro”: אֶת-כֶּסֶפֵּנוּ וְיִיאָכַל גַּם-אֶכּוֹל אֶת-כֶּסֶפֵּנוּ⁶⁵¹ e “como estrangeiras, vendidas pelo pai”, ou seja, sentem-se não mais pertencendo à casa do pai e

⁶⁵¹ O verbo יִיאָכַל no *yiqtol* seguido pelo verbo *qal* infinitivo construto, intensifica o ato de “comer”, expressando desgosto e incompreensão com o ocorrido.

desprezadas por ele.⁶⁵² Conforme práticas no AOP, incluindo Harã,⁶⁵³ o מִזְרָה deveria voltar às filhas; não recebê-lo configura não só violação a um costume, mas é visto como usurpação dos direitos das filhas e dos netos. Lia e Raquel acusam o pai de violar as leis familiares e de se beneficiar sozinho dos serviços de Jacó.

Como parte lesada, salvando seus direitos, Raquel roubou as imagens (תְּרֵפִים) pertencentes à família de seu pai. Ter a posse dos deuses dos ancestrais equivalia não só estar sob a proteção do espírito ancestral, como possuir o título legal de uma determinada propriedade, particularmente em casos incomuns, que envolvia filhas, genros ou filhos adotados,⁶⁵⁴ como nos documentos de Nuzi e Emar.

5.2.3.2

Acsa, filha de Caleb: Js 15,16-19; Jz 1,12-15

A história em torno de Acsa está registrada duas vezes: em Js 15,16-19, no bloco (Js 13–21) que trata da distribuição da terra em Canaã e em Jz 1,12-15, numa narrativa reduzida da instalação das tribos de Judá, Simeão e de Caleb, no sul de Canaã (Jz 1,1-21).

No contexto da conquista do território de Hebron e Debir, o líder Caleb⁶⁵⁵ ofereceu sua filha Acsa por esposa, como recompensa, a quem derrotasse a cidade de Debir. O vencedor foi seu sobrinho Otoniel, filho de Cenez, irmão de Caleb: acontece aqui, portanto, um casamento endogâmico. Oferecer sua filha como troféu⁶⁵⁶ era um costume presente tanto em Israel⁶⁵⁷ como no AOP.

Na história, ocorrem três termos relacionados à propriedade, que, por pertencerem à filha, inferem que Acsa fosse proprietária de terras. No v. 18, Acsa

⁶⁵² RAD, G. von, *Das erste Buch Mose*, p. 247-248; EMMERSON, G. I., *Mulheres no Antigo Israel*, p. 365-366; BOECKER, H. J., *1 Mose 25,12–37,1*, p. 86-87.

⁶⁵³ BEN-BARAK, Z., *Inheritance by Daughters in Israel*, p. 76-77.

⁶⁵⁴ SPEISER, E. A., *Genesis*, p. 250-251.

⁶⁵⁵ Caleb, filho de Jefoné, não era israelita, mas quenezu/cenezu (Nm 32,12). Gn 15,19 menciona os quenezus no pacto que Deus fez com Abrão. Eles não são mencionados entre os habitantes originais de Canaã (Ex 3,8; Js 3,10), provavelmente habitaram nos confins da Síria. Sua mãe era da tribo de Judá, sendo ele, assim, autêntico israelita. Representou sua tribo (Js 13,6) na espionagem da terra prometida (LILLEY, J. P. U., *Calebe*, p. 184; LILLEY, J. P. U., *Quenezus*, p. 1125).

⁶⁵⁶ Registros mesopotâmicos do II milênio a.C. falam de governantes que ofereceram suas filhas como recompensa, em casos de guerra, aos vassalos fiéis e chefes em ascensão, ou também, para firmar acordos tribais ou dinásticos. Um rei de Emar, do séc. XIV a.C., dá quatro de suas filhas e muito metal precioso a um rei, que ameaçava sua capital. Um tablete de Shemshara (ca. 1800 a.c.) traz uma carta do rei a um vassalo: "... eu darei a ti a minha própria filha e eu darei a ti a cidade de Shusharra e a terra de [...] como presente de noiva para minha filha (SASSON, J. M., *Judges 1–12*, p. 136-137).

⁶⁵⁷ 1Sm 17,25 registra caso semelhante com o rei Saul, que daria sua filha, riquezas e liberdade àquele que derrotasse Golias.

incita Otoniel, que ele peça um campo (שָׂדֶה) ao seu pai, pois o que ela recebera, a terra do Negueb⁶⁵⁸ (אֶרֶץ הַנֶּגֶב), sinônimo para “terra seca”, v. 19) não era regada. Essa terra consistiu provavelmente no presente de despedida (שְׁלוּחִים) ou no dote.⁶⁵⁹

Ela pede, portanto, um presente ao pai (תְּנִיָּה לִי בְּרִכָּה), v. 19, e o especifica: fontes de água (גְּלִית מַיִם), para não ser totalmente dependente de cisternas de água da chuva. Atendendo à petição da filha, Caleb lhe dá “as fontes superiores e as fontes inferiores” (וַיִּתְּנֶנָּה אֵת גְּלִית עֲלִיּוֹת וְאֵת גְּלִית תַּתִּיּוֹת), presente que se enquadra na categoria da herança. A formulação do pedido da filha “dá-me” (נָתַתְּהָ לִּי) e a concessão do pai “ele deu a ela” (וַיִּתְּנֶנָּה) são terminologias adequadas de normas jurídicas relativas à herança.⁶⁶⁰ Portanto, Acsa recebeu propriedades na condição de herdeira, sendo inclusive citada na lista genealógica em 1Cr 2,49. Permanece desconhecida sua situação após Caleb gerar filhos (1Cr 2,42-48; 4,15).⁶⁶¹

A história de Acsa mostra uma mulher obstinada, que percebeu a desvantagem econômica da propriedade original que recebeu e pediu uma compensação, aumentando assim suas propriedades. Dá indícios também de que Israel absorveu os costumes étnicos quenezeus, ao permitir que as filhas recebessem propriedades do patrimônio do pai, na ausência de filhos.

5.2.3.3

A filha/enteada de Aser: Nm 26,46

O nome Sara, enteada de Aser, aparece no censo da tribo de Aser. Conforme o Targum Onkelos da Torá,⁶⁶² Sara era filha da esposa de Aser, e não sua filha biológica. Caso fosse filha de Aser, ela não herdaria, pois este tinha filhos (Gn

⁶⁵⁸ Não é referência ao deserto do Negueb, mas à região ao sul da cidade de Hebron, que possuía precipitação pluvial idêntica ao do deserto do Negueb, localizado mais ao sul (BOLING, R. G., Joshua, p. 375).

⁶⁵⁹ O dote, um costume mesopotâmico, se limita às tradições patriarcais de Harã (Gn 24,61 com Rebeca; 29,24, relacionado às filhas de Labão) e ao presente dado pelo faraó à sua filha, no casamento com Salomão (1Rs 9,16); é vinculado, portanto, à influência e costumes estrangeiros.

⁶⁶⁰ FLEISHMAN, J., A Daughter's Demand and a Father's Compliance, p. 371-372.

⁶⁶¹ A partir de 1Cr 2,42-48, intui-se que Caleb teve filhos de três esposas diferentes, em diferentes fases de sua vida.

⁶⁶² MILGROM, J., Numbers: The JPS Torah commentary, p. 226; BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 84.

46,17; Nm 26,44-45 e 1Cr 7,30). Como ela aparece na lista de herdeiras, depreende-se que herdou de seu pai biológico, pois este morreu sem filho; do mesmo modo como as filhas de Salfaad, integrava a lista dos que estavam aptos a irem para a guerra. Destarte, ela entra na categoria das filhas de Salfaad, com base em Nm 26,53: “A estes a terra será dividida em herança”.

5.2.3.4

As filhas de Maquir: 1Cr 2,21-23

As listas genealógicas de Judá registram que Hezron se casou com uma filha de Maquir, da tribo de Manassés, cujo nome não é revelado. Ambos têm um filho, chamado Segub, o qual continua a linhagem da mãe. Seu neto Jair, permaneceu na terra de Galaad, onde conquistou vinte e três cidades.⁶⁶³ Portanto, Hezron se juntou à בְּיַת־בָּרַךְ da filha de Maquir e sua descendência foi atribuída ao avô materno, em cuja casa ele continuou.

Esta história remonta a um período anterior ao nascimento dos filhos de Maquir,⁶⁶⁴ quando ele tinha apenas uma filha, a qual casou com um homem para continuar a dinastia com sua herança.

A terra de Galaad, onde está a herança de Maquir, localiza-se geograficamente perto de Harã, terra natal das filhas de Labão. A história, que expressa os vínculos entre Judá e Manassés,⁶⁶⁵ deduz que o costume de filhas herdarem na ausência de filhos originou-se em terra manassita, tanto do lado leste quanto oeste do Jordão e teria sido adotado pelos filhos de Israel, quando absorveram os elementos estrangeiros e suas práticas. E isso é reportado pelo exigente cronista.

⁶⁶³ Na passagem paralela em Nm 32,39-41, Jair aparece como filho de Manassés e é mencionado junto com Maquir e Nobe. De acordo com Nm 32,41, Jair conquistou cidades dos amorreus e as chamou de “povoados de Jair” (בְּיַת־יָאִיר). Uma outra tradição, Jz 10,4, traz os mesmos lugares em conexão com um juiz chamado Jair, que também veio de Galaad: “Ele tinha trinta filhos ... e possuíam trinta cidades, chamadas ainda hoje de povoados de Jair” (בְּיַת־יָאִיר), na terra de Galaad. Tem-se, portanto, tradições distintas em torno de um mesmo topônimo.

⁶⁶⁴ Nm 27,1 e 1Cr 7,14-15 atestam que Maquir teve filhos: Gileade, mencionado na lista de Nm 27,1, bem como Hufam e Sufam, em 1Cr 7.

⁶⁶⁵ JAPHET, S., 1. Chronik, p. 108.

5.2.3.5

As filhas de Sesã: 1Cr 2,34-41

Sesã,⁶⁶⁶ filho de Jerameel⁶⁶⁷ (vv. 25-31) e descendente de Judá (cf. 2Cr 2,1-34), não tem filhos, apenas filhas. Para continuar com sua dinastia, ele adota um escravo egípcio, de nome Jaraá, e o casa com sua filha, permanecendo ambos em sua casa. O filho primogênito do casal, de nome Etei, é atribuído a Sesã, e não ao escravo egípcio, conforme análise sintática (וְהָיָה לוֹ יֶלֶד), onde o sufixo da preposição לוֹ na 3 pessoa masculina singular⁶⁶⁸ deve ser remetido a Sesã.

Portanto, Sesã só podia garantir a continuação do seu nome e da sua família, casando sua filha com um escravo,⁶⁶⁹ pois caso ela se casasse com um homem livre, seus netos teriam o nome do pai biológico.⁶⁷⁰

Como resultado do casamento, a dinastia de Sesã continuou por meio da sua filha e seu neto Etei, sendo o neto o descendente direto do pai da família, que perpetua seu nome e herda o patrimônio. A dinastia contínua de Sesã prolonga-se por catorze gerações, até chegar a Elisama, sendo de particular importância para as listas dos judaítas, que retornaram do exílio e puderam reivindicar seus direitos.

Nas breves informações dos cronistas a respeito de Sesã,⁶⁷¹ cujos ascendentes, os jerameelitas, estabeleceram-se na região do Negueb (1Sm 27,10), e cuja descendência tem “sangue” egípcio, evidencia-se a integração de elementos estrangeiros durante o período de assentamento. Evidencia-se igualmente a absorção de costumes aceitos em sociedades não israelitas do AOP em Israel, onde o pai de família faz do seu neto, através da adoção de um genro escravo, seu descendente direto, temendo o fim da sua dinastia.

⁶⁶⁶ Parece haver uma contradição entre o v. 31 “... filho de Jesi: Sesã; filho de Sesã, Oolai” e o v. 34, onde diz que Sesã não tinha filhos. Cada seção tem sua ênfase: vv. 25-31 lista as famílias que descendem de Jerameel, e os vv. 34-41 oferecem a lista genealógica a partir de pessoas individuais, até chegar a Elisama. Cada nome das listas servia à unidade social do grupo. Para JAPHET, S. (1. Chronik, p. 111), trata-se de dois indivíduos distintos, ou, conforme MYERS, J. M. (1. Chronicles, p. 15), o v. 31 trata de um acréscimo.

⁶⁶⁷ A lista genealógica de Jerameel traz vários nomes edomitas (Oren, Onam Semei, Jeter), sendo um indício de relações mais antigas (ou recentes) durante o período seminômade (BRAUN, R., 1 Chronicles, p. 45).

⁶⁶⁸ “Sesã não teve filhos, mas filhas. Tinha ele um escravo egípcio, chamado Jaraá, ao qual Sesã deu sua filha por esposa. Ela lhe deu à luz Etei” (v. 34-35).

⁶⁶⁹ Conforme a lei do escravo em Ex 21,2-4,

⁶⁷⁰ Também os filhos de Hagar, Zilpa e Bila, escravas ou concubinas, são considerados filhos legítimos do seu senhor, corroborado pela lei do escravo em Ex 21,2-4.

⁶⁷¹ Para BEN-BARAK, Z. (Inheritance by Daughters in Israel, p. 82), o nome Sesã tem origem hurrita.

5.2.3.6

As filhas de Eleazar: 1Cr 23,22

No censo feito por Davi, há uma lista genealógica que menciona os irmãos levitas de nome Eleazar e Cis (filhos de Mooli, filho de Merari, filho de Levi, 1Cr 23,21). Como Eleazar, o primogênito, não deixou filhos, apenas filhas, elas foram “desposadas pelos filhos de Cis, seus primos” (וַיִּשְׁאָאוּם בְּנֵי-קִישׁ אֶחָיו), dando assim continuidade ao nome e preservando a herança no âmbito da família extensa. Semelhante caso é narrado em Nm 27,1-11, ambos textos P.

Entretanto, vale mencionar que as filhas de Eleazar não herdaram as propriedades do pai, porém preencheram uma lacuna entre as gerações masculinas, preservando tanto o nome quanto a propriedade patrilinear.⁶⁷²

5.2.3.7

A filha de Berzelai: Esd 2,61; Ne 7,63

No recenseamento da população da Judeia feito após os primeiros retornos do exílio, consta que “Entre os filhos dos sacerdotes: filhos de Habiah, filhos de Acoz, filhos de Berzelai – este casou uma das filhas de Berzelai, o galaadita, cujo nome adotou” (Esd 2,61 e Ne 7,63).

Desta forma, o homem que se casou dentro da בֵּית־אָב de Berzelai, adotou o nome do sogro (que não pertencia à família sacerdotal)⁶⁷³ e passou a fazer parte da casa do sogro, continuando assim a dinastia deste. O nome do genro não tem importância, pois importava a transferência da herança para os netos, os quais continuariam a dinastia.⁶⁷⁴ A dinastia iniciada na época do rei Davi estendeu-se até o período pós-exílico, constando na lista dos que retornaram a Jerusalém, nos dias de Esdras e Neemias.

Berzelai é identificado em 2Sm 17,27; 19,32 como “o gileadita de Rogelim”, homem fiel a Davi, a quem nasceu um filho na sua velhice (2Sm 19,32-40), quando suas filhas eram adultas. Gileade, que serve como pano de fundo para as histórias de Berzelai e a do casamento da filha de Maquir, reforça a suposição de que o

⁶⁷² KNOPPERS, G. N., 1 Chronicles 10–29, p. 811-812.

⁶⁷³ KNOPPERS, G. N., 1 Chronicles 10–29, p. 812.

⁶⁷⁴ BEN-BARAK, Z., Inheritance by Daughters in Israel, p. 86-87.

costume do genro tornar-se parte da בֵּית־אָבִי de sua esposa entrou em Israel por meio de Harã e arredores. Casos semelhantes são registrados em Nuzi e Emar.⁶⁷⁵

5.2.3.8

Jó e suas filhas: Jó 1,1-4.13.18-19; 42,12-15

A passagem é a mais divergente e impactante dos textos que tratam de herança, pois tem-se uma situação singular: Jó, um homem de muitas posses, após ter experimentado uma grande tragédia e ter recebido posses em dobro, repartiu sua herança, entre seus filhos e filhas. O texto é explícito e direto: “e o pai delas deu a elas uma herança entre seus irmãos” (v. 15b: וַיִּתֵּן לָהֶם אֲבֵיהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחְיָיהֶם), estando ele ainda vivo. O mesmo vocabulário usado encontra-se também em Nm 27,4.7, no contexto da herança às filhas de Salfaad, com exceção do substantivo אֶחְיָי, que aqui significa “irmãos”, ao passo que em Nm 27,4.7, “parentes”.

O texto não especifica a natureza e o tamanho da herança, o que tem levado à interpretação de que a נַחֲלָה se refere a algum presente ou bem móvel (ovelhas e gado), como parte do dízimo em Nm 18,21, ou a tesouros e riquezas, Pr 8,21.⁶⁷⁶ Ao se considerar, porém, que o substantivo נַחֲלָה caracteriza a propriedade transmitida por herança e que Jó é proprietário de muitas posses, a concessão da herança para suas filhas fica evidente em Jó 42,15b.⁶⁷⁷ Situação similar de filhas herdando na presença de filhos encontra paralelos no AOP.

As filhas recebem a נַחֲלָה antes da morte do pai, pela vontade dele, destoando da prática da herança em Israel e no AOP. Elas são nomeadas herdeiras ao lado dos filhos de Jó. É plausível que não sejam casadas e vivam sob o teto do pai, uma vez

⁶⁷⁵ Assunto tratado sob tópico 5.1.2.4.

⁶⁷⁶ Para MILGROM, J. (Numbers: The JPS Torah commentary, p. 483), não se trata de uma herança no sentido usual do termo, mas de presentes durante sua vida, podendo ser uma propriedade comum em decorrência dos muitos bens de Jó. Uma divisão de herança pressupõe a morte do testador, e Jó deu a נַחֲלָה antes da sua morte. Milgrom se baseia em Gn 25,6 (“Quanto aos filhos de suas concubinas, Abrão lhes deu presentes e os enviou, ainda em vida, para bem longe de seu filho Isaac ...”); 2Cr 21,3 (“Seu pai lhes havia dado numerosos presentes de prata, ouro, joias e cidades fortificadas ...”) e Ben Sira 33,20-24 (“Não dê a tua alma e esposa, teu irmão e amigo, poder sobre ti, enquanto tu vives, e não dê teus bens para outros, para que não te arrependas e implores pelos mesmos novamente. Enquanto viveres e tens fôlego em ti, não te entregues a ninguém ...”), onde os homens/testadores deram presentes a seus filhos durante sua vida, mas não lhes deram herança junto com seus outros filhos”. Conforme o pseudepígrafo Testamento de Jó, que dedica sete capítulos à herança das filhas de Jó, elas receberam a herança 140 anos antes da morte de Jó (HARKINS, A. K., A Fitting Inheritance for Job’s Daughters, p. 64-85).

⁶⁷⁷ FOHRER, G., Das Buch Hiob, p. 541-543.

que a narrativa ocorre na casa paterna. Há estreitos vínculos entre os irmãos, e não se menciona nenhum casamento, maridos ou netos.

Outra peculiaridade do texto reside no fato de que as descrições das filhas excedem ao que se refere aos filhos, no epílogo, que não são descritos e nem nominados pelo autor. Os nomes das filhas são Pomba (הַמִּיָּמָה, símbolo da beleza e amor), Cássia (הַצִּיָּקָה, um tipo de perfume) e Azeviche (הַקֶּרְוֶה הַפִּינֵק, um cosmético aplicado na área ao redor dos olhos),⁶⁷⁸ que representam a beleza física das filhas pelas lentes do perfumista e esteticista:⁶⁷⁹ “E não se achava mulheres mais bonitas que as filhas de Jó em toda a terra” (v. 15a). A descrição da beleza das filhas de Jó e a herança recebida as colocam num patamar de igualdade em relação aos seus irmãos.

As narrativas analisadas sob a ótica da herança permitem concluir que a preservação do patrimônio e a continuidade da descendência constituem o fator que está por trás do empenho por garantir a herança para as filhas nessas narrativas. Dos textos analisados, metade das filhas são de origem estrangeira, o que atesta que foram introduzidas práticas não-israelitas em Israel, como a permissão de herança para filhas, na ausência de filhos. Para preservar a herança no âmbito familiar, pratica-se a endogamia.

5.2.4 Narrativas de viúvas que herdaram

As viúvas não estavam previstas na lei da sucessão em Nm 27,8-11. Além da narrativa em torno da viúva Judite, há vários textos no AT que sugerem que viúvas podem herdar propriedades de seus falecidos maridos.

5.2.4.1 Noemi e Rute

A história das viúvas Noemi e Rute, caracterizada por bondade e solidariedade mútuas⁶⁸⁰, atesta que elas herdaram propriedades de seus falecidos maridos.

⁶⁷⁸ Não indicar os nomes dos filhos pode apontar que eles têm importância apenas marginal na história (FLEISHMAN, J., “Their Father Gave Them *nahala*” (Job 42:15b), p. 12).

⁶⁷⁹ POPE, M. H., Job, p. 291-292.

⁶⁸⁰ FERNANDES, L. A., Rute, p. 92-95.

Uma clara evidência de que a viúva Noemi possuía terras encontra-se na fala de Booz ao parente mais próximo de Elimelec, que possuía o direito de resgate: “... um campo, que pertencia ao nosso irmão Elimelec, Noemi pôs à venda, a que retornou dos campos de Moab” (Rt 4,3). O anúncio da venda acontece diante de um corpo jurídico de testemunhas qualificadas (Rt 4,2) e de parentes do sexo masculino, os quais não desafiaram ou contestaram a transação, confirmando a posse das propriedades de Noemi, da família de seu falecido marido Elimelec. Que o título da propriedade pertencia a Noemi é corroborado pela expressão que indica posse: “adquirir da mão de Noemi” (Rt 4,5.9).⁶⁸¹

Diante da recusa do parente em adquirir a propriedade, Booz a comprou. Contudo, a propriedade não ficou com ele, mas continuou vinculada a Noemi, a qual passaria a pertencer ao primogênito que nascesse de Rute (Rt 4,8-9), sendo este o herdeiro legal de Maalon e Elimelec. Destarte, os bens de Elimelec permaneceriam na sua família, desempenhando Noemi e Rute (Rt 4,5) o papel de “veículos” de transmissão do patrimônio para a futura descendência.⁶⁸²

5.2.4.2

Viúvas em 2Rs 4,1-7 e 2Rs 4,8-37; 8,1-6

Duas narrativas em torno do profeta Eliseu relatam de viúvas que herdaram bens de seus maridos:

- a) Na narrativa de 2Rs 4,1-7, Eliseu ajudou uma viúva, fazendo com que seu vaso de óleo continuasse fluindo, até que produzisse o suficiente para pagar suas dívidas. Desconhece-se se a viúva herdou as dívidas do marido, mas o texto relata que ela continuou morando na casa da família, junto com os seus filhos (vv. 2-3).
- b) 2Rs 4,8-27 e 8,1-6 narram a história de uma rica mulher sunamita, cujo marido é idoso e tem um filho. No primeiro relato, consta que ela mandou construir um quarto e o mobiliou, para receber o profeta Eliseu. 2Rs 8,1-6 não menciona mais o marido, inferindo-se que ele havia morrido. Motivado pela fome, ela morou um período na terra dos filisteus. Após retornar, ela apelou diante do rei por suas propriedades, evidenciando ter herdado os bens da família: “... por sua casa e seu campo” (עַל־בֵּיתָהּ וְעַל־שָׂדֶהָ).

⁶⁸¹ HIERS, R. H., *Transfer of Property by Inheritance and Bequest*, p. 120-121.

⁶⁸² HIERS, R. H., *Transfer of Property by Inheritance and Bequest*, p. 121-122.

Conforme os textos, as viúvas aparentemente herdaram a casa e propriedades de seus maridos falecidos, embora cada uma tivesse um filho ou filhos sobreviventes. Supõe-se que a viúva tivesse um interesse vitalício na propriedade de seu marido, mas que, após sua morte, os bens passariam para seus filhos⁶⁸³. Também nestes relatos, as viúvas assumem a função de transmitir o patrimônio para a futura descendência, permanecendo assim o patrimônio no âmbito da família.

5.3

Recepção da herança no Judaísmo bíblico e pós bíblico

As relações familiares e de parentesco como base da sociedade em Israel estenderam-se para dentro do período intertestamentário⁶⁸⁴ e além dele. Isto é confirmado pela ampla produção literária surgida nesta época. Duas narrativas judaicas da época helenista estão construídas em torno do ideal de família. Ambas tematizam a permanência da propriedade na família.

5.3.1

Livro de Tobias

O livro apresenta a narrativa de duas famílias aparentadas. De um lado, o piedoso Tobit, sua esposa Ana e o filho Tobias, moradores de Nínive. De outro lado, a família de Ragüel, sua esposa Edna e a filha Sara, que moravam em Ecbátana, na Média. As duas famílias vivem na diáspora judaica.

O fio condutor da narrativa é promover o encontro entre Tobias e Sara, que vivem distantes, para que casem, praticando a endogamia (Tb 4,12-13), fomentada em vistas à herança: “... tu, o parente mais próximo dela, além de todos os homens, tens o direito de herança da sua propriedade. E as coisas que pertencem ao pai dela são lícitas para tomares como herdeiro da posse ...” (Tb 6,12, conforme código Sinaítico).

Tobit encontra-se na tradição da sociedade patrilinear, onde o casamento entre parentes de primeiro grau é priorizado: “escolhe uma mulher dentro de sua

⁶⁸³ HIERS, R. H., *Transfer of Property by Inheritance and Bequest*, p. 152-154.

⁶⁸⁴ KESSLER, R., *História social do antigo Israel*, p. 217. Em Eclo 7,18-36, Jesus ben Sirac admoesta seus discípulos a manterem a ordem familiar mediante bom tratamento de seus integrantes e mostra o quadro ideal de uma família patriarcal. 1Mc 2,17 destaca a importância dos laços de parentesco na estrutura da sociedade, a partir da estabilidade e força da família.

semente” (γυναῖκα πρῶτον λαβὲ ἀπὸ τοῦ σπέρματος), isto é, de sua linha de descendência, seu grupo de parentesco.⁶⁸⁵ Tobit qualifica ainda mais a seleção da noiva, que ela seja “da tribo de seu pai” (τῆς φυλῆς τοῦ πατρός σου; Tb 4,12), referindo-se à tribo de Naftali. Como exemplo a seguir, são lembrados Noé e os patriarcas, por terem se casado dentro de suas linhagens, “e foram abençoados em seus filhos, e sua descendência herdará a terra”.

Os termos técnicos usados no sistema de parentesco patrilinear grego são semelhantes ao sistema patrilinear hebraico: “o mais próximo” (ἔγγιστα, o superlativo do adjetivo ἐγγύς, e כִּרְבָּן)⁶⁸⁶ e “ser um herdeiro/herdar” (κληρονομία e ὡς). Ambos os significados encontram-se no relato de Nm 27,1-11, corroborando a continuidade da herança patrilinear. Neste contexto, Tobias, como parente patrilinear mais próximo tinha a tarefa de administrar a propriedade herdada.⁶⁸⁷

Quando Ragüel e Edna morrem, Sara, sua única filha (Tb 6,10-11), não herdou as propriedades da família, porém elas foram herdadas pelo genro Tobias (Tb 14,12-13). Tem-se a implicação prevista em Nm 36,8-9 que, quando uma mulher havia herdado a propriedade de seu pai e ela se casa, a propriedade herdada passa a ser de seu marido.

A promessa, sob juramento, feita por Ragüel a Tobias (Tb 8,20-21),⁶⁸⁸ pode ser vista como um testamento ou parte do contrato de casamento. Mas, se sob o direito consuetudinário, Tobias, de qualquer maneira, tinha o direito de receber a propriedade de seus sogros após a sua morte, em virtude de ter se casado com a única filha, a promessa meramente confirmou esse direito.⁶⁸⁹

Ao asseverar Tobias como genro, Ragüel garante o futuro de sua esposa e filha, ao afirmar: “... eu sou teu pai e Edna é tua mãe, e estaremos junto a ti e junto a tua esposa, de agora, para sempre...” (Tb 8,21). Nessa nova relação de parentesco, Tobias é considerado filho, com todos os direitos e deveres que lhe são inerentes.

⁶⁸⁵ LITTMAN, R. J., Tobit, p. 91.

⁶⁸⁶ LITTMAN, R. J., Tobit, p. 112.

⁶⁸⁷ FOERSTER, W., κληρονόμος, TWNT, vol. 3, p. 776.

⁶⁸⁸ “Chamou Tobias e lhe disse: ‘durante catorze dias não sairás daqui, mas aqui permanecerás, comendo e bebendo em minha casa, e alegrarás a vida da minha filha, após a tristeza. Depois, tomarás a metade da minha propriedade/bens e voltarás feliz à casa de teu pai. E quando tivermos morrido, eu e minha mulher, tua será ...’”.

⁶⁸⁹ HIERS, R. H., Transfer of Property by Inheritance and Bequest, p. 129-130.

5.3.2 Livro de Judite

O relato edificante apresenta Judite, uma viúva, uma mulher determinada e obstinada que assume seu destino em suas próprias mãos. Judite foi casada com Manassés, ambos da mesma tribo e mesma parentela, exprimindo um casamento endogâmico (Jt 8,2). Após a morte inesperada de Manassés, ela não retornou para a casa de seus pais, como era costume, porém permaneceu na casa do falecido marido: montou para si mesma um quarto no terraço da casa, vestiu um pano de saco sobre os lombos e usava o manto da viuvez (Jt 8,4-5).⁶⁹⁰

Judite foi uma mulher rica, pois seu marido lhe legou presentes de herança, mas sem ter deixado um testamento escrito. Ele “lhe deixara ouro, prata, servos, servas, rebanhos e campos, e ela administrava tudo isso (Jt 8,7), indicando uma “disposição testamentária de propriedades”.⁶⁹¹ Apesar de Manassés ter parentes próximos, que estavam mais aptos a herdar (Jt 16,24), a viúva teve a primazia na herança. Sem ter filhos, Judite permanece na casa de seu marido até sua morte, aos 105 anos (Jt 16,23), mantendo e administrando os bens do marido. O controle total sobre seu próprio destino inclui a decisão de não casar novamente (Jt 16,22), pois teve muitos pretendentes.

Outra peculiaridade na história de Judite aponta que mulheres poderiam legar propriedades. Em antecipação à sua morte, Judite distribuiu seus bens “entre todos os parentes próximos de Manassés, seu marido, e entre os de sua família” (Jt 16,24). Sua clara intenção era beneficiar parentes, ao legar-lhes as propriedades, mantendo a herança na família e impedindo a dispersão da mesma.

Judite está consciente do papel que desempenha na sociedade israelita, como mulher e viúva. O substantivo “viúva” (χήρας) na LXX conota não apenas uma mulher destituída de seu marido, mas também, abarca as ideias de solidão, abandono e incapacidade de se proteger.⁶⁹² Ao pedir pela derrota dos inimigos de Israel (os assírios), ela orou (Jt 9,9-10): “... dê à minha mão de *viúva* a força que eu preciso ... quebra a arrogância deles pela mão de uma *fêmea*” (δὸς ἐν χειρὶ μου τῆς χήρας ὃ διενόηθην κράτος ... θραύσον αὐτῶν τὸ ἀνάστημα ἐν χειρὶ θηλείας). A LXX emprega o substantivo “fêmea” (θηλείας), ao invés do habitual γυνή, usado para

⁶⁹⁰ Gn 38,10-11 registra a ordem de Judá à sua nora Tamar, de retornar à casa de seu pai.

⁶⁹¹ HIERS, R. H., *Transfer of Property by Inheritance and Bequest*, p. 147.

⁶⁹² STÄHLIN, G., *χήρα*, TWNT, vol. 9, p. 433-437.

referir-se a uma fêmea de qualquer ser vivo, em contraste com o “macho, homem”. Portanto, consciente de ser “apenas” uma viúva e fêmea, ela se viu um instrumento de Deus na derrota dos assírios.

5.3.3 Elefantina⁶⁹³

Documentos privados a respeito dos bens e propriedades que envolvem mulheres da comunidade judaica de Elefantina provêm de arquivos particulares de duas famílias e espelham a atividade de três mulheres: Mitbahiah, Tapmut e Yehoishma.⁶⁹⁴

Por ocasião do casamento, o noivo dirigiu-se ao pai ou guardião da noiva com a seguinte fórmula: “Eu te dei o מְהָרָה para tua filha Miptahiah, 5 siclos de prata pelas pedras do Rei”.⁶⁹⁵

Os documentos registram em detalhes o dote trazido pela esposa para a casa do marido, compostos por bens móveis e itens pessoais.⁶⁹⁶ Bens imóveis não foram incluídos nos contratos de casamento, mas isso não impediu de as mulheres de Elefantina os possuírem. A única maneira pela qual as mulheres adquiriram bens imóveis é por um presente de um parente, seja o pai ou o marido, ou como herança do cônjuge. A razão para manter a propriedade pessoal (recebida da família), separada da propriedade conjugal, pode ter sido uma prática cuja finalidade era a de proteger os direitos das mulheres que o possuíam.

⁶⁹³ Elefantina foi uma colônia militar no Egito, que se instalou no rio Nilo, ocupada por emigrantes israelitas, que se instalaram de forma gradual, desde o período tardio da monarquia. A carta de Aristeas, parágrafo 13, menciona uma batalha em que tropas judaicas lutaram contra o rei dos etíopes, durante o reinado de um faraó Psamético (Psamético I, de 664-610 a.C. ou Psamético II, de 598-589). Durante a deportação babilônica, israelitas emigraram voluntariamente para o Egito (Jr 42,1-44,1) e se estabeleceram em Magdol, Táfnis, Nof e na terra de Patros, no Alto Egito, onde se situava a colônia de Elefantina. Em Elefantina foram descobertas dezenas de contratos originais, arquivos familiares, cartas e *ostraka* datados no séc. V a.C. (KESSLER, R., História social do Antigo Israel, p. 165-167; BRIGHT, J., História de Israel, p. 468).

⁶⁹⁴ Os arquivos de Miptahiah, filha de Mahseiah, revelam uma mulher casada três vezes, capaz de comprar e vender propriedades, herdar, se divorciar e emprestar dinheiro. Tapmut, provavelmente uma egípcia, foi escrava de um homem, mas esposa de outro homem livre. Enquanto ainda era escrava, casou-se com um judeu chamado Anani, filho de Azariah. Yehoishm é filha de Tapmut com um ex-escravo, e dona de muitas propriedades e bens móveis (ESKENAZI, T. C., Out from the Shadows, p. 28-31).

⁶⁹⁵ GINSBERG, H. L., Aramaic Papyri from Elephantine, p. 222; AZZONI, A., Women and Property in Persian, p. 6-7.

⁶⁹⁶ As listas seguiam um esquema fixo: iniciam com moedas ou tesouro de prata, seguido por vestimentas, espelho e vasos de bronze. Após, os itens domésticos de madeira, pedra ou junco, e óleos (AZZONI, A., Women and Property in Persian, p. 9-12).

O marido de Miptahiah recebeu o seguinte contrato de seu sogro: “Mas essa casa tu não tens o direito de vendê-la, ou de dá-la por afeto aos outros; mas teus filhos com Miptahiah, minha filha, têm o direito a isso depois de vocês dois”.⁶⁹⁷

O documento passa então a descrever os privilégios do marido no que diz respeito àquela casa: ele pode construí-la e se o fizer, será reembolsado pelo seu trabalho no evento de um divórcio.

Por ocasião do segundo casamento de Miptahiah, seu pai fala ao genro Eshor:

“Eu te dei a casa que Meshullam, filho de Zakkur, filho de Ater, um arameu de Syene, deu-me pelo seu valor e sobre o qual escreveu um documento para mim. E eu dei a Miptahiah minha filha em troca dos bens. Quando eu era guarnecido na fortaleza, eu os consumi, mas não encontrei prata ou bens para pagar vocês. Então, eu te dei esta casa em troca dos teus bens avaliados em prata 5 karsh”.⁶⁹⁸

O fato de Eshor não ser mencionado no documento implica que ele não tem direitos sobre isso. A ocasião em que o dom surge é uma situação peculiar; não se trata, neste caso, de um simples presente, mas de uma compensação pelas despesas.

5.3.4 Filo de Alexandria

O filósofo judeu-helenista Filo de Alexandria, ao abordar o tema da herança para filhas que não receberam dote, escreveu em *The Special Laws* 2:124-125:

“Os filhos herdarão a propriedade de seus pais, mas se não houver filhos, as filhas herdarão ... Mas se solteiras foram deixadas para trás ..., tendo o dote sido estabelecido pelos pais em vida, elas receberão uma parte igual à dos homens”.⁶⁹⁹

Nota-se que os judeus alexandrinos permitiam que as filhas recebessem uma parte da herança, caso elas não fossem mantidas por seu pai. É discutível se as declarações de Filo podem ser tomadas como evidências da prática real, ou simplesmente são interpretação das Escrituras. Por exemplo, em *The Special Laws* 2:126, Filo afirma que as filhas devem se casar com parentes para manter as parcelas de terra dentro da tribo. É um pronunciamento notável, pois na época de Filo, a divisão tribal de terras era irrelevante, de modo que seus comentários devem ser considerados interpretativos, e não descritivos, do contexto em que ele vivia.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ GINSBERG, H. L., *Aramaic Papyri from Elephantine*, p. 222.

⁶⁹⁸ GINSBERG, H. L., *Aramaic Papyri from Elephantine*, p. 222-223.

⁶⁹⁹ THE WORKS of Philo, p. 580; MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 118.

⁷⁰⁰ THE WORKS of Philo, p. 580; MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 119.

Contudo, constata-se que o conceito de Filo, em conceder à filha sem dote uma parcela igual de herança com um irmão, constitui um passo intermediário do conceito da endogamia bíblica com a herança direta para uma filha, com os conceitos jurídicos judaicos.⁷⁰¹

5.3.5 Literatura rabínica

Escritos rabínicos, dentre os quais se destaca a Mishná, permitem depreender a respeito da situação social das filhas e das mulheres, cujo processo redacional deu-se desde o período anterior à destruição de Jerusalém e seu templo em 70 d.C. até, aproximadamente, ao séc. III d.C. O processo de compilação da Mishná coincide, portanto, com o período de ocupação do império romano que, devido às várias revoltas, parece ter pretendido eliminar ou enfraquecer a identidade judaica.

Com base na Torá, os rabinos interpretaram e atualizaram a lei para dentro da realidade na qual viviam na Palestina romana, atendendo às condições sociais, religiosas e econômicas na qual atuavam. Diferente da estrutura patriarcal da família extensa, verificada no período nômade e estendendo-se até a formação do Estado,⁷⁰² a sociedade na qual os escritos rabínicos estão ambientados é predominantemente urbanizada.⁷⁰³ A configuração da família é nuclear (pais com filhos solteiros e talvez avós), residindo em imóveis privados,⁷⁰⁴ em ambiente urbano.

A organização habitacional é exemplificada pela *mEruv* 6,7-8, as quais se referem a um pai e filhos que residem em casas vizinhas, com um pátio em comum⁷⁰⁵. Atesta, portanto, que pais e filhos vivem no mesmo complexo, como famílias nucleares:

⁷⁰¹ MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 119-120.

⁷⁰² Uma descrição da estrutura familiar no período nômade e sedentário é abordada no tópico 6.2.1.

⁷⁰³ MILGRAM, J. S. (*From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 107-109) levanta a possibilidade de um desenvolvimento paralelo da situação romana da mulher refletido nas leis rabínicas relacionadas à herança, baseando-se nas obras de Judith Hallett (*Fathers and Daughters in Roman Society*) e Richard Saller (*Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*). Hallett analisa a sociedade romana entre 220 a.C. até 130 d.C. e conclui haver uma valorização e centralidade das filhas, culminando numa posição proeminente delas na questão da herança. Elas podiam herdar de seu pai igualmente como seus irmãos, contrariando a *Lex Voconia*, emitida em 169 a.C. Saller estuda o período de cerca de 200 a.C. até cerca de 235 d.C. e inferiu que a Roma urbanizada era composta principalmente por famílias nucleares.

⁷⁰⁴ MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 2-5.

⁷⁰⁵ Evidências arqueológicas apontam para mudanças na posse da terra e composição da estrutura familiar. Casas em assentamentos do período de 1000 a.C. a 586 a.C. abrigavam vinte a trinta pessoas, representando propriedades de uma família extensa. Do período helenístico foram identificadas torres no campo, as quais definiam as áreas cultivadas. Cada torre definia a área

“os irmãos que comem à mesa do pai, mas que dormem em suas respectivas casas, precisam cada um de seu *erub*. Caso um deles esqueceu e não preparou o *erub*, ele precisará abrir mão do seu direito de acesso ... mas se o *erub* for trazido com eles ou se ninguém habitar o pátio ... se houver cinco pátios interligados e abertos para a mesma rua e prepararem o *erub* nos pátios ...”⁷⁰⁶

A composição do contexto social se reflete nas leis relacionadas à família, ao casamento e à herança formuladas pelos rabinos, os quais não apenas replicam a Torá, mas a adaptam ao seu contexto.

O judaísmo rabínico abordou a questão do casamento e da herança para mulheres/filhas em duas ordens na Mishná:⁷⁰⁷

- a) Ordem *Nashim* (“Mulheres”) é composta por 7 tratados e se referem à legislação relativa ao casamento, divórcio, adultério, morte e convivência familiar. O segundo tratado, *Ketuvá* (*mKet*), aborda o contrato de casamento, as obrigações do noivo e da noiva e seus familiares, criado para proteger a esposa e o bem-estar de seus futuros filhos.
- b) Ordem *Nezikin* (“Dano”) é composta por 10 tratados, que abordam principalmente leis da área criminal e civil judaicas. Dentre estes, o tratado *Baba Batra* (*mBB*) ocupa-se do direito de aquisição, principalmente da propriedade legal. Portanto, trata da legislação de herança, direitos de propriedade, contratos e títulos de venda, sucessões, etc.⁷⁰⁸

O pai possuía autoridade plena sobre a filha, até o seu casamento. Ela dependia totalmente do pai.⁷⁰⁹ Os proventos do seu trabalho pertenciam a ele, o pai

precisa, cultivada em torno da torre, a qual representava uma unidade familiar, em posse privada. Igualmente as práticas funerárias evidenciam mudanças na estrutura familiar: tumbas escavadas nas rochas do Primeiro Templo comportavam um grande número de pessoas; tumbas do Segundo Templo aparentemente abrigava a família imediata, nuclear (MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 30-33).

⁷⁰⁶ DEL VALLE, C., *La Misná*, p. 198.

⁷⁰⁷ A Mishná é a primeira redação na forma escrita, da tradição oral, feita por sábios rabínicos, chamados tanaítas. Junto com a Guemará (comentários e narrativas sobre a Mishná), forma o Talmude, que é a fonte da lei judaica que os judeus devem seguir como regra de fé e prática. Na forma em que chegou até nossos dias, a Mishná encontra-se dividida em seis principais ordens, cada ordem contendo certo número de tratados e abordando temas específicos (MISHNÁ – essência do judaísmo talmúdico, p. 3-13).

⁷⁰⁸ MISHNÁ – essência do judaísmo talmúdico, p. 146.

⁷⁰⁹ Ao pai também pertencem a compensação pela humilhação, degradação, multa e indenização no caso da filha ser estuprada antes de atingir a maioridade, que era alcançada aos doze anos e meio. Caso o pai morrer antes de receber o dinheiro do agressor, o pagamento pertence aos irmãos dela (*mKet* 4,1 [DEL VALLE, C., *La Misná*, p. 368]). A situação degradante da filha menor é corroborada pela *mKet* 3,8 (DEL VALLE, C., *La Misná*, p. 367), que permite ao pai vender sua filha como escrava, mas somente até aos doze anos: “Sempre que houver possibilidade de venda, não há lugar para a multa e quando houver possibilidade de multa, não há lugar para a venda. Uma menor de idade pode ser vendida e não se paga por ela multa. Por uma jovem se paga multa e não pode ser vendida. A adulta não pode ser vendida e não se paga multa por ela”.

podia anular seus votos e a recusa ou aceitação de um pedido de casamento pertencia exclusivamente ao pai, conforme prevê a *mKet* 4,4:

“O pai tem direito sobre a filha quanto ao seu casamento, quer se efetue por dinheiro, documento ou união sexual. Tem também direito sobre o que ela encontra e sobre a obra de suas mãos; ele pode anular seus votos e receber o libelo de seu repúdio.”⁷¹⁰

O noivado, que precedia o pedido de casamento, era realizado quando a jovem tinha entre 12 e 12 anos e meio,⁷¹¹ sendo frequente o noivado e casamento entre parentes.⁷¹² A prática da endogamia neste período não está ligada à herança, mas exclusivamente como forma de garantir pureza de linhagem para o casamento.

Era fundamental a regulamentação das relações jurídicas entre as famílias dos noivos para as questões financeiras, na forma do contrato de casamento, o *Ketuvá*. Suas principais disposições eram:⁷¹³

1. Determinação do que o pai da noiva devia pagar:
 - a. Bens de usufruto (*nikhsei melug*) são bens cuja propriedade ficava para a mulher e cujo marido tinha o usufruto;
 - b. Dote (*nikhsei tson barzel*):⁷¹⁴ bens, dinheiro e propriedades que o marido geria, mas que seriam da mulher no caso de divórcio ou morte.
2. Estabelecimento da quantia a ser devolvida à mulher em caso de separação ou morte do marido.

Os princípios que norteiam as disposições revelam a preocupação com o bem-estar da filha após deixar a casa de seu pai ou após a morte dele.

A instituição do dote e manutenção (pensão alimentícia) para filhas solteiras, da herança de um pai após sua morte é abordada na *mKet* 4,6:

“... os filhos herdaram e as filhas recebem a manutenção. Do mesmo modo que os filhos não herdaram a não ser após a morte do pai, da mesma forma as filhas não recebem a manutenção senão após a morte de seus pais”.⁷¹⁵

A *mKet* 4,10 garante que os filhos da mulher herdarão:

⁷¹⁰ DEL VALLE, C., La Misná, p. 368.

⁷¹¹ STRACK, H. L.; BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament, vol. 2, p. 374.

⁷¹² Algumas narrativas nos livros de Tobias (6,10-13; 7,11-12), Judite (Jt 8,1-2) e dos *Jubileus* (4,15-16.20.27-28.33; 11,14) abordam casamentos endogâmicos. A árvore genealógica da família real de Herodes atesta o quanto eram usuais as alianças entre parentes, normalmente com sobrinhas, primas ou primas em segundo grau (JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 482).

⁷¹³ STRACK, H. L.; BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament, vol. 2, p. 384-393.

⁷¹⁴ Possivelmente o dote é denominado por essa expressão, porque denota figurativamente "segurança de ferro". Dote é uma garantia de ferro, porque mantém seu valor original, mesmo que o casamento termine muitos anos depois (MILGRAM, J. S., From Mesopotamia to the Mishnah, p. 111).

⁷¹⁵ DEL VALLE, C., La Misná, p. 369.

“Caso ele não escrever para ela: ‘os filhos do sexo masculino que tu tiveres de mim herdarão o dinheiro do teu dote além da parte que eles terão junto com seus irmãos’, ele é obrigado, pois esta é uma condição imposta pelo tribunal.”⁷¹⁶

Entretanto, a *mKet* 4,11, legisla a pensão alimentícia das filhas, após a morte do pai, até seu casamento, porém os filhos herdam o dote e a herança da mãe: “(Se não escreveu:) ‘as filhas que tens comigo residirão em minha casa e tu serás alimentada às custas de minha propriedade até encontrares um marido’ ... é uma condição imposta pelo tribunal”.⁷¹⁷

Em relação às viúvas, os rabinos instituíram meios indiretos para a esposa do falecido lucrar com o patrimônio, conforme instrução que se encontra na *mKet* 4,12: “(Se não escreveu): ‘tu permanecerás em minha casa e serás alimentada a custa de meus bens enquanto fores viúva em minha casa’, ... é uma condição imposta pelo tribunal ...”.⁷¹⁸

Portanto, afirma-se que a viúva é mantida na propriedade de seu falecido marido, todos os dias da sua viuvez, até contrair novo casamento, mesmo sem que o marido não o tenha explicitado no contrato. A Mishná segue apresentando três abordagens aos direitos da viúva, cada uma atribuída a uma região geográfica diferente, na *mKet* 4,12:

“... assim escreveriam os moradores de Jerusalém. Os moradores da Galileia escreveriam da mesma maneira como os habitantes de Jerusalém. Os moradores residentes da Judeia escreveriam: ‘caso agradar aos herdeiros, podem dar-lhe o dote’. Por isso, se os herdeiros quiserem, podem dar-lhe um dote e despedi-la”.

A escolha de ser sustentada na propriedade do falecido marido concorda com a prática encontrada em Jerusalém e na Galileia. A prática na Judeia é o pagamento da dívida com o *ketuvá*, incluindo os valores estipulados no dote e nos bens de usufruto. Nestes casos, a viúva assume a responsabilidade com seu sustento.

A *mKet* 12,3 descreve as consequências da viúva, caso ela continuar morando na casa do seu falecido marido:

“No caso de uma viúva que disse: ‘Eu não quero me mudar da casa do meu marido’, os herdeiros não podem dizer-lhe: ‘Vá para a casa de seu pai e nós te sustentaremos’. Porém, eles terão que sustentá-la na casa de seu marido e lhe darão uma moradia condizente com sua dignidade. Se ela disser: ‘não quero me mudar da minha casa paterna’, os herdeiros podem decidir: ‘se estiveres morando conosco, terás (nosso) sustento, mas se não morares conosco, não terás nosso sustento’. Se ela argumentar

⁷¹⁶ DEL VALLE, C., La Misná, p. 370.

⁷¹⁷ DEL VALLE, C., La Misná, p. 370.

⁷¹⁸ DEL VALLE, C., La Misná, p. 370.

que é jovem, e eles também são jovens, eles terão de prover-lhe seu sustento e ela pode permanecer na casa paterna”.⁷¹⁹

A *mKet* 13,3 expressa a preocupação dos rabinos pela sua prole, quando uma pequena propriedade foi deixada para trás, pois a prioridade é das filhas solteiras:

“Se alguém morrer e deixar filhos e filhas e os bens são numerosos, os filhos varões serão os herdeiros e as filhas hão de ser alimentadas. Se os bens são reduzidos, as filhas hão de ser alimentadas à custa deles, enquanto que os filhos varões vão às portas (exercer a mendicância)”.⁷²⁰

Conforme as regras da sucessão sem testamento, uma filha adquire uma parte da propriedade paterna e o direito de aliená-la, quando não houver filhos (*mBB* 8,2):

“Esta é a ordem da herança: se alguém morre e não tem filho, a herança passa para a filha. O filho precede a filha e todos os descendentes do filho precedem a filha. A filha precede os irmãos (do pai) e todos os descendentes da filha precedem os irmãos (do pai). Os irmãos precedem os tios paternos e todos os descendentes dos irmãos precedem os tios paternos. Esta é a regra geral: quando alguém tem preferência na propriedade, seus descendentes também têm. O pai tem preferência sobre todos os seus descendentes”.⁷²¹

Com explícita referência a Nm 27,8, o decreto dos rabinos aplica a regra agnática com consistência impecável, onde aquele que tem precedência na herança, sua descendência também terá precedência.

A legislação permite a posse da propriedade para uma filha registrada em testamento, conforme *mBB* 8,4: “Filho e filha são iguais quanto à herança, exceto que o filho recebe o dobro dos bens paternos, mas não os bens maternos. As filhas devem ser alimentadas à custa dos bens paternos, mas não dos bens maternos”.⁷²²

A primeira frase coloca o filho e a filha em igualdade em relação à herança; mas as frases seguintes regem diferentemente o patrimônio do pai e da mãe em relação aos filhos e às filhas. Os amoraítas babilônicos⁷²³ comentam esta dificuldade textual, tentando conectar as duas partes da Mishná, afirmando que “o filho e a filha (quando não há filhos), são os mesmos que herdaram os bens de uma mãe e os bens de um pai”, conforme recensão babilônica (*bBB* 122b).⁷²⁴ A Tosefta⁷²⁵ (*tBB* 7:10)

⁷¹⁹ DEL VALLE, C., La Misná, p. 382.

⁷²⁰ DEL VALLE, C., La Misná, p. 370.

⁷²¹ DEL VALLE, C., La Misná, p. 532.

⁷²² DEL VALLE, C., La Misná, p. 532.

⁷²³ Amoraítas babilônicos foram rabinos que leram e comentaram a Mishná de 200 d.C. até o término do Talmud Babilônico, em ca. de 500 d.C.; foram os autores da Guemara (SCHLESINGER, H., Pequeno vocabulário do Judaísmo, p. 10).

⁷²⁴ MILGRAM, J. S., From Mesopotamia to the Mishnah, p. 114-115.

⁷²⁵ Tosefta refere-se às tradições rabínicas de cunho legal surgidas no séc. III d. C. que não foram incluídas nas Mishná (FRANCISCO, E. F., Manual da Bíblia Hebraica, p. 647-648)

explica que “filhos e filhas são iguais em relação aos bens da mãe”; o filho apenas precede a filha quando herda do pai.⁷²⁶

A preocupação em manter a herança na família e evitar a sua dispersão também é tematizada na literatura do Judaísmo bíblico e pós-bíblico. Enquanto Tobias pratica a endogamia, em vistas à herança, a viúva Judite teve prioridade na herança, administrando e mantendo os bens do marido, mesmo com parentes próximos do marido aptos a herdarem. Na literatura rabínica, tem continuidade a aplicação da regra agnática e a precedência da herança aos filhos varões; porém, há avanços no direito da mulher/filha no quesito herança, que em determinadas situações adquiriram o direito de herdar partes da herança paterna.

⁷²⁶ MILGRAM, J. S., *From Mesopotamia to the Mishnah*, p. 116.

6 Análise teológica

Nm 27,1-11 e 36,1-12 contêm ênfases teológicas a serem interpretadas tanto *ad intra* do livro de Nm quanto do Pentateuco e das Sagradas Escrituras como um todo. São textos que permitem perceber aspectos assaz peculiares da revelação de YHWH e da resposta que o ser humano, enquanto receptor, entende e responde à essa revelação. Eis os aspectos em destaque e que serão abordados:

- a) YHWH é aquele que caminha com seu povo, acolhe suas causas e o orienta, de forma bem concreta, à prática da justiça e do direito;
- b) YHWH, fiel às suas promessas em relação à posse da terra, autoriza a alteração de costumes consuetudinários na medida em que esses impeçam um acesso justo e um usufruto igualitário de todos os membros do povo à terra prometida, como o revela o caso paradigmático das filhas de Salfaad;
- c) O relacionamento de YHWH com seu povo é pautado num tratamento claramente igualitário entre o homem e a mulher em questões do direito à posse da terra. As mulheres são colocadas tanto no mesmo nível de direito usufruto da herança da terra (Nm 27,1-11) quanto no mesmo nível de exigência de obediência que os homens (Nm 36,1-12).

Segundo a perspectiva do Pentateuco, o povo de YHWH está, desde as promessas dadas aos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, em constante movimento, em direção à terra prometida, e a revelação de YHWH acompanha seus eleitos e seus descendentes. Os livros desse *corpus* apresentam cenas de peregrinação em que se manifestam as necessidades e queixas do povo ante as dificuldades que encontram no caminho e os castigos sofridos por sua infidelidade, bem como a paciência e misericórdia de YHWH, que vem sempre em seu socorro. Em meio às peripécias dessa trajetória histórica de seu povo, o processo da revelação vai ocorrendo.

Quanto à revelação histórico-divina dois movimentos podem ser constatados:

- a. Há momentos em que YHWH mesmo toma a iniciativa e inicia um diálogo com seu povo, revelando seus planos e sua vontade e, assim, revelando quem ele é.⁷²⁷ É um movimento de YHWH em direção ao ser humano.

⁷²⁷ Ex 14,1-2; Nm 5,1-4; 15,1-2.17-18; 19,1-2.

- b. Há momentos, como os textos em questão atestam, em que YHWH acolhe pleitos e solicitações que lhe são submetidos por Moisés, de pessoas ou de grupos do próprio povo, em que ele atende suas necessidades e revela sua vontade quanto às questões que são trazidas em sua presença.⁷²⁸ É um movimento de pessoas em direção a YHWH, e que não ficam sem resposta.

É legítimo afirmar, nesse sentido, que o conhecimento que o povo tem de YHWH e de sua vontade representa um constante convite a que esse povo permita que seu comportamento seja determinado em obediência pelo que YHWH revela, de modo que a caminhada sempre aconteça em obediência. O contrário é visto como a origem dos males relacionais, na vertical e na horizontal, descritos na revelação.⁷²⁹

Nm 27,1-11 e 36,1-12 encontram-se, mais especificamente, entre a revelação da vontade divina no Sinai (Ex 19,1–Nm 10,10) e a renovação desta vontade (Dt 12,1–26,19), feita por Moisés nas planícies de Moab com a nova geração (Dt 28,69–30,20),⁷³⁰ visto que novas circunstâncias e questões o exigiram.⁷³¹

Esse fato atesta para a flexibilidade dinâmica da tradição de Israel e denota um convite para o diálogo permanente entre YHWH e seu povo. As leis e as promessas, como dimensões que orientam, direcionam e conduzem o povo, acompanham de forma dinâmica a caminhada do povo. É neste horizonte maior da revelação divina que se inserem as ênfases teológicas de Nm 27,1-11 e 36,1-12:

6.1

YHWH: Deus presente e acessível ao seu povo

Já de início, Nm 27,1-11 atesta que YHWH se revela como aquele que se deixa encontrar num lugar muito concreto e específico: na entrada da tenda da reunião (v. 2). No sentido teológico, $\pi\eta\eta$ é a porta de entrada de YHWH para o mundo bem real e imanente, pois nela permanecia a coluna de nuvem como sinal da sua divina presença. É o lugar do ponto de contato da esfera imanente e

⁷²⁸ Outros exemplos: Lv 24,10-23; Nm 9,1-14; 15,32-36.

⁷²⁹ SMITH, R. L., Teologia do Antigo Testamento, p. 91-94.

⁷³⁰ RAD, G. von, Teologia do Antigo Testamento, p. 218-219. Sobre o contexto de Dt 28,69–30,20 (FERNANDES, L. A. Reflexão sobre o contexto e a singularidade de Dt 30,11-14, p. 116-118).

⁷³¹ Nm 14,10; 15,1.17.37; 17,1.16.25; 18,25; 19,1; 20,12; 25,4.10.16; 26,19.52. O término da revelação no Sinai não significa o encerramento da revelação de Deus. Ao longo da caminhada, o povo recebe instruções sempre novas, sempre que delas necessita, à medida que problemas surgem, tornando necessárias regulamentações jurídicas novas, não abordadas no Sinai (CRÜSEMANN, F., Torá, p. 494-496).

transcendente, pois neste YHWH conversava com Moisés questões de vital importância,⁷³² sempre que necessário, quando este o buscava em um oráculo (Ex 33,7-11).

YHWH não é inacessível em sua transcendência, mas acessível por se deixar encontrar na imanência, pois decidiu habitar no meio do seu povo (Ex 40,34-35). Ele não permanece no silêncio de sua abscondicidade, mas tem por característica a fala e o diálogo. Sua manifestação e revelação concretas ocorrem num tempo e num espaço bem específicos na vida e na história, enquanto unidade indissolúvel de palavra e ação histórica. Ele não permanece na solidão, mas busca a companhia e a comunhão com seu povo. Ele não é Deus ausente, mas, sim, presente e operante.

A locução preposicional לְפָנָי (Nm 27,2), usada para indicar que as filhas de Salfaad se colocaram diante de Moisés, Eleazar, dos príncipes e de toda a comunidade denota que quem se apresenta perante Moisés e as autoridades constituídas do povo de Israel, está se colocando, em última análise, na presença do próprio YHWH. As várias instâncias designadas pela locução preposicional לְפָנָי representam a autoridade plena da comunidade.⁷³³ Moisés e as autoridades são, nesse momento, mediações dessa divina presença. Pode-se dizer que a face bondosa, justa e misericordiosa de YHWH se deixa mostrar na presença dos seus mediadores.

Nesse contexto, as ações das filhas de Salfaad são descritas por verbos com significado tanto cívico quanto jurídico (aproximar-se [קָרַב] e permanecer de pé [עָמַד]), realçando que estão lidando com recurso formal que exige a decisão de uma autoridade devidamente constituída. Colocar-se diante de YHWH e das autoridades na tenda da reunião evoca diretamente a presença de YHWH como o juiz supremo e legislador do povo e em cuja presença as questões jurídicas mais importantes eram apresentadas e resolvidas.

É importante perceber que, em última análise, é a certeza da acessibilidade de YHWH, em sua verdade e justiça, que abre espaço de diálogo cívico e jurídico, permitindo que causas humanas lhe sejam apresentadas. Essa certeza é pressuposto para toda e qualquer iniciativa humana, e cria um espaço de confiança relacional, onde a presença de YHWH é o endereço certo da justa iniciativa que busca

⁷³² KOCH, K., לְפָנָי, TWAT, vol. 1, col. 134.

⁷³³ DILLMANN, A., Numeri, Deuteronomium und Josua, p. 177.

orientação e solução devidas tanto para situações ordinárias como, principalmente, para novas questões ainda não presentes na legislação.

Que tipo de causas ou questões jurídicas podem ser trazidas perante YHWH? As que estão presentes em Nm 27,1-11 e 36,1-12 são situações humanas bem específicas e concretas, percebidas como injustiças, como ameaças à boa ordem da sociedade ou mesmo como fatores que colocam em risco a justiça e o direito. Por isso, são apresentadas a YHWH, isto é, à Suprema Autoridade.

Na sua argumentação, as filhas de Salfaad empenham-se em persuadir as autoridades da legitimação de sua reivindicação, arguindo serem elas a primeira e única alternativa para a continuidade da linhagem de seu pai, para a perpetuação de seu nome e a preservação do seu patrimônio familiar. Elas são corajosas ao requererem a herança, fazendo afirmações inequívocas, a fim de que a justiça seja feita.

A iniciativa delas é, dessa forma, ousada e até revolucionária para o contexto tribal israelita da época da narrativa, mas tal ousadia não seria imaginável se não repousasse sobre a certeza e a confiança de que existe um “lugar” em que YHWH se deixa encontrar como aquele que acompanha e orienta a peregrinação de seu povo, um lugar onde as causas humanas podem ser trazidas na expectativa de que a justiça seja estabelecida.

6.2

YHWH: Deus que acolhe as causas de seu povo e estabelece justiça

O pleito apresentado pelas filhas de Salfaad é qualificado como מִשְׁפָּט (Nm 27,5), enunciando a necessidade de regulamentar uma situação considerada injusta, mediante a interposição de terceiros.

Segundo a lógica jurídica recebida no Sinai, Moisés é confrontado com uma situação que se constituía em um precedente, e que carecia de análise e deliberação. Levar a causa a YHWH era a única alternativa para um julgamento independente, diante de um caso incomum, para orientar na tomada de decisão.

A resposta dada por YHWH atesta o seu profundo interesse no estabelecimento do direito (מִשְׁפָּט), ao declarar a validade da petição em Nm 27,7a: “É certo o que as filhas de Salfaad dizem” ($\text{כִּן בְּנוֹת צַלְפָּהֵד דְבָרָת}$). O uso da partícula adverbial כִּן (uma fala verídica e autêntica anteriormente proferida) confirma tal

interesse e aponta para o valor que serviu de critério ético para YHWH. Usado no âmbito jurídico, נָּ exprime “verdade”, “comportamento correto”, “justo”.⁷³⁴

Na medida em que a resposta divina remete a esse valor, há uma coerência na petição das filhas, conforme avaliação de YHWH: aceita a validade legal da reivindicação das filhas, caracterizando-a como justa. Determinar a filha como primeiro herdeiro, na ausência do filho varão tornou-se significativo e justo aos olhos de YHWH, pois criou tanto o homem como a mulher à sua imagem e semelhança, em grau de paridade de direitos e de deveres.

O uso do verbo עָבַר enfatiza que a passagem da herança para as filhas constitui algo lícito do ponto de vista legal, já que apenas filhos eram considerados legítimos herdeiros e qualificados como tais. Elas tornam-se herdeiras somente pela intervenção de YHWH, que altera uma prática ordinária até então, e cujo processo foi encetado pela ousada iniciativa delas. O vocabulário usado na fórmula sacerdotal de Nm 27,11 ($\text{מִשְׁפָּט הַקֵּת} - \text{צֶדֶק}$) confirma a natureza excepcional do conteúdo da lei, permitindo que as filhas entrem na linha de descendência direta para adquirir a herança paterna, configurando uma inovação jurídica para Israel.

Semelhantemente, a preocupação apresentada pelos chefes dos pais das famílias (Nm 36,2-4) diante das autoridades, fundamentada na lei, é acolhida por YHWH. Sua resposta, “É certo o que a tribo de José diz” ($\text{כֵּן מַטֵּה בְנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים}$), confirma a validade jurídica da argumentação dos chefes. A decisão em regulamentar o casamento, impondo restrições à lei tomada anteriormente, testifica o estabelecimento da justiça da parte de YHWH, mesmo sendo impostas restrições aos direitos das herdeiras.

Nm 27,1-11 e 36,1-12 atestam de forma muito contundente que é o interesse de YHWH em estabelecer a justiça e orientar quanto ao que é adequado e justo (נָּ) nas relações sociais de seu povo, abrindo espaço para inovações jurídicas ou “emendas constitucionais” na legislação de Israel. Portanto, não é possível desconectar a temática da justiça social da perspectiva do cumprimento da promessa da herança da terra. O potencial de injustiça social percebido pelas filhas de Salfaad se localizava justamente na questão da abrangência inclusiva da promessa da herança da terra: a ausência de herdeiros filhos de Salfaad trazia consigo o risco de

⁷³⁴ COCCO, F., *Women in the wilderness*, p. 153-154.

exclusão de seus descendentes da promessa da terra, o que seria injusto e não condizente com a promessa da terra feita por YHWH para todos os descendentes dos patriarcas. Consequentemente, há uma reafirmação da promessa da terra e seu cumprimento.

Em síntese, Nm 27,1-11 e 36,1-12 evidenciam que a preservação das propriedades da família era um dos mais elevados valores da sociedade israelita, pois a terra era a dádiva da aliança e, assim, para cada família, sua porção ou participação da aliança.⁷³⁵ Nenhuma pessoa e nenhuma família deveriam ficar privadas dessa dádiva, o que constituiria uma injustiça social, feriria o direito, afetaria a ordem da sociedade e prejudicaria o cumprimento da própria promessa da herança da terra.

Em ambos os relatos, o veredito de YHWH confirma que a terra é um presente não apenas dado por ele ao povo em geral, mas a cada família (Nm 36,7-9) e a cada indivíduo em particular (Nm 27,7-11). Este mesmo sentido também tinha a lei do jubileu (Lv 25,8-34.39-55; 27,16-25) e o do levirato (Dt 25,5-10). Através dessas inovações jurídicas se manteve em Israel uma estrutura social adequada e justa, segundo a qual todos participavam da grande dádiva de YHWH ao seu povo: a posse da terra.

6.3 A promessa da terra: o horizonte teológico da lei da herança às filhas

Nm 27,1-11 e 36,1-12 encontram-se intrinsecamente interligados à promessa da terra feita por YHWH aos patriarcas e reiterada no contexto da aliança que selou com os libertos no Sinai. Esta promessa perfaz o horizonte teológico maior, dentro do qual a lei da herança das filhas está inserida, se explica e faz sentido.

Por isso, não é possível perceber a profundidade do que a lei da herança das filhas pretende garantir enquanto inovação dentro do direito israelita, enquanto não se perceber a profunda abrangência e o significado da promessa da terra, em especial no contexto do Pentateuco.

Nesse contexto, a terra possuiu relevância tanto histórica quanto teológica para a vida e a fé de Israel. De um lado, a terra era a fonte primária da riqueza econômica, constituindo a base para a sobrevivência e prosperidade das famílias e

⁷³⁵ WALTON, J. H., Comentário histórico-cultural da Bíblia, p. 211.219-220.

da nação; do outro lado, a terra tornara-se sinal visível do relacionamento permanente que existia entre YHWH e o seu povo.⁷³⁶ Na exposição que segue, procurar-se-á desenvolver os aspectos da teologia da promessa da terra relevantes para a interpretação da lei de herança das filhas.

6.3.1

A promessa da terra feita aos patriarcas

Partindo de uma leitura canônica, após a história primeva em Gn 1,1–11,32, que aborda temas universais, inicia, em Gn 12,1-7, a história de Israel com uma promessa divina e incondicional da terra ao ancestral Abraão. Esse texto, que teologicamente transcende o aspecto histórico,⁷³⁷ aponta que a relação entre YHWH e Israel inicia com uma promessa, a qual, no contexto em que Nm 27,1-11 e 36,1-12 estão inseridos, está prestes a ser retomada a promessa e prestes a se cumprir. Essa promessa da terra⁷³⁸ é ratificada, reiterada e reinterpretada de uma geração a outra, tornando-se força motriz e diretriz na vida dos patriarcas. Nestas promessas,⁷³⁹ é possível individualizar e elencar diferentes ênfases e peculiaridades:

- 1) Pertinência terminológica: “dar” (נָתַן), “terra” (אֶרֶץ) e “descendentes” (בְּנֵי).
 - a. Gn 12,7: “E apareceu YHWH a Abrão e disse: À tua descendência eu darei esta terra”;
 - b. Gn 13,15: “Toda a terra que vês, eu a darei a ti e à tua descendência, para sempre”;
 - c. Gn 26,3: “... porque a ti e à tua descendência eu darei todas essas terras” (para Isaac);
 - d. Gn 28,13 (para Jacó): “... a terra sobre a qual dormiste, eu a darei a ti e à tua descendência”;

⁷³⁶ DAVIES, E. W., Terra e seus privilégios, p. 335; WRIGHT, C. J. H., Povo, Terra e Deus, p. 51.

⁷³⁷ AUSLOOS, H., “To your offspring I will give this land”, p. 15-16.

⁷³⁸ A expressão “terra prometida”, presente nas traduções modernas, não ocorre no AT em sua forma hebraica. Dentro da versão original em hebraico de textos que versam sobre a terra prometida, os substantivos comumente usados são אֶרֶץ (Gn 28,15: ... porque não te abandonarei enquanto não tiver realizado o que te prometi [אֶרֶץ] e אֶרֶץ (Ex 32,13... e toda esta terra que prometi [אֶרֶץ], dá-lhe a vossos filhos ...), comumente traduzidos por falar ou dizer. O verbo grego usado para “prometer” é ἐπαγγέλλω ou o substantivo ἐπαγγελία, porém, estes não são usados pela LXX no contexto da promessa da terra. O NT emprega o verbo ἐπαγγέλλομαι no contexto da promessa de Deus a Abraão para herdar a terra, At 7,5; Hb 11,9 (AUSLOOS, H., “To your offspring I will give this land”, p. 16-17).

⁷³⁹ No mesmo contexto das promessas da terra, acrescentam-se as promessas referentes à descendência, a um filho, à aliança, à bênção e à maldição e ao poder (DIAS, E. C., A vida de Sara e o cumprimento da promessa–aliança, p. 203-205).

- e. Gn 35,12: (para Jacó): “... darei a terra a ti e à tua descendência depois de ti”;
- f. Gn 48,4: “eu darei a terra à tua descendência, depois de ti, como possessão (propriedade) eterna”.

2) A promessa da terra faz parte da aliança (קְרִיָּה) que YHWH firmou com os patriarcas.

- a. Gn 15,18: “Naquele dia, estabeleceu YHWH uma aliança com Abraão, dizendo: ‘À tua descendência eu darei esta terra ...’”;
- b. Gn 17,7-8: “Eu firmarei a minha aliança entre mim e ti e entre a tua descendência depois de ti, de geração em geração, uma aliança perpétua ... eu darei a ti e à tua descendência depois de ti a terra que habitas, toda a terra de Canaã, como possessão (propriedade) eterna, e serei o vosso Deus”.

3) O uso do verbo “jurar” (שָׁבַע) juntamente com a promessa de dar a terra.

- a. Gn 24,7: “YHWH ... que me disse e jurou a mim, dizendo: ‘À tua descendência darei esta terra ...’”.
- b. Gn 50,24: “... Deus vos fará subir deste país para a terra que ele jurou (dar) a Abraão, Isaac e Jacó”.
- c. Dt 34,4: “... esta é a terra que jurei a Abraão, Isaac e Jacó, dizendo: ‘à tua descendência eu a darei ...’”.

Examinando os textos contendo as promessas mencionadas acima, as seguintes constatações são apropriadas:

1. A recorrência da terminologia “terra”, “descendência” e do verbo “dar” no contexto das promessas patriarcais é tão frequente e similar, que se identifica uma forma linguística determinada pelo uso destes três vocábulos, ao se referir à promessa da terra.

“Terra” (אֶרֶץ) é, nesses contextos, uma referência à terra de Canaã, lugar de onde os receptores da promessa peregrinavam. Como nômades, os patriarcas possuíram apenas uma pequena parte da terra de Canaã, um local de sepultamento (Gn 23; 33,18-20).⁷⁴⁰ As promessas aos patriarcas incluem os descendentes (בְּנֵי)

⁷⁴⁰ KAISER, Jr. W. C., Teologia do Antigo Testamento, p. 131; DIAS, E. C., A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança, p. 96-98.133-136.199-200.213-219.

como alvo e dádiva, exprimindo que não visavam ao cumprimento imediato, mas a um *continuum* mais extenso.⁷⁴¹

Já o verbo נָתַן possui um sentido teológico que transcende seu significado habitual de “dar, colocar, constituir, nomear, oferecer, emprestar”, pois caracteriza a promessa da dádiva da terra como algo permanente e definitivo.⁷⁴²

2. Ao firmar uma aliança com Abraão, YHWH se compromete a dar a um nômade e à sua descendência uma terra que não lhes pertence por direito natural, nem por ascendência. Aos peregrinos, sem enraizamento em território, são prometidas possessões eternas: a aliança perpétua leva à possessão perpétua.

3. Ao jurar dar a terra, YHWH ressalta que é absolutamente certo e imutável o cumprimento do que prometeu. Fidelidade imutável e promessa se alinham.

6.3.2

A promessa da terra feita ao povo de Israel

Uma análise da estrutura das promessas relativas à terra feitas por YHWH aos filhos de Israel leva à testificação da existência de uma continuidade em relação às promessas feitas aos patriarcas. Nestas, constata-se também a presença de uma terminologia específica: “dar” (נָתַן), “terra” (אֶרֶץ), “descendentes” (זֶרַע), “aliança” (בְּרִית) e “jurar” (שָׁבַע):

- a. Ex 6,4.8: “Também estabeleci a minha aliança com eles, para dar-lhes a terra de Canaã ... Eu vos farei entrar na terra a qual jurei com minha mão para dá-la a Abraão, Isaac e Jacó; eu a darei a vós como possessão. Eu sou YHWH”.
- b. Ex 13,5: “Quando YHWH te houver introduzido na terra dos cananeus ..., que jurou dar a teus pais, terra que mana leite e mel ...”.
- c. Ex 33,1: “YHWH disse a Moisés: ‘Vai, sobe daqui, tu e o povo que fizeste subir do Egito, para a terra que jurei a Abraão, Isaac e Jacó, dizendo: à tua descendência eu a darei’”.
- d. Dt 6,23: “Quanto a nós, fez sair de lá para nos fazer entrar, para dar a terra que ele jurou aos nossos pais”.

⁷⁴¹ HAMILTON, V. P., נָתַן, NDITEAT, vol. 1, p. 1125.

⁷⁴² DIAS, E. C., A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança, p. 214.

Sob a perspectiva da fé, a promessa foi significativa, pois a terra foi prometida quando os filhos de Israel ainda não tinham sido constituídos como uma nação: a iniciativa parte da intenção de Deus, inicialmente com os patriarcas, para, então, estender-se aos seus descendentes. A promessa da terra e seu cumprimento, que inicia com a aquisição dos terrenos por Abraão e Jacó, é retomada com a saída do Egito e constitui-se em um dado-chave da relação entre Deus e os filhos de Israel no Pentateuco.⁷⁴³

A promessa e dádiva da terra tipificava e autenticava a relação entre YHWH e seu povo e era sinal visível dessa relação.⁷⁴⁴ Esse estreito elo entre a promessa e dom da terra e o ser Deus para Israel é corroborada por Lv 25,38 (“... vos tirei da terra do Egito, para dar-vos a terra de Canaã para ser o vosso Deus”) e Dt 4,20 (“YHWH vos fez sair da terra do Egito ... a fim de vos tornardes seu povo de herança”). Nestes textos, o objetivo da saída do Egito vincula-se à retomada do dom da terra prometida. De igual modo, Ex 6,8; 32,11-13 e 33,1 conectam a saída do Egito e a entrada em Canaã como cumprimento da promessa feita aos patriarcas.

A confiança nessa promessa foi a razão principal da peregrinação do povo de Israel e preservou a perspectiva correta no relacionamento de Israel com Deus, sem o qual Israel não seria nação e não teria a terra. Essa esperança também caracteriza a dinâmica da narrativa em Nm 27,1-11: os filhos de Israel estão acampados nas planícies de Moab e as filhas de Salfaad querem salvaguardar os direitos de seu pai quanto à concretização da promessa do dom da terra. De modo igual, Nm 36,1-12 quer garantir a integridade das propriedades herdadas, cujos limites territoriais foram definidos pelo próprio YHWH.

O livro de Dt⁷⁴⁵ descreve a terra como dádiva,⁷⁴⁶ um lugar que transcende todas as expectativas humanas, abundante com todas as necessárias provisões de

⁷⁴³ RENDTORFF, R., A fórmula da aliança, p. 49-51.

⁷⁴⁴ Gn 17,7-8; Dt 7,6.8; 19,3.10; Js 1,6; Sl 105,11.

⁷⁴⁵ Todo o livro de Dt é dominado pela temática da terra, que deve ser tomada em posse, tanto nas leis quanto no discurso parenético (Rad, G. von, Verheissenes Land und Jahwes Land, p. 191-204). As leis têm o propósito de estabelecer uma nova forma de culto e uma nova forma de vida, corroborado pela expressão “Quando YHWH, teu Deus, te introduzir na terra ...” (Dt 6,10; 7,1; 11,29).

⁷⁴⁶ Os verbos “dar” (נתן) e “possuir” (ירש) e os substantivos “terra” (ארץ) e “herança” (נחלה), recorrentes em todo o livro de Dt, a exemplo das ocorrências nas promessas feitas aos patriarcas e ao povo de Israel, corroboram a afirmação teológica central presente no livro de Dt que a terra é presente e dádiva de Deus a Israel (MILLER, P. D., The Gift of God, p. 453; KAISER, W. C., Teologia do Antigo Testamento, p. 131-132; BRUEGGEMANN, W., A terra na Bíblia - dom, promessa e desafio, p. 73-80).

vida: “terra cheia de ribeiros de água e fontes profundas ... terra de trigo e cevada, de vinhas, de figueiras e romãzeiras, de terra de oliveiras ... terra onde vais comer pão sem escassez – nada te faltará ...” (Dt 8,7-10). O livro enfatiza que os filhos de Israel não receberão a terra por esforço próprio ou proeza militar (Dt 8,17), tampouco como recompensa pela sua justiça ou reivindicação da geração anterior (Dt 9,4-6), mas foi “para cumprir a palavra que jurou aos teus pais, Abraão, Isaac e Jacó” (v. 5).

De igual modo, o uso de אֶרֶץ para descrever a terra a ser tomada como posse implica um relacionamento de filiação entre Israel e YHWH: o povo de Israel é chamado filho ou descendente de YHWH (Dt 14,1; 32,5-6), sendo, portanto, herdeiro. Da mesma forma como a dádiva da terra fora um ato de YHWH e não tinha nada a ver com os méritos de Israel, assim também sua filiação.

Lv 25,23 atesta que toda a terra pertence a YHWH (“porque a terra é minha”), redundando que o povo de Israel vive em igualdade de liberdade.⁷⁴⁷ A designação “terra prometida” funciona como um lembrete de que a terra, de fato, não pertence a Israel, mas é dádiva divina. Portanto, o uso de אֶרֶץ acentua que YHWH transfere uma terra para Israel, que na verdade, pertence a ele; mesmo Israel fazendo uso da terra, ela permanece propriedade de YHWH.⁷⁴⁸

À vista disso, YHWH não nega a nenhum membro da comunidade dos filhos de Israel o privilégio de gozar dos benefícios da terra e de seus produtos, mesmo os que não possuíam terra própria: levitas (Dt 14,27), peregrino, órfão ou a viúva (Dt 26,12-13). A dádiva da terra traspassava até o nível social mais inferior,⁷⁴⁹ podendo cada família em particular receber a sua propriedade garantida pelo próprio Deus e usufruir os benefícios que efluíam da posse da propriedade.⁷⁵⁰ Não ter posse de terra significava ser privado de seus direitos de comunidade, sem poder gozar as vantagens da cidadania plena.

A administração adequada da justiça era uma preocupação fundamental na sociedade e legislação israelita. Dt 16,18-20 afirma de forma enfática que a vida e

⁷⁴⁷ WRIGHT, C. J. H., Povo, Terra e Deus, p. 60.

⁷⁴⁸ Lv 23,23; Dt 4,38. Conforme Lv 14,34, o substantivo אֶרֶץ (posseção), como propriedade que é passada de geração à geração, sugere que a terra que Israel agora possui, outrora pertencia a YHWH.

⁷⁴⁹ A teologia presente no livro de Nm e no Pentateuco como um todo deixam entrever que “não é possível manter o respeito e a proteção aos órfãos, viúvas, estrangeiros e pobre enquanto forem negados direitos básicos às mulheres da própria nação (ANDINACH, P. R., Introdução e Hermenêutica ao Antigo Testamento, p. 126).

⁷⁵⁰ DAVIES, E. W., Terra, seus direitos e privilégios, p. 337-338.

a terra dependem da adesão à justiça (צדקה), inferindo-se que a injustiça leva à perda de terras e à morte. As leis no Deuteronômio buscam criar uma ordem da sociedade humana e justa, com a convicção de que esta é necessária, se o povo deseja continuar a viver uma vida boa em uma terra boa, desfrutando a dádiva divina.⁷⁵¹

A partir de uma perspectiva canônica, todos esses aspectos teológicos ligados à promessa da terra no Pentateuco perfazem o horizonte teológico inalienável da lei da herança das filhas nas narrativas de Nm 27,1-11 e 36,1-12. Esse horizonte teológico permite perceber com clareza que, negando a herança às filhas, se nega para elas uma participação plena nos direitos do povo de Deus. Os termos da aliança não podem ser anulados por uma prática consuetudinária, que impede membros do povo de Israel na sua participação plena na promessa da terra.

6.3.3

A obediência: pressuposto para a posse da terra em Nm e Dt

Teologicamente, no final do livro de Nm, o povo se encontra “numa situação entre a eleição e cumprimento.”⁷⁵² Ele está nas terras de Moab, próximo a pisar na terra de Canaã, quando se consumará a eleição de Israel como propriedade peculiar de YHWH (Ex 19,5-6) e se apropriar da terra de Canaã, que foi um dos fortes motivos da saída do Egito e da longa peregrinação no deserto. O povo está na esperança de, em pouco tempo, experimentar o cumprimento da promessa.

No entanto, o tom das exortações presentes já no livro de Nm e de forma muito intensa e reiterada no livro de Dt aponta para a grande ameaça que paira sobre Israel naquele momento, podendo desperdiçar a dádiva da ארץ זבת חלב וסוף e o “descanso” (נוח) na terra, o estado ideal, em paz, livre de guerras e de conflitos.⁷⁵³ A posse da terra e a permanência nela estão vinculados à obediência aos mandamentos e fidelidade a YHWH:

- a. Nm 14,23: “não verão a terra que jurei aos seus pais, e todos que me desprezarem não a verão”;
- b. Nm 32,11: “... e não verão a terra que jurei a Abraão, Isaac e Jacó, pois não permaneceram fiéis a mim”;

⁷⁵¹ MILLER, P. D., *The Gift of God*, p. 460-461.

⁷⁵² RAD, G. von, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 218-219.

⁷⁵³ KAISER JR., W.C. *O plano da promessa de Deus*, p. 96-101.

- c. Dt 6,17-18: “Observeis diligentemente os mandamentos de YHWH vosso Deus ... Farás o que é reto e bom aos olhos de YHWH, para que tudo corra bem e venhas a possuir a boa terra que YHWH prometeu a teus pais”;
- d. Dt 8,1: “E todos os mandamentos, os quais te ordenei hoje, para observar e cumprir, para que ... entreis e possuais a terra que YHWH jurou aos vossos pais”;
- e. Dt 11,8-9: “Observareis todos os mandamentos que vos ordeno hoje, para que vivais e vos fortalecerdes, entrardes e tomardes posse da terra a qual passais, a fim de possuí-la. E para que se prolonguem os vossos dias sobre a terra que YHWH jurou dar a vossos pais e à sua descendência ...”.

A dádiva, então, implicava exigência de obediência e obrigações, tanto individuais quanto coletivas. A revelação divina exige e implica resposta humana. Todo o corpo de leis deuteronomicas é definido em relação com a terra,⁷⁵⁴ em que a obediência é a condição *sine qua non* para a continuação da existência na terra, e a desobediência, que leva à guerra, catástrofe, perda de terras e morte (Dt 4,26).⁷⁵⁵

Conforme Dt 6,4-5, a cada geração competia tornar-se Israel, no sentido de amar a YHWH e obedecer a lei, de continuar na tradição, permanecendo no caminho e, assim, chegar ao alvo. A posse da terra depende do caráter da resposta de cada geração de Israel a YHWH: amor e obediência a Ele e aos seus mandamentos.

Simultaneamente à afirmação de que a terra é dádiva divina, está a ordem divina para entrar e “possuí-la” (שָׁרָה): a posse não se deve apenas à atividade divina. Porque YHWH deu a terra a Israel, o povo pode entrar, expulsar os cananeus e, só então, possuí-la. Ambas as noções, da dádiva divina e da participação humana, que se encontram na expressão “a terra que YHWH te dá, para possuir”⁷⁵⁶ não são incompatíveis ou contraditórias, mas são inseparáveis e fazem parte do todo.⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ Dt 16,18-20; 17,14-20; 18,9; 19,1.14; 21,22-23; 24,1-4; 25,13-16.

⁷⁵⁵ Vários estatutos foram promulgados para serem observados quando da entrada na terra (Dt 5,31; 11,31-32; 12,1), depreendendo-se que a ocupação permanente da terra pelo povo dependia do cumprimento destas leis. Para Davies, E. W. (Terra, seus direitos e privilégios, p. 338), “a relação de Israel com a terra, como descrita no Deuteronomio, parece altamente dialética, pois o privilégio de morar na terra é continuamente contrabalançado pelo reconhecimento do fato de que o povo sempre podia, por desobediência, perder sua posse”. Embora a literatura profética apresente a infidelidade e rebelião de Israel como motivo para a perda da terra, a ideia da “terra prometida” permanece: em um novo êxodo, Israel será resgatado do exílio e conduzido à terra prometida (Is 40.3-4; 41.17-20; 43.16-21; 48.20-21; 49.9-13; 51.9-10; 52.7-12; 55.12; Ez 20,32-44). Após o retorno dos exilados, com as expectativas frustradas devido à precariedade da “terra prometida”, destruída e destróçada, a ideia da terra prometida foi transferida para um futuro escatológico, onde Israel terá descanso escatológico na terra, na presença de Deus.

⁷⁵⁶ Dt 3,19; 5,31; 12,1; 15,4; 19,2.14; 25,19.

⁷⁵⁷ MILLER, P. D., *The Gift of God*, p. 455-456.

Israel tomou a terra e a atribuiu como dádiva de YHWH em cumprimento às suas promessas. Tomar posse foi, portanto, para Israel, um ato de fé e obediência.

A obediência e submissão à lei caracterizou a nova geração, à qual as cinco filhas de Salfaad pertencem. Elas tornaram-se um modelo construtivo para a nova geração, de como se pode avançar na peregrinação, honrando as tradições das gerações passadas. As filhas respeitaram as autoridades e foram arrojadas ao pedir reconsideração de costumes baseados em valores arraigados numa estrutura patriarcal, através do diálogo, compromisso e negociação.⁷⁵⁸

O livro de Nm encerra com uma narrativa associada à nova geração, definindo a perspectiva teológica que é própria desta geração e imprescindível para receber a dádiva da terra. Nm 36,1-12, como capítulo que conclui o livro das peregrinações “no deserto” (בְּמִדְבָּר), conecta-se ao livro de Dt, formado por discursos para a nova geração, que em breve receberá a dádiva da terra prometida, narrada no livro de Js.

O narrador faz um tributo às corajosas filhas, que enfrentaram a autoridade constituída em busca de seus direitos, ao nominar as cinco filhas, levando em consideração a tendência bíblica de omitir o nome das mulheres, inclusive de personagens centrais nas histórias.⁷⁵⁹ Seus maridos não foram nominados, assim como não o são o marido da filha de Berzelai (Nm 7,63) e os filhos de Cis (1Cr 23,22), cuja função era transmitir a herança aos descendentes do falecido; igualmente o nome da esposa de Potifar é omitido (Gn 39,7), da mãe de Sansão (Jz 13,2), da filha de Jefté (Jz 11), e outras. Os nomes das filhas são proferidos em momentos estratégicos, envolvendo sua trama: em Nm 26,33, figura como função proléptica que justifica a reivindicação, em Nm 27,1; 36,11 e Js 17,3, aludem à conquista da terra.⁷⁶⁰

Ao fazê-lo, o narrador personifica a principal preocupação do livro de Nm: a preservação e transmissão da tradição e memória coletiva.⁷⁶¹ Graças à referência

⁷⁵⁸ OLSON, D. T., Numbers, p. 166-167.

⁷⁵⁹ SHEMESH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 81-82.

⁷⁶⁰ No livro de Js, ao serem descritos os territórios destinados às tribos, as irmãs são citadas novamente, onde elas reivindicam novamente a herança, referindo-se à instrução divina dada a Moisés. Josué cumpre a ordem e lhes dá participação na terra. A descrição favorável das filhas de Salfaad é reforçada pelo contraste com o comportamento dos “filhos de José” (as tribos de Efraim e Manassés), no mesmo capítulo (vv. 14-18). Eles exigem que Josué lhes dê outra parcela, além do que eles já receberam. Mas a reivindicação deles não é justificada e, portanto, é rejeitada por Josué, ao contrário da reivindicação feita pelas filhas de Salfaad, que apresentaram uma justa reivindicação que ele concedeu (SHEMESH, Y., A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad, p. 93-95).

⁷⁶¹ LEEVEN, A., Memory and Tradition in the Book of Numbers, p. 33-36.

declarada de seus nomes, a memória de Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa é preservada. É justo que, no final da peregrinação e no final do livro, não são mencionados os nomes dos que se insurgiram ou morreram no deserto, mas daquelas que representam a nova geração, e que a qualquer momento, o deixarão para trás. Todos os nomes listados no censo de Nm 26 já morreram, com exceção das filhas: a tripla menção das filhas em um espaço tão curto é como se o narrador quisesse garantir à nova geração que ela não compartilhará o destino da velha geração.

6.4

A lei da herança das filhas: paradigma para as mulheres em Israel

Nm 27,1-11 e 36,1-12 revela uma quebra de paradigmas na tradição de práticas consuetudinárias de Israel, com a concessão de herança às filhas de Salfaad. A resposta de YHWH atinge um ponto nevrálgico dos costumes da sociedade no antigo Israel, pois coloca o homem e a mulher em nível de igualdade. A permissão de herdar terras ancestrais rompe com leis e costumes remotos, e confere à mulher a mesma dignidade e valor dados aos homens numa sociedade determinada pelo patriarcalismo.

A decisão, em benefício das mulheres, resgata dimensões da igualdade da dignidade de homens e mulheres presentes já no início do testemunho bíblico, conforme evidenciado já nos dois relatos da criação do homem e da mulher (Gn 1,26-28; 2,18-23) e perceptível em outros textos, como se demonstrará adiante.⁷⁶²

Estes relatos evidenciam a igualdade de homens e mulheres, e despontam de forma um tanto transversal ao longo dos textos; são a base e a referência teológica para a igualdade de dignidade entre homens e mulheres enquanto seres criados por Deus. Chama atenção que essa dimensão da igualdade de dignidade é baseada em declarações do próprio YHWH, servindo de fundamento para a anuência da resposta de YHWH.

A abordagem que segue visa aprofundar a perspectiva da igualdade entre homens e mulheres presente desde o início da criação, mediante análise de Gn 1,26-

⁷⁶² A dimensão de paridade entre Rute e Booz é apresentada e interpretada como uma releitura e concretização de Gn 2,23: “O modelo de paridade entre homem e mulher, engendrado em Rt 3, aponta para uma elaboração *teológica* de que como pares foram criados, isto é, desde o princípio” (VIEGAS, A. S., Uma heroína chamada Rute, p. 169-170).

28 e 2,18-23. Após, analisar-se-á como essa perspectiva de igualdade está presente nas narrativas e na legislação do Pentateuco, pautando as atitudes das mulheres, tanto na luta por justiça e busca de seus direitos, como no empenho em questionar e desafiar as estruturas percebidas como injustas dentro das quais se locomoviam.

A sequência dos textos abordados abaixo ajuda e evidenciar a dimensão da transversalidade desse aspecto no Pentateuco enquanto contexto maior dentro do qual as narrativas de Nm 27,1-11 e 36,1-12 estão inseridos. Atesta, também, o quanto questões jurídicas aparentemente pontuais, casuais e isoladas se encontram, em última análise, em sintonia fina e coerência com as balizas teológicas da igualdade de dignidade entre homens e mulheres estabelecida por YHWH.

6.4.1.

Criação do homem e da mulher conforme Gn 1,26-28

²⁶E disse Deus: “façamos um ser humano à nossa imagem e semelhança. E que eles dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre o gado, sobre todos os animais selvagens e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra”. ²⁷E criou Deus o ser humano conforme sua imagem, à imagem de Deus ele os criou, como macho e fêmea ele os criou. ²⁸E Deus os abençoou, e disse-lhes: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os seres viventes que rastejam sobre a terra”.

O primeiro relato da criação atinge seu ponto final e culminante com a criação do ser humano: macho e fêmea. O uso triplo do verbo “criar” (אָרַב), no v. 27, indica a singularidade dessa obra e a origem de onde veio o ser humano,⁷⁶³ com a participação do próprio Deus no ato de criar.⁷⁶⁴

O v. 26 fala da criação de אָדָם, substantivo coletivo que designa “humanidade”, “ser humano”, e que engloba homens e mulheres.⁷⁶⁵ Isso é perceptível na forma do verbo אָרַב, “e dominem” (v. 26), e no v. 27b, “macho e fêmea” os (אָדָם) criou.

⁷⁶³ SCHMIDT, W. H., אָרַב, THAT, vol.1, col. 339.

⁷⁶⁴ WOLFF, H. W., Antropologia do Antigo Testamento, p. 153-157; RAD, G. von, Teologia do Antigo Testamento, p. 140-142. Não é mais uma palavra criadora que deva produzir alguma coisa, conforme descrito nas obras criadas anteriormente, mas a ação do próprio Deus.

⁷⁶⁵ Para ALONSO SCHÖKEL, L. (DBHP, p. 27), אָדָם “não tem nem gênero feminino nem estado construto nem plural ... muitos significados coincidem com os do português *homem: homem, varão, indivíduo, um, alguém; quem, aquele que, gente; ser humano, humanidade.*”

Ambos, mulher e homem, recebem a mesma identidade e a mesma função: como “imagem” (צֶלֶם)⁷⁶⁶ e “semelhança” (דְמוּת)⁷⁶⁷ de Deus, têm a tarefa de submeter a criação ao seu cuidado.⁷⁶⁸ Os conceitos “imagem” e “semelhança” se equivalem e expressam a dignidade do ser humano: a) exprimem uma relação mútua de diálogo, entre o ser humano e Deus; e b) o ser humano, isto é, o homem e a mulher são colocados como representantes de Deus sobre a terra, convocados para resguardar e executar a soberania de Deus sobre a terra.⁷⁶⁹ “A imagem de Deus não está no masculino, mas na raça humana, da qual a mulher também faz parte”.⁷⁷⁰ A função de exercer o domínio de Deus é possível porque ambos são capacitados e dotados pela imagem de Deus, para isso. Conforme o Sl 8, toda a criação foi colocada sob os pés do ser humano para ser administrada e cuidada, só o ser humano mesmo não deve ser objeto de sujeição (Gn 9,6; Sb 9,1-18).⁷⁷¹

O v. 27 pormenoriza a identidade do ser humano, ao serem criados o macho e a fêmea. Portanto, “por vontade de Deus, o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No primeiro relato, o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea”.⁷⁷² A distinção dos sexos é obra de Deus. O humano é ser que vive em comunhão, que existe a dois. Ele só é ser humano dentro desta comunhão um com o outro.⁷⁷³ Em consequência, só pode haver humanidade onde existe essa relação a dois.

⁷⁶⁶ Em geral, צֶלֶם significa a imagem. Na maioria dos textos, designa a plástica real e concreta, o retrato, a figura ou, ainda, a imagem ereta de uma divindade, a estátua (em 2Rs 11.18 e Am 5.26); também pode caracterizar uma pintura (Ez 23.14) e até imagens de um sonho (Sl 73.20; 39.7). Mas o que predomina é a ideia da plástica real e concreta, do retrato, da figura (WILDBERGER, H. צֶלֶם, THAT, vol. 2, col. 556-563).

⁷⁶⁷ O substantivo abstrato דְמוּת derivado do verbo דָּמָה, assemelhar-se, significando “aquilo que se assemelha”, “ser como” (ALONSO SCHÖKEL, L., דָּמָה, p. 158). Possui significado menos concreto que צֶלֶם. Às vezes, também pode significar a figura ou retrato concreto. 2Cr 4.3; 2Rs 16.10.

⁷⁶⁸ “Gn 1,28 não deveria ser tomado, a princípio, como fundamento para se culpar o judaísmo e o cristianismo pela degradação do planeta” (FERNANDES, L. A. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a, p. 38-40).

⁷⁶⁹ O teólogo G. von Rad argumenta: “O ser humano foi colocado no mundo como símbolo da própria soberania de Deus, a fim de conservar e impor a reivindicação de domínio de Deus. É que também os grandes reis desta terra costumam mandar levantar nos seus reinos efígies de si mesmos, que os representam, como símbolos de sua soberania” (Teologia do Antigo Testamento, p. 144-145).

⁷⁷⁰ SMITH, R. L., Teologia do Antigo Testamento, p. 233.

⁷⁷¹ SCHMIDT, R. R., Análise exegética do Salmo 8, p. 73-85.

⁷⁷² SMITH, R. L. Teologia do Antigo Testamento, p. 237-238.

⁷⁷³ GERSTENBERGER, E. S.; SCHRAGE, W., Mulher e homem, p. 57. WOLFF, H. W. (Antropologia do Antigo Testamento, p. 262-264) afirma que apenas o homem e a mulher juntos representam um homem inteiro e aceitável.

Em Gn 1,28, a criação do homem e da mulher é seguida de uma bênção, acrescida por cinco verbos no plural: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra, sujeitai-a e dominai-a”. Os imperativos, embora estejam no masculino plural, dirigem-se também à mulher, indicando que inexistiu separação das funções. Apenas juntos, em comunhão, homem e mulher darão conta de encher a terra e cuidar dela.

O primeiro relato da criação do ser humano enfatiza que homem e mulher são iguais e formam a natureza humana. A mulher e o homem, cada um com suas características próprias e específicas, na sua totalidade, são imagem e semelhança de Deus, não havendo espaço para superioridade ou subordinação entre os seres humanos, a partir da criação. Conseqüentemente, formas sociais que se orientam unilateralmente no homem e colocam a mulher num plano inferior, afrontam a ideia original de Deus na criação do ser humano.

6.4.2

Criação do homem e da mulher conforme Gn 2,18-23

¹⁸Disse Senhor Deus: “não é bom o homem viver sozinho; farei para ele um auxílio que lhe corresponda”. ¹⁹Então formou Senhor Deus da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus e os conduziu ao homem, para ver como ele os chamaria; o nome que o homem desse a eles, aos seres vivos, este seria o seu nome. ²⁰O homem deu nomes a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais do campo, mas para o homem não encontrou nenhum auxílio que lhe correspondesse. ²¹Então o Senhor Deus fez cair um sono profundo sobre o homem, de modo que ele adormeceu. Tomou uma de suas costelas e preencheu com carne o seu lugar. ²²Formou Senhor Deus da costela que tomou do homem uma mulher e a conduziu ao homem. ²³Então disse o homem: “esta é osso dos meus ossos e carne da minha carne; ela se chamará mulher, porque do homem foi tomada”.

Este texto é emblemático, pois é usado equivocadamente para fundamentar a “subordinação” da mulher ao homem e lhe atribuir um *status* inferior, a partir da expressão dada à mulher “auxílio que lhe corresponda” (כְּנֶגְדוֹ עֹזֵר).

Após o narrador descrever a criação do homem (Gn 2,4b-7) e do jardim (Gn 2,8-17), YHWH constata a solidão do homem (“Não é bom o homem viver sozinho”, v. 18). A solidão vivida pelo primeiro ser humano certifica que ele não foi criado para viver sozinho. Ele existe como um ser relacional, de natureza semelhante à dele, mesmo estando rodeado por toda gama de animais. Os animais servem de ajudantes em diferentes circunstâncias, mas não se adequam a preencher o vazio deixado pela solidão. Embora tanto o אָדָם quanto os animais tenham sido modelados (צָרַף) por YHWH a partir do solo (הָאָדָם), conforme Gn 2,7.19, e embora

o homem nominou os animais, há uma diferença qualitativa entre a natureza humana e a natureza dos animais.⁷⁷⁴ Diante da solidão, YHWH decide fazer para ele “um auxílio (עֲזָרָה) que lhe corresponda (תִּשָּׂאֵנִי)”.⁷⁷⁵

O substantivo עֲזָרָה, cuja raiz עֲזַר tem o sentido de “ajudar”, “proteger”, “socorrer”, “defender”, “auxiliar” ou “apoiar”,⁷⁷⁵ tem vários usos na BH. Pode ser um nome próprio para homem (1Cr 4,4;12,10; Ne 3,19), é usado para descrever o auxílio e socorro concreto de YHWH ao seu povo,⁷⁷⁶ ou, como em Gn 2,18 descreve a mulher, criada para suprir a solidão e completar o varão. Neste sentido, עֲזָרָה é um substantivo relacional que remete a uma relação de benefício e se aplica para Deus e para as pessoas. O substantivo, entretanto, não especifica uma posição dentro das relações e não implica em inferioridade dentro destas.⁷⁷⁷

O auxílio que YHWH cria é עֲזָרָה תִּשָּׂאֵנִי, expressão formada pela preposição comparativa תִּשָּׂא, “semelhante a” e o substantivo עֲזָרָה, “aquilo que corresponde”, “diante de” (Dt 31,17), cuja raiz עֲזַר traz a ideia de comunicação: “conversar, relatar, pôr a par”.⁷⁷⁸ Por conseguinte, para preencher a solidão do homem, YHWH cria a mulher como “auxílio que lhe ‘responda’ e corresponda”, uma expressão não discriminatória, mas que evoca paridade. A expressão עֲזָרָה תִּשָּׂאֵנִי é uma referência

“aquele que está diante de ..., que possibilita uma relação mútua, que possibilita diálogo, que é capaz de construir uma vida em conjunto; algo que, sendo distinto, ajusta-se perfeitamente, algo, portanto, com existência autônoma e não apenas complementar. O autor sacro quer exprimir algo que seja de natureza humana, que também possa ser complementar, alguém que está diante de alguém com quem possa confrontar-se, alguém com quem possa ombrear-se, não no sentido de altura, mas no sentido de igualdade; alguém diante do qual possa se refletir, alguém diante do qual possa se conhecer e se reconhecer, alguém diante do qual possa se desvelar, se descobrir, se complementar; alguém que possa acabar com a solidão, pois o ser humano não foi criado para solidão”.⁷⁷⁹

Este é, portanto, o significado da mulher para o homem. Além disso, a profunda proximidade entre o homem e a mulher é descrita similarmente no v. 28,

⁷⁷⁴ DELLAZARI, R., Uma colaboradora que lhe corresponda?, p. 555-556. Existe uma relação física entre o homem e os animais e a natureza, mas não uma igualdade.

⁷⁷⁵ ALONSO SCHÖKEL, L., עֲזָרָה, DBHP, p. 488-489.

⁷⁷⁶ Ex 18,4; Dt 26,29; 33,7; Sl 33,20;115,9-11; 121,2; 124,8; 146,5.

⁷⁷⁷ TRIBLE, P., Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, p. 36; MEYER, C. The roots of restriction, p. 91-94.

⁷⁷⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., עֲזָרָה, DBHP, p. 417-418.

⁷⁷⁹ DELLAZARI, R., Uma colaboradora que lhe corresponda?, p. 560-561.

com a criação da mulher a partir da costela (עֲלָצָה) do homem. A mulher provém do אִשָּׁה, o que a torna única e ímpar, diante dos outros seres criados. O substantivo עֲלָצָה não remete apenas à ideia de reciprocidade, onde se está lado ao lado de outrem, mas é usado metaforicamente para falar da função de sustentáculo que a mulher tem em relação ao seu homem.⁷⁸⁰ O verbo usado para formar a mulher é בָּנָה, “construir”, e remete à ideia de que a mulher foi minuciosamente planejada, pensada e arquitetada por YHWH, para aquilo que ela significa para o homem e qual foi a intenção dela, no relacionamento entre ambos.

Diferente das ordens dadas ao homem, para cultivar e guardar o jardim (Gn 2,15) e dar nomes aos animais (Gn 2,19), ao criar a mulher, YHWH simplesmente a traz ao אִשָּׁה sem nenhuma proposta ou ordem a ser executada por ele. Isso significa que YHWH não deu ao homem nenhum poder sobre a mulher.⁷⁸¹

O ponto culminante nesta narrativa é a formulação poética do homem, ao reconhecer na mulher a parte que lhe corresponde: “Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! E será chamada mulher (אִשָּׁה), porque foi tirada do homem (אִישׁ)!’”⁷⁸² Incluso, na exclamação, está o reconhecimento de que Deus fizera uma criatura diferente dele mesmo, mas da mesma natureza, e por isso, “lhe corresponde”. Isso converge numa comunhão onde, só diante da mulher o homem se sente verdadeiramente homem, assim como só diante do homem, a mulher se sente verdadeiramente mulher.⁷⁸³ Portanto, essa comunhão e vínculo indica semelhança, reciprocidade e identidade entre a mulher e o homem,⁷⁸⁴ e jamais, subordinação da mulher ao homem.

Nesse ponto da argumentação, é preciso remeter para uma constatação importante que despontou ao longo dessa pesquisa: o acesso igualitário à herança estendido doravante às mulheres a partir da decisão de YHWH registrada em Nm 27,1-11 e 36,1-12, está em uma espécie de sintonia teológica fina com a igualdade de

⁷⁸⁰ O substantivo עֲלָצָה descreve tanto um “lado” de uma pessoa como um dos lados do tabernáculo (Ex 26,20.26) ou a coluna do templo (1Rs 6,5; Ez 41,6).

⁷⁸¹ DELLAZARI, R., Uma colaboradora que lhe corresponda?, p. 565.

⁷⁸² O uso dos dois substantivos com uma assonância em comum (אִשָּׁה - אִישׁ), pode apontar à ênfase que o narrador queira dar à identidade e igualdade do primeiro casal (BRATSIOTIS, N. P. אִשָּׁה, TWAT I, col. 246-247).

⁷⁸³ DELLAZARI, R., Uma colaboradora que lhe corresponda?, p. 567.

⁷⁸⁴ “Pois é somente ao se deparar com a אִשָּׁה [mulher] que o homem reconhece a si próprio como אִישׁ [homem], sendo instituído um vínculo de espelho entre ambos – a paridade estabelecida desde o princípio, resgatada na noite na eira” (VIEGAS, A. S., Uma heroína chamada Rute, p. 169-170).

dignidade estabelecida nos dois relatos da criação esboçados acima. A antropologia subjacente a esses textos é similar, havendo coerência teológica entre eles.

A nova possibilidade de direito de herança às terras que YHWH abre nesse precedente jurídico pressupõe que também as mulheres, enquanto parte do povo de Deus, são vistas por YHWH como de igual dignidade e direito à proteção jurídica quanto os homens do seu povo. O acesso à terra prometida garantida pelo direito à herança só se perpetua de forma correta, justa, adequada onde não só homens, mas também mulheres figuram como elo entre uma geração do povo ao qual a promessa é dada. As respectivas antropologias subjacentes aos relatos de criação e às narrativas jurídicas de Nm 27,1-11 e 36,1-12 estão em sintonia teológica, são coerentes entre si, e isso não é mera casualidade.

A parte que segue pretende explorar esse aspecto e demonstrar o quanto essa dimensão da igualdade e dignidade está presente dentro de outros textos sagrados, mas sempre nessa dimensão de que há uma coerência teológica entre textos aparentemente desconectados entre si. Uma contribuição peculiar resultante dessas duas narrativas é ressaltar o lugar da mulher em Israel; os textos bíblicos não hesitam em apontar e destacar um evidente protagonismo das mulheres na história salvífica de Israel.⁷⁸⁵ Esse destaque “é uma declaração teológica, uma afirmação de que tanto mulheres como os homens desse povo tinham acesso a YHWH, que se respeitavam mutuamente e que seus diversos dons eram reconhecidos e postos a serviço da comunidade”.⁷⁸⁶

6.4.3. Iniciativa, ação e protagonismo de mulheres em narrativas bíblicas

Embora o ambiente social do antigo Israel reflita muito frequentemente a mentalidade de uma sociedade patriarcal, há várias narrativas de mulheres que desafiam os modelos de relações sociais e jurídicas vigentes e elaborados dentro de estruturas sociais fortemente patriarcais, despontando como protagonistas na história. Estas narrativas apontam para uma visão positiva da mulher e para uma dimensão de paridade entre homens e mulheres quanto ao acesso às dádivas e promessas de YHWH. O que segue não pretende esgotar tais figuras no AT,⁷⁸⁷ mas

⁷⁸⁵ EMERSON, G.I., Mulheres no Israel antigo, p. 353-354.

⁷⁸⁶ WINTERS, A., A mulher no Israel pré-monárquico, p. 16-27.

⁷⁸⁷ CALDUCH-BENAGES, N., Las mujeres bíblicas: rastreando sus huellas, p. 7-22.

aquelas escolhidas exemplificam a presença instigante da mulher na história de Israel.

6.4.3.1 No Pentateuco

6.4.3.1.1 As matriarcas

As narrativas em torno das matriarcas desfazem a imagem de mulheres passivas e subservientes. Como mulheres estéreis, limitadas pela sua condição biológica, as matriarcas agiram com liberdade, iniciativa e independência para concretizar uma realização pessoal: tornar-se mãe. Enquanto uma prole numerosa e terra fértil eram heranças divinas (Gn 12,1-3), a esterilidade expressava provação (Gn 16,2; 30,2; 1Sm 1,5) ou maldição de YHWH, fracasso (Gn 20,18) e perda da posição social.⁷⁸⁸

Sara, Raquel e Lia são exemplos de mulheres que não se sujeitaram a esse estigma e procuraram se livrar da humilhação que sua condição lhes impunha, rompendo com os limites culturais de seu tempo (Gn 16,2; 29,31; 30,1-13).⁷⁸⁹ Aliás, toda a história dos patriarcas e matriarcas está grifada pela promessa de um herdeiro/grande povo e do recebimento da terra,⁷⁹⁰ porém tendo seu cumprimento ameaçado:

- a) pela esterilidade feminina (Sara [Gn 11,30], Rebeca [Gn 25,21] e Raquel [Gn 29,31] são estéreis עֲקָרָה)
- b) e pelo fato de os patriarcas serem nômades, portanto, peregrinos, residentes temporários.⁷⁹¹

Sara, desesperançada devido a sua idade avançada, ao contrário de Abraão que estava disposto a esperar que YHWH cumprisse a promessa de dar-lhe um filho,⁷⁹² recorre a uma solução de emergência: “apelou para a maternidade por sub-

⁷⁸⁸ A esterilidade jamais era atribuída ao homem, pois a poligamia ou o concubinato lhes davam múltiplas chances de procriar (EISENBERG, J., *A mulher no tempo da Bíblia*, p. 27-28).

⁷⁸⁹ VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 64-65.

⁷⁹⁰ Gn 12,2.7; 13,17; 15,7; 17,2.4.5.6.8.

⁷⁹¹ Os principais acontecimentos do ciclo patriarcal (Gn 11–36/50) giram em torno da estrutura bipolar causada, por um lado, pela esterilidade das matriarcas e o desenraizamento dos patriarcas, e do outro lado, da promessa divina da descendência e a posse da terra (CHWARTS, S., *Ensaio sobre fertilidade e esterilidade na Bíblia hebraica*, p. 460-461).

⁷⁹² WESTERMANN, C., *O livro de Gênesis*, p. 147-153.

rogação, uma transferência de direito como prática socialmente aceitável nas culturas do Antigo Oriente Próximo”.⁷⁹³ Ela entregou sua serva⁷⁹⁴ Agar a Abraão, para gerar filhos através dela. Assim, Agar gerou Ismael (Gn 16,11.15-16).⁷⁹⁵

De modo semelhante, as irmãs e mulheres de Jacó, Lia e Raquel, “tomam as rédeas” e contornam a situação, oferecendo suas escravas a Jacó. Lia, desprezada pelo marido, teve quatro filhos com Jacó.⁷⁹⁶ Raquel, a amada (Gn 30,3), apela pela maternidade por sub-rogação, entregando sua serva Bala, que gerou dois filhos a Jacó (Gn 30,1-8). Em seguida, Lia deu sua serva Zelfa a Jacó, que gerou mais dois filhos (Gn 30,9-13). A narrativa segue, e as irmãs negociam algumas mandrágoras, conhecidas por estimularem desejo sexual e aumentarem a fertilidade,⁷⁹⁷ de modo que Lia contratou seu próprio marido por uma noite, na qual ela engravidou.

O papel de Jacó, na narrativa, limita-se, em grande parte, a gerar os filhos (Gn 30,14-24), ouvindo e colocando em prática as recomendações de suas esposas. Os patriarcas acolhem pleitos e desejos de suas esposas.

O conceito que define as matriarcas, “estéril”, “sem descendência” (עָקָרָה), cujo verbo עָקַר possui significado de “desarraigar”, “arrancar”,⁷⁹⁸ remete ao “arranjo dessas três mulheres, que ‘arrancaram pela raiz’ sua honra pessoal desejada e se tornaram mães”.⁷⁹⁹ Igualmente desenraizaram o destino de Israel, fazendo cumprir a promessa divina de muitos descendentes (Ex 23,26; Dt 7,14).⁸⁰⁰ Da união

⁷⁹³ ORNELLA, E. M., Zc 5,5-11: contexto sócio religioso e significado teológico, p. 120-121. Entregar uma escrava para garantir a descendência, sendo que os filhos da escrava seriam legalmente os filhos da patroa, está documentado nas leis hurritas. Revela um documento de Nuzi: “... se Kelim-ninu não pode gerar (filhos), Kelim-ninu deve oferecer uma mulher (como concubina) da terra de Lullu com esposa a Shennima ...” (PRITCHARD, ANET, p. 219-220; SPEISER, E. A., Genesis, p. 120-121).

⁷⁹⁴ O substantivo usado para serva é עַבְדָּה, não significando escrava, mas a serva da esposa, da qual só esta podia dispor. Em muitos casos (Gn 24,59.61), ela era a menina que os pais davam às suas filhas por ocasião do casamento (WESTERMANN, C., O livro de Gênesis, p. 155).

⁷⁹⁵ Era necessário que os patriarcas tivessem seus filhos com esposas constituídas “conforme a lei”, de modo que o herdeiro da promessa devesse ser filho legítimo de uma matriarca. Sendo assim, a descendência legal foi atribuída a Isaac e não a Ismael, a Jacó e não a Esaú. Gn 24,3; 27,46; 28,1. Além disso, com Ismael, o primogênito, haveria “sangue escravo e de estrangeiro” na linhagem abraâmica, o que seria normal para o código familiar da época, mas conturbaria o ideal para Abraão, seu clã e a cultura hebreia, conforme EXUM, J. C. (“Madre em Israel”, p. 63).

⁷⁹⁶ O nome que Lia dá aos seus filhos apontam o amor dela por Jacó: Rúben, “YHWH viu minha salvação” (Gn 29,32), Simeão “YHWH ouviu que eu não era amada e me deu também este” (Gn 29,22), Levi, “Desto vez meu marido se unirá a mim, porque lhe dei três filhos” (Gn 29,34) e Judá “Desto vez, darei glória a YHWH”, Gn 29,35.

⁷⁹⁷ HENNIG, K., Jerusalem Bibellexikon, p. 681.

⁷⁹⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., עָקַר, DBHP, p. 514-515.

⁷⁹⁹ ORNELLA, E. M., Zc 5,5-11: contexto sócio religioso e significado teológico p. 121.

⁸⁰⁰ HAMILTON, V. P., עָקַר, NDITEAT, v. 3, p. 507-508.

conturbada de Jacó com Lia e Raquel nasceram os doze antepassados das tribos dos filhos de Israel. Com o nascimento destes meninos, as promessas feitas a Abraão caminharam em direção ao seu cumprimento.

Uma intenção teológica implícita nas narrativas patriarcais aponta “que o início da história de Israel inscreve-se num árduo combate pela sobrevivência, sendo o nascimento do povo comparável a um parto assaz doloroso.”⁸⁰¹ A esterilidade das matriarcas destaca que a origem e a sucessão de Israel dependem exclusivamente da vontade e intervenção de YHWH no momento propício (*kairós*) na história, donde procede todo o poder e toda criação.⁸⁰²

Destarte, estas narrativas não pretendem apenas destacar a maternidade, mas querem descrever como mulheres estéreis foram instrumentos usados por YHWH para um projeto que supera o mero desejo da maternidade: a mulheres estéreis é confiada a promessa de gerar um povo para Deus.⁸⁰³ Isso confirma uma perspectiva positiva ao ser da mulher no antigo Israel. Frequentemente desvalorizadas na história das promessas,⁸⁰⁴ “as matriarcas atuam como figuras estratégicas que guiam a ação e, deste modo, a promessa, na direção correta para seu cumprimento”.⁸⁰⁵

Entretanto, o autor não reluta em apontar o círculo vicioso de coação entre as próprias mulheres na busca de uma posição favorável diante do homem, o que está descrito nas disputas entre Sara e Agar e entre as irmãs Raquel e Lia.⁸⁰⁶

Sara, legal e socialmente superior, entregou Agar, legal e socialmente inferior, a Abraão, para ter filhos. Grávida, a escrava Agar quer tomar o lugar de primeira mulher de Abraão, o que motivou Sara a expulsar sua serva. Por meio de uma teofania,⁸⁰⁷ Deus exige que Agar volte e se submeta a Sara. Agar é o

⁸⁰¹ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p. 48.

⁸⁰² Para SANTISO, M. T. P. (Mulher espaço de salvação, p. 164), “a concepção teológica que é sustentada no texto é muito rica: todo o poder vem de Deus, toda a vida, toda a criação vem dele. O que estas mulheres mostram é que, se apesar de estéreis, foram capazes de dar à luz, é porque Deus concede o dom de transmitir a vida. De certo modo, é isto que se reflete na ‘história’ de ‘Eva’, que é fundamentalmente, promessa de vida diante da experiência radical da morte”.

⁸⁰³ SANTISO, M. T. P., Mulher espaço de salvação, p. 164.

⁸⁰⁴ Embora Sara represente um personagem bíblico importante na formação da identidade de Israel, ela não recebeu a devida consideração no tema da promessa-aliança. Somente através dela, Abraão obteve, legalmente, o direito de posse da terra prometida (DIAS, E. C., A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança, p. 237-244).

⁸⁰⁵ EXUM, J. C., “Madre em Israel”, p. 90-91.

⁸⁰⁶ BRENNER, A., A mulher israelita, p. 133-139.

⁸⁰⁷ Agar, uma mulher escrava e estrangeira, é a única mulher no Antigo Testamento que teve a experiência de uma teofania (Gn 16, 7-13) e o privilégio de conversar com YHWH, algo experimentado por Abraão (Gn 15,17; 18,20-22), Jacó (Gn 28,10-22) e Moisés (Ex 3,1-6), por exemplo.

“paradigma da mulher oprimida, que tem a coragem de buscar a liberdade”,⁸⁰⁸ e ainda assim, torna-se a mãe (co-criadora) de uma grande nação. Deus não permite que os rastros de Agar se percam no deserto; como mãe e assumindo a função de pai,⁸⁰⁹ ela luta sozinha e funda uma descendência (Gn 25,12-18). A narrativa em torno de Agar ratifica o interesse do narrador/autor (e da própria Bíblia) pelo destino das mães e seus filhos,⁸¹⁰ e não só pelos acontecimentos dos homens.

Na história dos patriarcas, “quando as matriarcas aparecem em cena, o fazem com personalidades plenamente desenvolvidas”,⁸¹¹ não são “apêndices” dos maridos, mas pessoas com direitos próprios.

6.4.3.1.2 Séfora

Outra mulher que recebeu atenção bíblica por seu protagonismo astuto é Séfora, esposa de Moisés, que lhe salva a vida ao executar a circuncisão (Ex 4,24-26) de seu filho. YHWH se aproximou de Moisés para matá-lo, porém Séfora encontra a solução ao realizar o ritual da circuncisão, fazendo com que YHWH se afaste e desista da intenção. O ritual realizado por Séfora era uma ordem dada por YHWH para indicar quem pertencia ao povo judeu, distinguindo-o dos outros povos, ao mesmo tempo em que selava o compromisso da aliança entre YHWH (Gn 17,9-14).⁸¹²

A atitude mediadora de Séfora, salvando Moisés, o qual permaneceu totalmente passivo,⁸¹³ e o filho da morte, coloca-a na mesma linha libertadora das parteiras do Egito (Ex 1,15-31), da mãe e irmã de Moisés, e da filha do faraó (Ex 2,1-10). Diante do risco de morte do marido, Séfora tomou a iniciativa e bloqueou uma ação do próprio YHWH, tornando-se protagonista no processo de libertação dos filhos de Israel. A narrativa ressalta a habilidade de uma mulher, que sabia

⁸⁰⁸ EXUM, J. C., “Madre en Israel”, p. 91-92.

⁸⁰⁹ SPEISER, E. A., Genesis, p. 138.

⁸¹⁰ SKA, J.L., O canteiro do Pentateuco, p. 68-72.

⁸¹¹ EXUM, J. C., “Madre en Israel”, p. 90

⁸¹² VAUX, R. de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 69-72. Para FERNANDES, L. A. (“Séfora: a mulher proativa...”, p. 66), “permanece, contudo, a dúvida quanto à vítima: Moisés ou filho incircunciso? O texto não é claro, pois os sufixos pronominais podem ser atribuídos tanto a um como ao outro”.

⁸¹³ GRENZER, M.; SUZUKI, F. C.C. (“Em defesa de seu esposo”, p. 17) articulam que “... o próprio senhor, Deus de Israel, parece atingir o seu profeta, ameaçando-o em sua sobrevivência. O resultado disso é a passividade total. Séfora, por sua vez, supera a passividade do companheiro”.

exatamente o que deveria ser feito para evitar a morte, cumprindo um ritual que na tradição do antigo Israel (Gn 21,4), era atribuição do pai.

Além disso, o gesto de tocar com o prepúcio do filho o órgão genital de Moisés, faz de Séfora uma mulher com direitos junto ao antigo Israel “não só pelo matrimônio, mas pelo rito do sangue, gerando, inclusive, uma garantia para os seus filhos junto aos filhos de Israel”.⁸¹⁴ Como estrangeira, Séfora adquiriu o direito de fazer parte do povo de Deus, não por força da lei, mas dos laços que unem um homem e uma mulher e endossam que, o que Deus uniu, ninguém pode separar.

Num olhar retrospectivo aos textos mencionados, percebe-se que estes são transpassados pela visão antropológica de evidente harmonia da mulher na relação com o homem. Há uma coerência teológica na antropologia subjacente a esses textos. Essa dimensão está presente também na OHD.

6.4.3.2.

Na Obra Historiográfica Deuteronomista

6.4.3.2.1

Déborá e Jael

Jz 4 e 5 relatam sobre Déborá,⁸¹⁵ uma mulher que ocupou uma posição de liderança e exerceu a função de juíza e profetisa (Jz 4,5: “os filhos de Israel vinham a ela para obter justiça”). A indicação do local específico do trabalho “palmeira de Déborá” denota que era conhecida por suas decisões legais. Diferente de outros juízes homens, que são apresentados com fragilidades e faltas graves (Gedeão [Jz 6,11-24], Jefté [Jz 11,1-40] e Sansão [Jz 14,1-16,31]), Déborá é retratada como uma juíza irrepreensível. Demonstrou possuir qualidades atribuídas a vários líderes homens:⁸¹⁶ conhecimento jurídico e capacidade de administrar a justiça, coragem militar, capacidade de inspirar lealdade e respeito, dom da oratória.⁸¹⁷

Como juíza, mediava conflitos internos e externos de Israel (Jz 4,5); como líder militar e estrategista, Déborá definiu campanhas militares (Jz 4,6-7). Junto

⁸¹⁴ FERNANDES, L. A., “Séfora: a mulher proativa...”, p. 72-73.

⁸¹⁵ A interpretação rabínica ajuíza a postura de liderança de Déborá como insolente, aplicando a tradução “vespa”, “abelha” à personalidade de Déborá (o substantivo *דְּבוֹרָה*, significa também “vespa, abelha”), visto que “o nome, no cenário bíblico, está diretamente ligado a personalidade da pessoa” (WERDERITS, D. C. K., Déborá e Jael: uma análise da liderança institucional, p. 47-48).

⁸¹⁶ Abraão, Gn 20,7; Aarão, Ex 7,1; Moisés, Nm 12; Dt 34,10; Samuel, 1 Sm 3,20; 9,9; Saul, 1 Sm 11,19,24.

⁸¹⁷ BRENNER, A., A mulher israelita, p. 71-72.

com Barac, seu general, foram vitoriosos na batalha contra o rei cananeu Jabin, libertando Israel de 20 anos da opressão inimiga. Para tal, contou com o apoio de Jael (Jz 4,17-22 e Jz 5,24-30), esposa de Héber, uma estrangeira, que de forma brutal liquidou a Sísera, chefe do exército de Jabin (Jz 4,7). O significado do nome Jael (יַיִל), “cabra selvagem”, se relaciona à personalidade desta mulher e remete à sua audácia, ao desafiar e derrotar o comandante do exército inimigo,⁸¹⁸ usando de extrema força e precisão ao manejar um martelo e uma estaca (Jz 4,21). A quenita Jael é apresentada como salvadora do povo de Israel, pois enquanto Sísera vivesse, a batalha não estaria ganha.

O poema de Jz 5 enfatiza a vitória vinda das mãos de Débora e Jael aliada ao aspecto político e intelectual. Estes relatos das duas mulheres exercendo um papel na libertação de Israel, do inimigo e na sobrevivência das tribos de Israel, destaca o prestígio e influência das mulheres na história de Israel, sem contender com a lógica patriarcal do antigo Israel.

6.4.3.2.2

Ana

Em 1Sm 1–2, a história de Ana revela seu protagonismo ao tomar decisões familiares, independentemente da posição de seu marido. A nota genealógica (1Sm 1,1-3), ao nomear os membros individualmente, atesta a sociedade patrilinear na qual a narrativa se desenvolve e a ascendência nobre de Elcana.⁸¹⁹ Além de Ana sofrer humilhação da sua rival, Fenena, por YHWH ter-lhe “fechado o útero” (v. 6), ela não tem posição social dentro da família do seu marido, devido à falta de filhos. Ela está excluída da rede de relações familiares e encontra-se, social e economicamente, diante de um futuro inseguro.

Entretanto, Ana é autônoma em seu relacionamento com YHWH, muito independente e decidida, ao tomar decisões sobre seu filho. Dirige-se ao santuário, onde expõe sua situação diante de YHWH, em Silo, e faz o voto de consagrá-lo, sem consultar Elcana. Após o nascimento e desmame do filho Samuel, Ana assume funções que competem ao homem:

- a) Ela decide quando o filho será apresentado ao sacerdote (1Sm 1,22);

⁸¹⁸ WERDERITS, D. C. K., Débora e Jael: uma análise da liderança institucional, p. 49.

⁸¹⁹ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., Frauen in der Frühzeit Israels, p. 149-150; HERZBERG, H. W., Die Samuelbücher, p. 14-15.

- b) Ela mesma o apresentará (v. 24: “ela o fez subir consigo”, no *hifil*) e
- c) Ela determina as ofertas (v. 24).

Nesta narrativa, Elcana e o sacerdote Eli são retratados totalmente passivos pelo autor; eles apenas acolhem as decisões e ações de Ana. Ela não reivindica nenhum privilégio como mulher favorita (1Sm 1,4-5), apenas faz valer seus direitos como mãe,⁸²⁰ tornando-se mãe de Samuel, proeminente figura na história de Israel, e decidindo quanto ao seu futuro.

6.4.3.2.3 Mulheres sábias

Durante a monarquia, há registros de várias mulheres intrépidas e ousadas que mudaram o rumo da história de Israel, a partir de seu envolvimento na vida pública. Na narrativa da controversa briga pela sucessão de Davi, duas histórias revelam a atuação de mulheres sábias (הַמְּצִיחַ הַיָּשָׁרָה),⁸²¹ cujo desempenho favoreceu o reinado de Davi. O adjetivo “sábio” (מְצִיחַ), via de regra usado para homens, possui várias aplicações:⁸²² como administrador dos negócios sociais, políticos e econômicos (Gn 41,31.39-40), para o consultor da corte real (Is 19,11-12; Est 6,13; 2Cr 2,13) e figura como sinônimo de perspicaz, esperto, prudente (2Sm 13,3).

2Sm 14,1-24 narra de uma mulher de Técuá, que convenceu o rei Davi a perdoar Absalão, mediante um estratagema engendrado por Joabe, comandante do exército. Ela manipulou o rei Davi através da retórica e psicologia, instando-o a cooperar, ao invés de despertar nele raiva ou animosidade (vv. 21-24). Essa mulher sábia serviu de mediadora entre o rei Davi e seu filho insurreto Absalão, influenciando o curso de disputas pessoais e políticas.

A narrativa de 2Sm 20,14-22 apresenta uma mulher que convenceu os cidadãos da sua cidade, Abel-Bete-Maaca, a oferecerem a cabeça de Seba (descendente da linhagem de Saul) a Joabe, para, com isso, evitar o massacre da

⁸²⁰ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., *Frauen in der Frühzeit Israels*, p.153.

⁸²¹ Para CAMP, C. V. (*The Wise Women of 2 Samuel*, p. 14-26), as mulheres de Tecoa e Abel-Bet-Maaca, apresentadas como הַמְּצִיחַ הַיָּשָׁרָה, representam uma classe social presente nos anos anteriores ao estabelecimento da monarquia em Israel, que se estendeu até pouco depois da época de Davi. Ambas dominam a prática do confronto, usando perguntas retóricas e provérbios, para exercer influência nos interlocutores, para reconsiderarem suas posições (Pv 15,1; 25,15). Entretanto, os textos bíblicos não oferecem nenhuma evidência de que na antiga sociedade israelita houvesse uma classe profissional de “mulher sábia”, para a qual as mulheres eram preparadas.

⁸²² A maioria das ocorrências de מְצִיחַ aparece nos livros sapienciais, referindo-se a uma classe de sábios profissionais, como professores e educadores, que lidavam tanto com o conhecimento teórico como com o prático (Pv 10,14; 12,15; 13,14; 22,17).

cidade. Como mediadora da crise na negociação com Joabe, a mulher revela-se uma autoridade amplamente reconhecida e porta-voz oficial da cidade,⁸²³ terminando com a guerra civil entre Judá e Israel. Ela agiu por meio das instituições oficiais e reconhecidas da sua cidade, usando de persuasão e retórica.

6.4.3.2.4 Mulheres poetisas

Há poucos registros literários ou composições literárias feitas por mulheres e que foram preservados na BH, provavelmente devido ao seu envolvimento com assuntos familiares.⁸²⁴ Há, porém, dois grupos de composições femininas que merecem ser mencionados:

- a) O conjunto de poemas líricos de amor e casamento, reunidos no livro de Cântico dos Cânticos, com expressiva voz feminina ;⁸²⁵
- b) Os poemas de vitória:
 1. De Maria (Ex 15,20-21, que celebra a passagem dos filhos de Israel pelo Mar dos Juncos), investida como líder do coro de mulheres;
 2. De uma das donzelas da mãe de Sísera (Jz 5,29-30), aguardando o retorno deste da batalha;
 3. Cantado pelas mulheres (1Sm 18,6-7; 21,12) para celebrar a vitória de Davi sobre os filisteus.

O último poema mencionado, 1Sm 18,6-7, relata das mulheres que saudaram os vitoriosos guerreiros com canto, dança e música instrumental. Elas expressaram sua opinião publicamente, enaltecendo o feito de Davi, em comparação ao do rei Saul. A reação de Saul, patologicamente exagerada,⁸²⁶ levou a consequências políticas desastrosas para seu governo, pois a partir deste dia, “Saul sentiu inveja de Davi” (1Sm 18,9). Ao invés de preocupar-se com as funções que competem a um monarca, esteve envidado em eliminar seu “adversário”. Portanto, a manifestação conjunta das mulheres não foi uma mera celebração de condecoração, mas influenciou a sociedade e a vida política de então.

⁸²³ Nesse contexto, a mulher assume a função de um נְשִׂאָה (SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., *Frauen in der Frühzeit Israels*, p. 147).

⁸²⁴ BRENNER, A., *A mulher israelita*, p. 61-77.

⁸²⁵ Neste, aproximadamente 53% pertencem às vozes femininas e apenas 34%, às masculinas. Os restantes 13% são formados pelos coros (6%) ou são títulos ou casos dúbios (7%) (BRENNER, A., *A mulher israelita*, p. 64-65).

⁸²⁶ HERZBERG, H. W., *Die Samuelbücher*, p. 125-126.

As breves narrativas abordadas retrataram mulheres que foram instrumentos usados por YHWH, ao longo da história salvífica de Israel. As matriarcas não permaneceram no *status quo*, mas suas ações romperam com costumes culturais, levando ao cumprimento de promessas feitas aos patriarcas. Enquanto Séfora cumpriu um ritual atribuído a um homem, salvando seu marido e filho da morte, Débora e Jael exerceram papel de libertação de Israel, assumindo funções militares. Semelhantemente as estratégias usadas pelas mulheres sábias durante a monarquia determinaram e influenciaram a vida política e social de então. Ana agiu com autonomia, assumindo funções que competiam ao chefe da família.

Evidenciou-se, nestes relatos, uma sintonia e uma coerência antropológica entre esses textos e os textos do tópico anterior, que não é mera casualidade, e sim, intencionalidade. Essa paridade entre as naturezas feminina e masculina, quanto aos direitos e deveres, observa-se também na legislação vétero testamentária, como apresentado a seguir.

6.4.4. Mulher e legislação

O sistema jurídico de Israel estava quase totalmente em mãos masculinas. Os textos não eram apenas dirigidos aos homens, enquanto sujeitos do direito, mas também foram elaborados sob a perspectiva masculina e pelos homens.⁸²⁷ A estrutura patriarcal da sociedade israelita transparece no direito.⁸²⁸

Não obstante, há referências explícitas às mulheres, quando indispensáveis em seus papéis específicos de esposas e mães, e referências implícitas,⁸²⁹ na linguagem inclusiva, em que as palavras masculinas incluem as mulheres.⁸³⁰

⁸²⁷ SKA, J.-L., O canteiro do Pentateuco, p. 123-124; CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 348.

⁸²⁸ Essa constatação é notória nas leis que refletem um *status* diferente para certas mulheres, sob especial circunstâncias: O nascimento de uma filha exigia ritos de purificação mais longos do que para um filho (Lv 12,1-5); na extrema pobreza, um pai pode vender sua filha para pagar uma dívida (Ex 21,7-11) – no entanto, isso acontecia com a ideia de que ela se tornaria esposa de seu mestre ou do filho de seu mestre (ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo, p. 284-286). Não se pode negar de que na sociedade patriarcal, a mulher, em geral, tinha uma avaliação menor do que o homem; embora como esposa e mãe, ela era reverenciada, honrada e tida em alta estima.

⁸²⁹ Na língua portuguesa, na regra gramatical para o plural de dois gêneros, a concordância é feita com o gênero masculino, sem que isso implique exclusão da mulher ou evidência de misoginia. Na linguagem jurídica, até hoje, termos e expressões masculinas excluem as mulheres em termos linguísticos, mas as incluem em termos de conteúdo (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 349-350).

⁸³⁰ CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 348-349.

Prescrições legais, nas quais a posição jurídica da mulher é pressuposta na linguagem, porém de forma oculta, encontram-se:

- a) Nas leis para guardar o sábado, em Ex 20,10 (“... não farás [לֹא-תַעֲשֶׂה] nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas.”) e Ex 23,12 (“... descansarás [תִּשְׁבֹּתָ], para que descanse o teu boi e o teu jumento, e tome ânimo o filho da tua serva e o estrangeiro”); se a filha, a escrava e até os animais estão incluídos entre os que tinham que guardar o sábado, inclui-se implicitamente a esposa/mulher.⁸³¹
- b) Na permissão para participar das festas anuais e dos sacrifícios: em Dt 16,11 (“... tu, teu filho e tua filha, teu servo e tua serva, o levita e o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades”) com o uso do pronome אָנֹכִי e em Dt 12,12 (“Alegrar-vos-eis diante de YHWH, vosso Deus, vós, vossos filhos e vossas filhas, vossos servos e vossas servas ...”), empregando אָנֹכִי no plural; ambos efetuam uma abrangência de gênero e ampliam o alcance das prescrições do Deuteronômio. As esposas estão incluídas no “tu” e “vossos” aos quais os textos se referem. Em termos linguísticos, as esposas, foram incorporadas no grupo a quem se fala, ao povo de Deus.⁸³²
- c) Nas leis familiares, os imperativos encontram-se sempre na forma masculina. Conforme Dt 5,16 (“Honra teu pai e tua mãe ...”) e Lv 19,3 (“Cada um de vós respeitará sua mãe e seu pai”), ambos os pais devem ser honrados e reverenciados por seus filhos.

Há, porém, casos mais complexos de declarações legais masculinas, que se referem também às mulheres, especialmente em Ex 21,12-37, que trata de ferimentos físicos, com ou sem a morte como consequência:

- a) Ex 21,12: “Se alguém (שֹׂנֵא) ferir o outro e causar sua morte, será morto”, com formulação masculina, inclui as mulheres como autoras e vítimas.⁸³³

⁸³¹ SMITH, R. L., Teologia do Antigo Testamento, p. 242. Não que a lei não se aplicasse à esposa, mas ela está automaticamente incluída com seu marido. Da mesma forma, Js 7,24 não menciona a esposa de Acã, mas é bem provável que ela tenha compartilhado o destino dele.

⁸³² CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 350.

⁸³³ ALONSO SCHÖKEL, L., שֹׂנֵא, DBHP, p. 49.

- b) Ex 21,15 (“Quem ferir seu pai ou sua mãe, será morto”) e v. 17 (“Quem amaldiçoar seu pai ou sua mãe, será morto”), embora esteja na forma participio masculino, inclui as filhas. Tem-se a impressão de que se trata da regulamentação do mandamento que ordena o filho e a filha a respeitar seus pais.⁸³⁴
- c) Ex 21,22-25 alude a um acidente que poderia ocorrer entre dois homens, atingindo uma mulher grávida e provocando o nascimento da criança. Nesse caso, se fará cumprir a lei de talião. Torna-se explícito, segundo a intenção da lei, que o princípio “vida por vida” se aplica a toda e qualquer pessoa; vale também para as mulheres que matam – as regras não são diferentes das dos homens.⁸³⁵

Algumas prescrições legais mencionam as mulheres ao lado dos homens, quando a lei se aplica a ambos. Por exemplo, na área da ética sexual e da lepra, a lei é aplicada com o mesmo rigor ao homem e à mulher:

- a) Serão condenados à morte tanto o homem que cometer adultério quanto a sua cúmplice (Lv 20,10; Dt 22,22-24), da mesma forma como os que forem apanhados em incesto (Lv 20,11-14.17.19).
- b) Em casos de lepra, independente se homem ou mulher, ambos serão considerados impuros (Lv 13,29.38).

Nas questões religiosas e culturais, a mulher e o homem são cobrados com a mesma intensidade. Devido à importância da aliança para o relacionamento de Israel com Deus e de Deus com Israel, o rompimento desta tem consequência de pena de morte para ambos: “Se em teu meio ... houver algum homem ou mulher que faça o que é mau diante de YHWH teu Deus, transgredindo sua aliança ... então farás sair para as portas da cidade o homem e a mulher que cometeu esta má ação, e apedrejarás o homem ou a mulher, até que morra” (Dt 17,2.5).⁸³⁶

No âmbito cultural, as leis deuteronomicas e sacerdotais incluem a mulher na participação do culto e afins. Embora fosse obrigação, na legislação mais antiga, apenas aos homens participarem das três grandes festas anuais (Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16), a lei deuteronomista permite que mulheres/filhas participem no culto e nas

⁸³⁴ ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo, p. 288.

⁸³⁵ CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 350; ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo, p.289-290; FERNANDES, L. A., Aborto justificado? O equívoco da leitura, p. 439-461.

⁸³⁶ Semelhantemente Dt 13,7-12, em que “teu irmão, teu filho, tua filha ou a mulher” são mencionados como sedutores da idolatria.

festas (Dt 12,1.18;16,11.14; Jz 21,19-21). Elas participaram da cerimônia da aliança (Dt 29,10-13), sendo elas próprias inteiramente responsáveis diante de YHWH quanto ao cumprimento da lei (Dt 31,12).

O único papel do culto de que elas eram excluídas era do sacerdote e levita, que desde o início era uma função exclusivamente masculina (Ex 28,1–29,30) – assim como a maioria dos homens, por ser exclusivo da tribo de Levi. Os motivos da exclusão provavelmente têm a ver com a pureza ritual, por caracterizar várias funções biológicas do corpo humano como imundas (Lv 21,1-9; Ez 44,15-31)⁸³⁷ e para alocarem suas energias nas atividades domésticas.⁸³⁸

Portanto, a análise acima evidenciou que as mulheres não são sempre excluídas quando se fala de homens. Pelo contrário, elas são comumente pressupostas e abrangidas pela linguagem inclusiva dos textos, tanto legais quanto culturais, incorporadas no grupo a quem o discurso se dirige. Elas encontram-se, portanto, no mesmo patamar do nível da obediência que o homem.

Merece atenção uma alteração na prática jurídica do antigo Israel, na qual, inicialmente o pai da família exercia o direito de jurisdição sobre todos os membros da família, passando aos anciãos exercerem essa função, que decidiam as disputas e processos.⁸³⁹ Estes assentavam-se à porta da cidade, onde discutiam os casos da comunidade.⁸⁴⁰ Por conseguinte, a mulher (ou sua família) podia buscar seus direitos junto a estes anciãos, conforme exemplos a seguir:

- a) A lei do levirato (Dt 25,5-10) determinava que o cunhado da mulher viúva deveria tomá-la para que gerasse filhos, para fins de preservação do nome e das propriedades da família. Caso o cunhado recusasse, a viúva tinha o direito de fazer uma acusação pública diante dos anciãos, desonrando o cunhado.⁸⁴¹ A mulher não é apenas pessoalmente a acusadora, mas também é a que executa a sentença em público.⁸⁴²

⁸³⁷ EMMERSON, G. I., *Mulheres no Antigo Israel*, p. 360-362.

⁸³⁸ MEYERS, C. *The roots of restriction*, p. 22-23.

⁸³⁹ CRÜSEMANN, F., *A Torá*, p. 352.

⁸⁴⁰ VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 187.

⁸⁴¹ A desonra consistia em um ato simbólico, conforme descrito em Dt 25,9: “então a cunhada se aproximará dele, na presença dos anciãos, tirar-lhe-á a sandália do pé, cuspirá em seu rosto e declarará: é isto que se deve fazer a um homem que não edifica a casa do seu irmão”. A partir de então, em Israel o chamariam pelo apelido de “casa do descalçado”.

⁸⁴² CRÜSEMANN, F., *A Torá*, p. 355.

- b) No atentado à reputação de uma jovem esposa, (Dt 22,13-21), em que ela é acusada por seu marido de não ser virgem, ao contrair matrimônio com ele. Embora o papel no tribunal seja exercido pelos pais da moça, defendendo-a e apresentando a prova da virgindade (vv. 15-17), os anciãos demonstram preocupação diante das falsas acusações. Caso o marido for culpado, será punido;⁸⁴³ caso a acusação não puder ser rebatida, a mulher será apedrejada diante da porta da casa paterna (v. 20-21). É perceptível como problemas e conflitos envolvendo mulheres e sua honra e direitos são resolvidos pelo tribunal público.⁸⁴⁴

6.4.5 Mulheres desafiam a lei e o direito

A BH apresenta relatos onde as mulheres se recusaram a obedecer às leis, quando a decisão conflitava com o senso de justiça diante de um poder, mesmo que suas vidas estivessem em jogo.⁸⁴⁵ Elas arriscaram a própria vida por tal causa. Acima da lei promulgada por governantes, que no caso de Israel eram homens, encontra-se o direito à vida, à integridade, à retidão – uma dimensão que representa um aspecto antropológico e ético de relevância absolutamente fundamental dentro de toda a BH:

O direito é universal e por princípio não é limitado nem no espaço e nem no tempo. É imutável; não pode ser modificado, adaptado nem ab-rogado. O direito está ancorado nas estruturas fundamentais da sociedade, sobretudo da família, e está ligado aos acontecimentos mais importantes da vida familiar, como o nascimento, o matrimônio e a morte. O direito é, certamente, superior às leis, porque é mais antigo.⁸⁴⁶

⁸⁴³ Dt 22,18-19 descreve o castigo: “Os anciãos da cidade tomarão o homem, castigá-lo-ão e lhe infligirão a multa de cem ciclos de prata ... além disso, ela continuará sendo sua mulher e ele não poderá mandá-la embora durante toda a sua vida”. O marido caluniador não será condenado à morte, como o exige a aplicação da lei de talião às falsas testemunhas, em Dt 19,18-19.

⁸⁴⁴ Isso corrobora a ruptura da prática no Israel mais antigo, onde existia o poder patriarcal do marido sobre a esposa; agora, este é suplantado pelos direitos da família dela e pela possibilidade dele mesmo sofrer uma punição dura e desonra (CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 356).

⁸⁴⁵ Existem exemplos nos quais homens tomam a defesa do “direito” diante da “lei”, emanada do poder legítimo: Natã (2Sm 12, repreende o rei Davi, por eliminar Urias), Elias (censura Acab pelo assassinato de Nabot, 1Rs 21), os profetas Isaías e Amós que defendem o direito dos pobres contra os latifundiários, juízes corruptos e a ganância da classe alta (Is 1,10-17.21-26; 3,18-21; 5,8-10; Am 3,10-15; 4,1; 5,10-12) e Neemias (Ne 5,1-13, tomando o partido dos devedores falidos, que devem vender seus filhos para pagar suas dívidas).

⁸⁴⁶ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 124.

Há duas narrativas em torno do nascimento e infância de Moisés de mulheres que desafiam a lei da autoridade máxima em prol da preservação da vida humana.

a) As parteiras: Ex 1,15-22

As parteiras Sefra e Pua receberam ordens do faraó para eliminar os meninos que nascessem de mulheres hebreias (Ex 1,16). Faraó, que era reputado como divino, exercia um poder opressor para limitar o crescimento do povo de Israel. As parteiras desobedecem ao faraó, representante do poder legítimo e incontestado, e em nome de um princípio maior, que é o temor a YHWH, elas privilegiam o direito à vida. Tal atitude era impensável segundo a mentalidade da época. “As parteiras são apresentadas como mulheres com coragem civil, desobedientes em relação à ordem injusta, opondo-se à maior autoridade, astutas, capazes de enganar o poder ingênuo”.⁸⁴⁷

O que motivou Sefra e Pua a proteger e salvar as vidas inocentes dos recém-nascidos hebreus não foi apenas a proteção de crianças totalmente indefesas, mas o “temor a YHWH” (Ex 1,17.21). Este temor protegeu a descendência de Israel,⁸⁴⁸ prometeu um futuro melhor a todo o povo (Ex 1,10-21) e fez “surgir uma ‘lei não codificada, que regula as exigências mínimas em vista da proteção dos indefesos, sem as quais a convivência entre as pessoas tornar-se-ia impossível (Gn 20,11; 42,18; Lv 19,14)’”.⁸⁴⁹

Neste relato, infere-se que a Bíblia concebe um contraste entre o “direito” e a “lei”, quando as parteiras questionam e desobedecem ao faraó. Em nome de um princípio maior (temor a YHWH) e de uma lei não escrita, ambas privilegiam o direito à vida dos recém-nascidos.

b) A filha de Faraó, a irmã e mãe de Moisés: Ex 2,1-10

Semelhante às parteiras, outras mulheres em torno do nascimento de Moisés desafiaram a lei injusta promulgada pelo faraó e atenderam à voz do “direito”:

⁸⁴⁷ Ambas as parteiras mentem ao faraó, afirmando que “As mulheres dos hebreus não são como as egípcias; pois antes que chegue a parteira a elas, já deram à luz” (Ex 1,19), pois as narrativas dos nascimentos de Benjamin (Gn 35,17) ou de Farés e Zara (Gn 38,28) atestam a presença de parteiras (GRENZER, M., Em defesa da criança, p. 25-37).

⁸⁴⁸ ORNELLA, E. M., Zc 5,5-11: contexto sócio religioso e significado teológico, p. 114-115.

⁸⁴⁹ GRENZER, M., O projeto do êxodo, p. 23-24; SCHMIDT, W. H., Exodus, p. 43.

– A mãe da criança, desesperada e sem possibilidades de proteger seu filho contra a violência promovida pelo Faraó, desafia a sorte da vida ao abetumar um cesto (pequena arca)⁸⁵⁰ de papiro e colocá-lo na beira do rio (Ex 2,1-3);

– A irmã da criança age com esperteza e praticidade, fingindo ser generosa ao buscar a mãe do menino para amamentá-lo (Ex 2,7);

– A filha do faraó, ao descobrir o menino, infringirá a ordem de seu pai, mas obedecerá o direito, a voz profunda escrita na sua consciência (Ex 2,6), salvando a vida de uma criança ameaçada de morte.

O relato mostra que a ordem do faraó é *contra naturam* e ilustra de maneira admirável a superioridade do direito sobre a lei, sobretudo sobre ordens injustas,⁸⁵¹ tendo por protagonista, mulheres.⁸⁵² Os atos das três mulheres, de etnias diferentes, de condições social e econômica plurais, carregados de coragem e subversão diante das ordens injustas, atuam na proteção da vida, ao desafiar o poder do faraó. A desobediência delas marca o início da libertação de Israel da escravidão do Egito: “sem Moisés, não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres, não teria existido Moisés”.⁸⁵³

c) Resfa, a esposa de Saul: 2Sm 21,1-14

A narrativa trata de uma mulher em defesa do direito à sepultura de seus filhos e do confronto do poder representado pelos homens. Resfa foi concubina de Saul e mãe de Armoni e Meribaal, os quais, junto com mais cinco netos de Saul, foram entregues pelo rei Davi aos gabaonitas, como expiação pelo massacre executado por Saul, transgredindo uma aliança feita entre Israel e os gabaonitas (cf. Js 9,3-27). Os gabaonitas executaram os sete descendentes de Saul, deixando seus corpos expostos.⁸⁵⁴

⁸⁵⁰ O substantivo (אֲרָכָה), traduzido por “arca”, é usado apenas no relato do dilúvio (Gn 6,1–9,17) e no do nascimento de Moisés, em Ex 2,1-10. “Na Bíblia, só se fala de outra arca, a de Noé: a relação entre Noé e Moisés, como salvadores que são salvos do afogamento, é inevitável. Se Noé constrói a arca que salva a humanidade da destruição, a mãe de Moisés constrói a arca que, ao salvar o futuro chefe, torna possível a libertação de Israel da escravidão” (EXUM, J. C., “Madre em Israel”, p. 96).

⁸⁵¹ SKA, J. L., O canteiro do Pentateuco, p. 129.

⁸⁵² Embora as protagonistas das narrativas em torno do nascimento de Moisés sejam mulheres, os textos bíblicos insistem na circunstância de que Deus permite e intervém na reconquista da dignidade das pessoas. A pessoa humana, independente se homem ou mulher, são coparceiras de Deus neste projeto (GRENZER, M., O projeto do êxodo, p. 32-33).

⁸⁵³ EXUM, J. C., “Madre em Israel”, p. 97.

⁸⁵⁴ O contexto específico da narrativa envolve os três anos de fome em Israel, causados pelo “sangue em Saul e na sua família, porque ele levou à morte os gabaonitas” (2Sm 21,1).

Na dinâmica do relato, Resfa entra em cena e ocupa o centro do texto, tomada de profunda dor e sem ousar falar uma palavra sequer: ela fica perto dos restos dos seus dois filhos, tomou uma vestimenta de luto e a estendeu sobre os corpos, impedindo que as aves do céu ou as feras do campo devorassem seus corpos. Permaneceu desde o início da colheita até o dia que a chuva caiu do céu,⁸⁵⁵ aproximadamente seis meses. Davi, ao saber do ocorrido, resgata os restos de Saul e de Jônatas, que haviam sido levados pelos filisteus (1Sm 31; 2Sm 21,12), juntou-os aos restos dos sete israelitas executados,⁸⁵⁶ dando aos membros da família de Saul uma sepultura digna e justa.⁸⁵⁷

A narrativa justapõe duas atitudes: a de Davi e a de Resfa, para distinguir entre “direito” e “lei”. Davi representa a “razão do Estado” e Resfa, os “direitos” de uma mãe de enterrar seus filhos dignamente. Embora pareça cruel, Davi age de acordo com as ideias de justiça e responsabilidade da época, para enfrentar uma crise que atinge todo o povo, confirmado na consulta que fez a YHWH (2Sm 21,6).

Já Resfa é vítima inocente de decisões legítimas conforme a “lei”, mas que vão contra o “direito” inerente ao seu papel de mãe. Ela não protesta, não se rebela e nem pode impedir a morte horrível de seus filhos, mas ela impede que seus corpos sofram uma última humilhação. Não há sinal mais forte e expressivo que testemunhe o senso de dignidade dessa mãe, que permanece quase seis meses junto aos ossos dos filhos.⁸⁵⁸ Resfa é uma mulher de Israel que exige respeito e dignidade com os corpos de seus filhos mortos, um “direito” seu, em oposição à razão do Estado, o qual faz prevalecer sua lei.

⁸⁵⁵ A volta da chuva é sinal que Deus se mostra de novo propício, que a expiação foi aceita por Deus, que a terra produzirá novas colheitas e a fome chegou ao fim. O esquiteamento dos netos de Saul “pode pertencer a um rito arcaico, que procurava mover a divindade à piedade ou chamar a atenção dela durante o tempo de seca (SKA, J. L., *O canteiro do Pentateuco*, p. 130).

⁸⁵⁶ Os ossos dos sete israelitas executados não são mencionados no v. 11, do TML, porém a versão grega dos LXX os menciona explicitamente.

⁸⁵⁷ SKA, J. L. (*O canteiro do Pentateuco*, p. 131-132) alude ao fato de que é mérito de Resfa que os restos dos descendentes de Saul foram enterrados na terra de Israel, no túmulo da família, costume este encontrado em Israel e no mundo antigo, de ser sepultado na sua terra e na tumba de seus antepassados (Gn 47,30; 50,25; 2Sm 19,38).

⁸⁵⁸ WEILER, L. L., *Rispá simplesmente Rispá*, p. 71-78.

6.5 Ponderações retrospectivas

Portanto, conclui-se que tanto as narrativas quanto os textos jurídicos encontram-se em coerência com as ênfases teológicas registradas nos relatos de criação em Gn 1,26-28 e 2,18-23, os quais dão a base e referência teológica para o lugar da mulher e do homem a partir das declarações divinas. As mulheres atuaram como figuras estratégicas em vários momentos da história, cientes de seus direitos. E o exercício de tais direitos é denotado como sendo adequado e justo pelo próprio Deus, sendo de tal forma também atestado pelos autores sagrados.

As muitas histórias das mulheres não devem, então, ser lidas de modo isolado, mas sim, sempre dentro do contexto maior das Escrituras, que traz uma mensagem de libertação e de valorização, sendo pautada por princípios de justiça, dignidade e amor. Não é a estrutura patriarcal – dentro das quais as histórias se desenvolvem – que tem a última palavra. A palavra final é justiça,⁸⁵⁹ a qual não tolera subserviência e desigualdade, mas se fundamenta nas afirmações de igualdade entre as pessoas, do próprio YHWH.

É incontestável que a contribuição de Nm 27,1-11 para a antropologia bíblica reside que, na presença de YHWH, há um espaço inequívoco para a mulher, seus pleitos, suas percepções de injustiças, suas necessidades, ainda mais quando tais necessidades e pleitos aparecem ancorados e como estando a serviço de necessidades maiores do povo de Deus.

A contribuição de Nm 36,1-12 para a identificação do substrato teológico é a postura das filhas da Salfaad, a despeito da imposição de restrições ao seu direito de filhas herdeiras, a fim de manter a propriedade de seu pai dentro do mesmo clã, que é o casamento de toda família. Sua submissão à lei imposta evidencia que elas fornecem um exemplo construtivo para a nova geração, geração esta que avançou na peregrinação, honrando as tradições das gerações passadas. Elas permaneceram fiéis ao Deus vivo do êxodo e respeitaram a tradição, através do diálogo, do compromisso e da negociação, onde novas circunstâncias o exigiram.

As filhas buscaram a mudança; a motivação das cinco mulheres não foi egoísmo ou benefício próprio, mas sim, a defesa em nome de outrem. Nm 27,1-11, nesse sentido, aponta que elas não agiram por si, mas pela memória e nome do pai;

⁸⁵⁹ TUCKER, W. D., *Women in the Old Testament*, p. 485-486.

e Nm 36,1-12, ao propor a prática da endogamia, revela que elas agiram pelo bem de sua família, sua tribo e pelo bem do povo de Deus.

O direito à herança não é apenas um pleito que diz respeito a um benefício individual – o que também o é –, mas, muito mais, um pleito que diz respeito à continuidade e perpetuidade do acesso às novas gerações às promessas de YHWH, mais especificamente do direito à herança da terra prometida por YHWH. O texto também atesta de forma inequívoca o quão importante foi a contribuição dessas mulheres para a sociedade e para a história da salvação.

A nova geração traz consigo uma postura muito clara de obediência, o que a torna apta, no contraste com a velha geração, à posse da terra. Teologicamente falando, Nm 36,1-12 estabelece como que uma ponte histórico-teológica com a exigência da obediência presente no livro de Deuteronômio, levando as filhas a participarem da promessa da terra, feita aos patriarcas e reiterada ao povo de Israel, registrado ao longo do Pentateuco.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para chegar à formulação do título e do percurso desta tese, foi oportuno tomar como ponto de partida uma apreciação das principais áreas de investigação da pesquisa contemporânea sobre Nm 27,1-11 e 36,1-12. Constatou-se que houve uma forte priorização de abordagens diacrônicas, focadas nas análises literário-formal e literário-cultural, que contribuíram para a compreensão sobre a redação dessas duas perícopas, bem como sobre a composição e estrutura do livro de Números. Com isso, porém, preteriu-se a abordagem sincrônica, comprometendo, de certa forma, a análise teológica desses textos.

Tendo em vista tais desideratos da pesquisa, sem deixar de contemplar os avanços já obtidos pela pesquisa diacrônica, a presente tese se propôs realizar a exegese, priorizando pela abordagem sincrônica e valendo-se, o mais possível da intertextualidade existente entre esses textos.

Por conta dessa opção metodológica, buscou-se evitar a excessiva fragmentação e a dicotomização geradas por leituras meramente diacrônicas, a fim de compreender os dois textos em sua totalidade material e, assim, alargar o horizonte teológico da mensagem neles contida. Ao incorporar certos resultados de abordagens sociológicas, foi possível detectar, descobrir e ampliar o substrato jurídico subjacente aos textos, explorando os aspectos que fazem parte do AOP e que foram matéria para a percepção e compreensão da revelação de YHWH.

A pesquisa teve início com a apresentação e a compreensão das tendências interpretativas referentes ao objeto material da tese, base indispensável para se obter e se propor algo novo no horizonte sobre os dois textos. A essa base, seguiu-se a análise textual de Nm 27,1-11, partindo da tradução, seguindo pelas notas de crítica textual e sua contextualização. O texto encontra-se no bloco de Nm 26–36, em que a nova geração, que nasceu e cresceu no deserto, preparava-se para entrar e conquistar a terra prometida. A análise da delimitação e da crítica da forma confirmou Nm 27,1-11 como um texto bem delimitado no seu começo e fim, havendo coerência, coesão e sequência lógica interna.

Os mesmos passos metodológicos foram aplicados a Nm 36,1-12, concluindo-se ser uma unidade literária bem delimitada, com um texto coeso, coerente e sequência lógica, com uma intencionalidade a transmitir: a modificação na lei da herança para mulheres. Quanto à contextualização, Nm 36,1-12, se não tivesse sido inserido o v. 13, encerraria, certamente, as narrativas do livro de Nm, descrevendo o caráter da nova geração, que se submete à lei de YHWH – nesse caso da endogamia –, garantindo dessa forma a unidade e a integridade das propriedades da família e, dessa forma, o cumprimento abrangente da promessa da terra. Uma prolepse, talvez, sobre o êxito em Canaã pela obediência a YHWH e à sua vontade, como exigido em Js 1,1-9.

O estudo dos aspectos formais de Nm 27,1-11, com detalhamento dos elementos linguísticos no âmbito sintático, lexicográfico e estilístico-fonemático, demonstrou o sentido da expressiva presença de listas, paralelismos, apostos, mas principalmente, de repetições, colocando em evidência a questão central abordada no texto. Além de dar forma e contornos específicos ao texto, os aspectos formais contribuíram para identificar a estrutura e o gênero literário e forneceram subsídios para o comentário exegético-semântico.

A coerência temática de Nm 27,1-11 identificou uma estrutura composta de dois blocos: uma parte narrativa (vv. 1-7) e uma parte legislativa (vv.8-11), contendo dois discursos (vv. 3-4: o pedido das filhas e vv. 6-11d, a resposta de YHWH) emoldurados pela voz do narrador. O uso do vocabulário característico da esfera jurídica, com formulações casuísticas e apodíticas e a presença de vocábulos e expressões do âmbito familiar e da herança permitem classificar o gênero literário como um relato de caso, ou relatório de jurisprudência, que surgiu da necessidade de regulamentar uma situação verificada ao longo da peregrinação, após a saída do Sinai, seguida das rebeldias: de Maria e de Aarão; dos filhos de Israel, quando rejeitaram entrar e conquistar Canaã; e da revolta dos clãs de Coré, Datã e Abiram.

Quanto aos aspectos formais de Nm 36,1-12, tem-se um texto com abundante presença de repetições, bem como alguns paralelismos, expressões idiomáticas, antíteses e assonâncias. Assim, as características próprias do texto contribuíram para identificar a estrutura e o gênero literário e forneceram subsídios para o comentário exegético-semântico. A partir da análise feita, observou-se uma coerência temática em Nm 36,1-12, permitindo estruturar o texto em três blocos bem definidos e distintos entre si: bloco narrativo (vv. 1-5), bloco legislativo (vv.

6-9) e bloco narrativo (vv. 10-12), intercalados pela voz do narrador. Constatou-se haver uma construção similar entre Nm 36,1-12 e 27,1-11, tanto em nível literário do âmbito jurídico (vocabulário e expressões jurídicas), quanto no vocabulário do âmbito da herança. Assim, o gênero literário de Nm 36,1-12 é igual ao de Nm 27,1-11: “caso ou relatório de jurisprudência”.

O comentário exegético-semântico perpassou os versículos dos dois textos.

No tocante a Nm 27,1-11, destacam-se os seguintes temas que contribuíram na formulação e fundamentação da tese:

- a) A genealogia de Manassés, em Nm 27,1, realçando $\text{בְּנֵי מַנַּשֶׁשֶׁת}$ e $\text{בְּנֵי מַנַּשֶׁשֶׁת}$, vincula as filhas de Salfaad à família de Manassés, remetendo à relação de responsabilidade e comprometimento entre os membros da família. Do ponto de vista jurídico, serviu para legitimar o direito das filhas à herança do pai Salfaad.
- b) A cena ocorre na entrada da tenda da reunião, lugar que evoca a presença de YHWH, diante das autoridades civis e religiosas, a “nobre elite de autoridades do antigo Israel”. O lugar, as autoridades e os verbos empregados (de conotação jurídica [בְּרִיב] e cúltica [לְעֹמֶד]) que descrevem as ações das filhas realçam a centralidade, a importância e os méritos da petição das filhas, em busca da verdade e justiça. A reivindicação representa um elemento polêmico no contexto patriarcal de Israel, que exige uma resposta das autoridades máximas, sem risco de contestação.
- c) O significado e a relevância de “herança” (sete ocorrências), “nome” e “propriedade” são centrais na perícopie, e seu conteúdo está entrelaçado. A exigência das filhas, para que seja feita justiça ao nome, memória e patrimônio do pai ampara-se no costume que o nome e as propriedades eram preservados pela sequência da patrilinearidade. Para evitar a alienação do patrimônio paterno, as filhas se apresentam como a única alternativa para resolver a situação, requerendo uma propriedade entre os parentes do pai.
- d) Segundo as filhas, a exclusão é uma injustiça, pois emprega-se o substantivo polissêmico טַעַם para referir-se à sua causa (v. 5), sendo necessária a intervenção de um mediador, para trazer de volta um estado

de paz. Moisés reconheceu que a decisão de julgamento cabia diretamente a YHWH, o qual aceitou a validade da reivindicação e decretou a justiça.

- e) A partir do caso das filhas, YHWH sanciona uma lei (v. 11) que deverá regular toda a sociedade israelita: na ausência de filhos, as filhas entram na linha da descendência direta, para adquirir a herança paterna. Na decisão de YHWH, deu-se a igualdade e a paridade entre homens e mulheres.

No tocante a Nm 36,1-12, verificou-se a contradição e insatisfação dos chefes dos pais das famílias dos filhos de Galaad, revelando um conflito de interesses entre uma questão legítima, de interesse público (manter a integridade territorial), e uma ordenança de YHWH (o patrimônio familiar é incontestável, inalienável e inviolável), em relação às implicações práticas da lei sancionada em Nm 27,1-11. A preocupação resulta do costume patrilocal, pois, caso recebesse imóveis como herança, haveria transferência de parte das propriedades familiares e desintegração da unidade geográfica da tribo, ao ocorrer o casamento exogâmico.

Atendendo à questão levantada pelos chefes, YHWH emite duas sentenças, com conteúdo idêntico, uma referindo-se às filhas de Salfaad (vv. 6-7), e a outra para todas as filhas (vv. 8-9) que possuem herança em uma das tribos de Israel: elas devem seguir a prática da endogamia, para impedir a desintegração das propriedades nas tribos. As filhas de Salfaad atendem às exigências dos chefes das famílias e à ordem instituída por YHWH, submetendo-se a ela, aceitando se casarem com seus primos. Assim, as propriedades permanecem “junto à família do seu pai” (v. 12b).

Os motivos e temas evidenciados no comentário exegético-semântico foram enriquecidos com a análise sociológica, primeiramente ao se considerar as culturas do AOP, e depois do próprio Israel, procurando identificar semelhanças e diferenças na questão da herança que auxiliassem numa melhor compreensão das reivindicações das filhas e dos chefes dos pais das famílias.

Durante a maior parte de sua vida, em todas as sociedades do AOP, incluindo Israel, a mulher encontrava-se sob a tutela de algum homem, do pai, do marido ou de algum irmão, em geral o primogênito, com raras exceções. Uma medida de segurança jurídico-econômica, que ocorria por ocasião do casamento, expressa a preocupação pela filha: no AOP, concedia-se o dote (bens móveis), e em Israel, para a filha eram dados presentes de despedida. Havia predileção pelo casamento

endogâmico, por apresentar menos riscos financeiros, mas principalmente, para viabilizar a preservação das propriedades e do patrimônio dentro da família estendida.

Uma característica de todas as sociedades do AOP era a organização em torno da família e da preservação do patrimônio, que lhes garantiria sua subsistência. Quando o pai morria, os filhos continuavam com o nome dele e herdavam seu patrimônio, o qual era considerado sagrado e intransferível, havendo leis que regulavam a passagem de geração em geração. Segundo essa perspectiva, a mulher estava impedida de ter direitos de herança, pois ao casar, integrava a família do marido e levava consigo os bens herdados, resultando na divisão do patrimônio herdado dos ancestrais.

Nessa conjuntura, a ausência de filhos significava “uma tragédia” naquelas sociedades do AOP. Para gerir a ausência de um filho herdeiro, uma vasta legislação foi elaborada, a qual diferia de um lugar ao outro e era atualizada com o tempo.

A Suméria forneceu os documentos mais antigos a respeito das filhas como herdeiras. Um documento do III milênio a.C. declara que, na ausência de filhos, a filha solteira pode herdar o patrimônio do pai. Outro registra a adoção de duas filhas, com o fito de torná-las herdeiras, condicionado a que os genros se tornassem membros do clã da futura esposa. A recusa do genro em ingressar no clã aponta que a preocupação do pai não era com o bem da filha, mas com a salvaguarda do patrimônio herdado dos ancestrais.

Documentos babilônicos e assírios atestaram costumes antagônicos: a) proibição de herdar patrimônio; b) sacerdotisas (solteiras) recebiam partes iguais da herança reservada aos irmãos; c) havia recebimento de herança, mas que era administrada pelos irmãos; d) despojo de todas as propriedades da viúva, que pertencera ao falecido marido.

Em Nuzi e Emar, documentos registram que um pai adotou um genro e o casou com a filha, tornando-a co-herdeira plena do patrimônio do pai. O filho que nascesse dessa relação, tornar-se-ia o herdeiro pleno, destituindo a filha como herdeira. Apesar da inovação, a filha não herda por direito próprio, servindo apenas de instrumento para manter o patrimônio no âmbito familiar.

Além disso, soluções jurídicas incomuns foram registradas em Nuzi, Emar e Síria. Em Nuzi, deu-se à filha o *status* de filho, designando-a como herdeira e recebendo todos os direitos e deveres devidos ao filho homem. Em Emar, um

testamento em favor da esposa a declara “pai e mãe” e a filha, “homem e mulher”, ficando o patrimônio sob controle exclusivo da esposa ou da filha. Na Síria, um testamento de 1220 a.C. designava as filhas como “esposa e marido”, em caso da ausência de filho varão. Também documentos de Elam, do Egito e Ugarite registram herança concedida às filhas e esposas, mesmo com a presença de filhos.

O estudo sobre a herança para filhas e para mulheres na literatura bíblica revelou problemas e soluções semelhantes aos encontrados nos documentos do AOP. A legislação israelita, pelas narrativas bíblicas, aborda a questão da herança apenas de forma marginal, mas ela se sustenta em três pontos básicos: a) uma filha não é considerada herdeira; b) constituía uma “situação trágica” haver uma בֵּית־אָבִים sem filhos e ter de enfrentar a perda do nome do pai e do patrimônio; c) havia um rigoroso zelo tribal em preservar as famílias e seu patrimônio, evitando sua desintegração.

Nesse contexto, a solução jurídica, apresentada no estudo do objeto material desta tese, representa uma contribuição significativa: As filhas de Salfaad buscaram a mudança dessa situação jurídica injusta; a motivação dessas cinco mulheres não foi egoísmo ou benefício próprio, nem a luta por direitos pessoais, mas, sim, a defesa em nome de outrem. Nm 27,1-11, nesse sentido, aponta que elas não agiram por si, mas pela memória e nome do pai. Já Nm 36,1-12, ao propor a prática da endogamia, revela que elas agiram pelo bem de sua família, sua tribo e pelo bem do povo de Deus. Uma vez que as promessas de YHWH se estendem a todos que fazem parte de seu povo, as filhas estão conscientes dos seus direitos e exigem justiça da suprema corte, composta exclusivamente por homens.

Como a busca por soluções jurídicas para tais situações está presente em vários outros textos e contextos do Pentateuco e da BH, a pesquisa os explorou, visando obter um panorama sociológico de práticas existentes no povo de Israel.

Na ausência de filhos herdeiros, Labão adotou seu sobrinho Jacó como genro e o casou com suas filhas. Até o nascimento de um filho herdeiro, Lia e Raquel figuravam como herdeiras. Uma adoção também aconteceu na família de Sesã, o qual adotou um escravo egípcio e o casou com sua filha, permanecendo ambos em sua casa. O filho primogênito do casal foi atribuído a Sesã, o avô, e não ao escravo egípcio. Outro exemplo tem-se com o genro de Berzelai, que adotou o nome do sogro, a fim de que os netos continuassem com o nome e a herança do avô.

A endogamia foi praticada pelas filhas de Labão, por Acsa e pelas filhas de Eleazar. Neste caso, o casamento com primos aconteceu para preencher uma lacuna entre as gerações masculinas, para preservar o nome e a propriedade.

Uma novidade no contexto da herança se encontra nas narrativas que envolvem as filhas, às quais se atribui posse de propriedades: Acsa recebeu terras como presente de despedida, mas sentiu-se enganada e exigiu terras adicionais. A filha de Aser consta na lista de censo de Nm 26,46, ficando com a herança de seu pai biológico. As filhas de Jó herdaram, embora existam filhos, indicando que a narrativa do livro de Jó representa uma etapa avançada na aceitação e no desenvolvimento da herança dada pelo pai para as suas filhas, sem objeção dos filhos.

Sobressaem-se as narrativas em que as filhas de origem estrangeira são nominadas (Lia e Raquel, Acsa) e que elas são arrojadas ao reclamarem, por seus pais descumprirem as obrigações referentes ao direito à herança.

Em suma, as narrativas analisadas sob a ótica da herança permitem concluir que a preservação do patrimônio e a continuidade da descendência constituem o fator que está por trás do empenho por estipular e garantir o direito à herança para as filhas, para que haja patrimônio para a futura descendência. O mesmo se observa nos relatos das viúvas, em que, após sua morte, os bens passariam para seus filhos.

Semelhantemente, na literatura do Judaísmo bíblico e pós-bíblico evidencia-se a preocupação em manter a herança paterna dentro do círculo familiar. Mesmo que Judite herde as propriedades do falecido marido e que constem algumas concessões de herança às mulheres na literatura rabínica, a precedência dos filhos na herança é mantida.

Dessa etapa da análise sociológica, foi possível concluir que, em todas as sociedades do AOP, a preocupação com a salvaguarda das propriedades ancestrais impedia que filhas herdassem, e isso constituiu o fator de extensas legislações no quesito da herança para as filhas/mulheres. Conclui-se que elas se tornaram meros instrumentos para garantir que as propriedades permanecessem.

No desenvolvimento da pesquisa, passou-se, então, à análise teológica, visando identificar a revelação e a sua mensagem subjacentes a Nm 27,1-11 e 36,1-12. Constatou-se que, a rigor, são amplas.

As duas narrativas pressupõem que as filhas de Salfaad e os chefes dos pais das famílias de Galaad, ao trazerem reivindicações relativas às situações tidas como

injustas, locomovem-se no horizonte maior de Israel como povo da promessa. Na presença das lideranças que comparecem diante da tenda da reunião, as filhas experimentam e confiam que YHWH acompanha seu povo peregrino e se deixa encontrar. Onde causas humanas, percebidas como injustas, ameaçam a boa ordem da sociedade ou onde há fatores que colocam em risco a justiça e o direito, elas podem ser elaboradas e apresentadas às autoridades constituídas. Por isso, as filhas, sem medo, se dirigem às autoridades, pela certeza da presença e acessibilidade de YHWH.

Pano de fundo teológico também é todo o complexo da promessa da herança da terra, dada por YHWH a todo seu povo, enquanto povo da aliança no Sinai. As filhas percebem o potencial de injustiça a que estavam incorrendo, devido a uma lacuna na legislação, pela ausência de filhos herdeiros: a exclusão da memória e nome do pai, o que poria fim à descendência de Salfaad, além da perda de suas propriedades. Sem participação na terra prometida, o que seria injusto e não condizente com as promessas feitas aos patriarcas e ao povo de Israel, seria-lhes negada uma plena participação no que YHWH reservou para o seu povo em Canaã. Elas detectam que uma prática consuetudinária estava anulando os termos da aliança e impedindo membros do povo de Israel da sua participação plena na promessa da terra.

YHWH aceita e assume a questão a fim de estabelecer a justiça e orientar o que é adequado e justo (יָדוּן) nas relações sociais de seu povo, estando aberto a inovar a legislação de Israel. Em Nm 27,1-11, YHWH aceita a validade da reivindicação das cinco filhas, alterando uma prática ordinária: uma filha pode herdar, na ausência do filho varão. Somente pela intervenção de YHWH as filhas tornam-se herdeiras, por um processo encetado pela ousada iniciativa delas. Em Nm 36,1-12, em nome do estabelecimento da justiça, YHWH acolhe a preocupação apresentada pelos pais e impõe restrições à lei de herança das filhas, regulamentando o casamento. Nas duas situações foi garantida, dessa forma, a participação plena na promessa da terra.

A análise teológica revelou que a dádiva da terra, como símbolo da aliança, abrangia todas as famílias e cada pessoa em particular, podendo cada uma receber sua propriedade garantida pelo próprio YHWH e usufruir os benefícios que dela efluíam. Ser privado dessa dádiva constituiria uma injustiça social, feriria o direito, afetaria a ordem da sociedade e prejudicaria o cumprimento da própria promessa da

herança da terra. A inovação jurídica garantida por YHWH em Nm 27,1-11 está, assim, a serviço da justiça em relação à promessa da herança da terra.

De igual modo, a análise teológica permitiu detectar avanços na revelação e na mensagem subjacentes a Nm 36,1-12, e que estavam ausentes em Nm 27,1-11. Se a posse da terra e a permanência nela estão vinculadas à obediência aos mandamentos e à fidelidade à YHWH, então, o casamento com seus primos indica aceitação e submissão à lei dada por YHWH. No conjunto dos dois textos fica evidente a dimensão teológica da obediência. As filhas de Salfaad são modelo da nova geração, que se submete a YHWH e às suas justas determinações, isto é, à Torá.

Uma exposição teológica de ambos os relatos detectou alguns enfoques transversais no contexto do Pentateuco e do cânon bíblico. Ao conceder permissão de filhas herdarem, YHWH atinge um ponto nevrálgico dos costumes da sociedade do antigo Israel, pois coloca o homem e a mulher em nível de igualdade, rompendo com leis e costumes remotos. Desse modo, constata-se que é possível estabelecer um relacionamento positivo das mulheres para com o direito e a herança no contexto patriarcal de Israel, unicamente a partir da decisão de YHWH, acolhendo o pleito das mulheres.

A decisão em benefício das mulheres resgata dimensões da igualdade da dignidade do homem e da mulher, presentes nos dois relatos da criação (Gn 1,26-28; 2,18-23). A mulher e o homem, com suas características próprias e específicas, na sua totalidade a partir da criação, na qual há uma correspondência e comunhão igualitária, são imagem e semelhança de Deus, não havendo espaço para superioridade ou subordinação entre os seres humanos.

Constatou-se nesse olhar ampliado que essa perspectiva de igualdade está presente nas narrativas e na legislação da BH, pautando as atitudes das mulheres, tanto na luta por justiça e busca de seus direitos, como no empenho em questionar e desafiar as estruturas percebidas como injustas dentro das quais se locomoviam. São mulheres que desafiaram os modelos de relações sociais e jurídicas vigentes e elaborados dentro de estruturas sociais fortemente patriarcais, despontando como protagonistas na história do povo de Deus, e atuando como figuras estratégicas em vários momentos da história.

Nesse ímpeto, o último ponto da tese permitiu perceber linhas teológicas transversais entre os dois relatos de Nm aqui pesquisados com outros relatos tanto

da BH como de textos deuterocanônicos. As matriarcas Sara, Rebeca, Lia e Raquel, como mulheres estéreis, limitadas pela sua condição biológica, agiram com liberdade, iniciativa e independência para concretizar uma realização pessoal de tornarem-se mães, rompendo com costumes culturais e levando ao cumprimento de promessas feitas aos patriarcas. Chamou atenção o quanto as promessas de Deus servem de motivação teológica subjacente na luta pela superação de limites ou circunstâncias que impedem o usufruto dessa promessa. Séfora, mulher hábil que sabia exatamente o que deveria ser feito para evitar a morte, cumpriu um ritual que na tradição do antigo Israel (Gn 21,4) era atribuição do pai. Os relatos de Débora e Jael destacam o prestígio de duas mulheres guerreiras, que exerceram um papel na libertação de Israel do inimigo e na sobrevivência das tribos de Israel, sem contender com a lógica patriarcal do antigo Israel. Algo similar se registra em Ana, que foi uma mulher autônoma em seu relacionamento com YHWH, independente e decidida, que tomou decisões sobre seu filho Samuel, que veio a tornar-se proeminente figura na história de Israel. Percebeu-se ao longo das análises desses textos que as estratégias e atitudes das mulheres sábias e das poetisas durante a monarquia determinaram e influenciaram a vida política e social de então.

Na análise teológica constatou-se que a legislação israelita, a rigor, não exclui as mulheres. Isso se dá pelo fato de serem comumente pressupostas e abrangidas pela linguagem inclusiva dos textos, tanto legais quanto culturais, e dessa forma incorporadas no grupo a quem o discurso se dirige. Destarte, elas se encontram no mesmo patamar do nível da obediência que os homens. Há inclusive relatos em que as mulheres se recusaram a obedecer as leis, quando a decisão conflitava com o senso de justiça diante de um poder, mesmo que suas vidas estivessem em jogo. Elas arriscaram a própria vida por tal causa. A mulher podia inclusive buscar seus direitos junto aos anciãos, no portão.

Portanto, conclui-se que tanto as narrativas quanto os textos jurídicos encontram-se em coerência com as ênfases teológicas registradas nos relatos de criação em Gn 1,26-28 e 2,18-23, os quais dão a base e referência teológica para o lugar da mulher e do homem a partir das declarações divinas

O acesso igualitário à herança estendido doravante às mulheres a partir da decisão de YHWH registrada em Nm 27,1-11 e 36,1-12, encontra-se em uma relação de coerência teológica com a igualdade de dignidade estabelecida nos dois relatos da criação esboçados acima. A nova possibilidade de direito de herança às

terras que YHWH abre nesse precedente jurídico pressupõe que também as mulheres, enquanto parte do povo de Deus, são vistas por YHWH como de igual dignidade e direito à proteção jurídica quanto os homens do seu povo, pois a promessa da terra quer garantir acesso a todos. O acesso à terra prometida garantida pelo direito à herança só se perpetua de forma correta, justa, adequada onde não só homens, mas também mulheres figuram como elo de ligação entre uma geração do povo ao qual a promessa é dada. Em suma, a antropologia subjacente a esses textos é similar e coerente entre si, a despeito de todas diferenças existentes entre eles.

Seguindo nessa direção, é incontestável que a contribuição de Nm 27,1-11 para a antropologia bíblica reside na evidente percepção de que, na presença de YHWH há um espaço inequívoco para a mulher, seus pleitos, suas percepções de injustiças, suas necessidades, ainda mais quando tais necessidades e pleitos aparecem ancorados e como estando a serviço de necessidades maiores do povo de Deus, a serviço do cumprimento digno e justo de suas promessas, em resumo, a serviço da história da salvação.

Sob um ponto de vista antropológico, o relato de Nm 36,1-12 evidencia que a obediência e submissão do ser humano perante a lei de YHWH não é algo que YHWH espera somente dos homens de seu povo, mas também das mulheres. Nesse sentido, num horizonte da teologia do Pentateuco, pode-se afirmar que homens e mulheres do povo de Deus são motivados a deixarem para trás a atitude de desobediência (que caracterizou a geração de seus antepassados no deserto) e a assumirem a postura da obediência que lhes garantirá o amplo acesso às bênçãos contidas em suas promessas e em sua lei, tal qual virá a ser reiterado no livro de Deuteronômio. Em resumo, a nova geração – também de mulheres, conforme Nm 36,1-12 – traz consigo uma postura muito clara de obediência, o que a torna apta, no contraste com a velha geração, à posse da terra.

A abordagem sincrônica e a análise teológica, privilegiadas nessa pesquisa e integradas aos resultados da abordagem diacrônica, juntamente com as análises sociológicas, resultaram na constatação de que essas mulheres optaram por fazer uso do direito de lutar por justiça social não meramente por interesses pessoais, mas, em última análise, por terem sido movidas pela promessa da terra dada por YHWH a todo povo de Israel.

A análise teológica foi uma ferramenta que auxiliou a evidenciar que não é possível compreender toda a trama sociológico-jurídica dessas narrativas históricas

à parte da teologia da promessa da terra, que lhe serve de horizonte teológico maior. A análise teológica auxiliou a perceber que não é possível compreender a evidência que esses dois relatos dão tanto ao protagonismo de mulheres quanto à proteção jurídica proporcionada por YHWH às famílias através da inclusão das mulheres no direito à herança sem perceber que estão em sintonia teológica com muitos outros textos de toda a BH, com a visão antropológica de homem e mulher contida nos dois relatos da criação. Essa dimensão se revela, nesses dois textos, de forma paradigmática e contundente de forma *sui generis* em todo o cânon bíblico, preservando contribuições sociológicas, jurídicas e teológicas de valor inestimável.

9

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AARON, D. H. The Ruse of Zelophehad's Daughters. **Hebrew Union College Annual**, vol.80, p. 1-38, 2009.

ACHENBACH, R. **Die Vollendung der Tora**. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Numeribuch in Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden: Harrassowitzverlag, 2003.

AHARONI, A. F. **The Land of the Bible**. A Historical Geography. London: Burns & Oates, 1979.

AITKEN, K. T. אִשָּׁרָה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 174-175.

ALBERTZ, R. A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers? **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, vol.125, n.2, p. 220-233, 2013.

ALBERTZ, R. **Pentateuchstudien**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

ALLEN, R. B. אִשָּׁרָה. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. Jr.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1128-1130.

ALONSO SCHÖKEL, L. **A manual of hermeneutics**. Scheffield: Scheffield Academic Press, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 19-20.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 47-48.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 49.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 53-55.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 64-65.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 80.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 85-86.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 136.

ALONSO SCHÖKEL, L. אִשָּׁרָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 147.

- ALONSO SCHÖKEL, L. מָזַף. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 158.
- ALONSO SCHÖKEL, L. יָבַב. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 262-263.
- ALONSO SCHÖKEL, L. שָׁרַף. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 296-297.
- ALONSO SCHÖKEL, L. פִּי. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 312-313.
- ALONSO SCHÖKEL, L. כָּל. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 314.
- ALONSO SCHÖKEL, L. כָּן. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 319.
- ALONSO SCHÖKEL, L. נָגַד. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 417-418.
- ALONSO SCHÖKEL, L. נִחֲלָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 429.
- ALONSO SCHÖKEL, L. נָכַר. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 436.
- ALONSO SCHÖKEL, L. נָתַן. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 456-457.
- ALONSO SCHÖKEL, L. סָבַב. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 460.
- ALONSO SCHÖKEL, L. עָדָה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 480.
- ALONSO SCHÖKEL, L. עָזַר. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 488-489.
- ALONSO SCHÖKEL, L. עָקַר. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 514-515.
- ALONSO SCHÖKEL, L. פָּה. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 531.
- ALONSO SCHÖKEL, L. קָרַב. In: ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 590.
- ALSTER, B. Narrative surprise in biblical parallels. **Biblical Interpretation**, vol.14, n.5, p. 456-485, 2006.
- ALT, A. **Die Ursprünge des israelitischen Rechts**. Leipzig: Verlag von S. Hirzlel, 1934.
- ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

AMES, F. R. אָרְבֵּי. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1. p. 887-889.

ANDIÑACH, P. R. **Introdução e Hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal / Faculdades EST, 2015.

ANDIÑACH, P. R. **O Livro do Êxodo**. São Leopoldo: Editora Sinodal / Faculdades EST, 2010.

ARNOLD, B. T. אָרְבֵּי. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol.1. p. 636-638.

ARNOLD, B. T.; WILLIAMSON, H. G. M. **Dictionary of the Old Testament: Historical Books**. Nottingham: IVP Academic, 2005.

ARNOLD, B. אָרְבֵּי. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol.3. p. 973-975.

ARTUS, O. **Aproximación actual al Pentateuco**. Navarra: Verbo Divino, 2003.

ARTUSO, V. **A Revolta de Coré, Datã e Abiram (Nm 16–17) – Análise estilístico-narrativa e interpretação**. Rio de Janeiro, 2006. 369p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ASHLEY, T.R. **The Book of Numbers**. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

AUSLOOS, H. “To your offspring I will give this land” (Genesis 12,7). The theme of the Promised Land in the biblical tradition. [s.n.], 1993.

AVINER, S. R. **Mulheres na Bíblia**. São Paulo: Editora Sêfer, 2004.

AZZONI, A. Women and Property in Persian. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/wp-content/uploads/2020/11/women-property-azzoni.pdf>> Acesso em 18 de mai. 2021.

BAENTSCH, B. **Exodus – Leviticus – Numeri**. Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. vol.2.

BARTELMUS, R. אָרְבֵּי. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973–1989. vol.6. col. 844-848.

BARTLETT, J. R. The use of the word אָרְבֵּי as a title in the Old Testament. **Vetus Testamentum**, vol.19, n.1, p. 1-10, jan. 1969.

BARTOR, A. The Representation of Speech in the Casuistic Laws of the Pentateuch: The Phenomenon of Combined Discourse. **Journal of Biblical Literature**, vol.126, n.2, p. 231-249, 2007.

BATTO, B. F. **Land, Tenure and Woman at Mari**. JESHO vol.23, p. 209-239. 1980.

BAUER, J. B. **Dicionário bíblico – teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.

BEATON, J. D. Finding Justice in Ancient Israelite Law: A Survey of the Legal System of the Israelites during the Post-Exodus, Pre-Exilic Period. **Journal for Study of the Old Testament**, vol.40, n.2, p. 139-158, 2016.

BECHMANN, U. Die Prophetische Frauen am Zweiten Tempel? Ein Vorschlag, die Töchter Zelofhads (Nm 27) als Kultprophetinnen zu verstehen. **Biblische Notizen**, vol.119/120, p. 52-62, 2004.

BECKER, H. Roman women in the urban economy. In: BUDIN, S. L.; TURFA, J. M. **Women in Antiquity**. Real women across the Ancient World. New York: Routledge, 2016. p. 915-931.

BECKER, U. **Exegese des Alten Testaments**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

BEER, G. **Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1919.

BEN-BARAK, Z. **Inheritance by Daughters in Israel and the Ancient Near East**. A Social, Legal and Ideological Revolution. Jerusalem: Archaeological Center Publications, 2006.

BENJAMIN, D. C. **The Land Rights of Women in Deuteronomy and the Near East**. Conference: Annual Mtg of the Catholic Biblical Association, August 2016. At: University of Santa Clara. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/298893839>> Land Rights of Women in Deuteronomy and the Near East. Acesso em 10 nov. 2020.

BENJAMIN, D. C. The Land Rights of Women in Deuteronomy. **Biblical Theology Bulletin**, vol.42, n.2, p. 67-79, 2017.

BENTHO, E. C. **A família no Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2011.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini***. Sobre a Palavra de Deus na vida e missão da Igreja (30 de setembro de 2010). São Paulo: Paulinas, 2010.

BERGMANN, J./RINGGREN, H. פְּדוּתָא. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.4, col. 64-68.

BERLIN, A. Legal Fiction: Levirate *cum* Land Redemption in Ruth. **Journal of Ancient Judaism**, vol.1, p. 3-28, 2010.

BEUKEN, W. וְשִׁבְעָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.7, col. 271-282.

BEYERLE S.; STRAUSS, H.; MAYER, G. **Recht und Ethos im Alten Testament**. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlag, 1999.

BIBLEWORKS, LLC. Bible Works for Windows. Versão 10. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2006. 1 CD-ROM.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 11^a. impr. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2017.

BIRD, P. The Place of Women in the Israelite Cultus. In: BACH, A. (Ed.). **Women in the Hebrew Bible**. New York: Routledge, 1999. p. 3-20.

- BLEKINSOPP, J. **The Pentateuch**. New York: Doubleday, 1992.
- BOECKER, H. J. **1, Mos 25,12–37,1. Isaak and Jakob**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1992.
- BOECKER, H. J. **Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East**. Minneapolis: Augsburg Published House, 1980.
- BOECKER, H. J. **Orientação para a vida**. São Leopoldo: EST / Sinodal, 2004.
- BOECKER, H. J. **Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament**. Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag, 1964.
- BOLING, R. G. **Joshua**. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1982. vol.6.
- BORDREUIL, P.; ISRAEL, F.; PARDEE, D. King's Command and Widow's Plea: Two New Hebrew Ostraca of the Biblical Period. **Near Eastern Archaeology**, vol.61, n.1, p. 2-13, mar. 1998.
- BRATSIOTIS, N. P. **שִׁנְיָ**. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.1, col. 238-252.
- BÄRÄUMER, H. **Gênesis 1. Comentário Esperança Antigo Testamento**. Curitiba: Editora Esperança, 2016.
- BRAUN, R. **1 Chronicles**. Word Biblical Commentary. Grand Rapids: Zondervan Publishing Company, 1986. vol.14.
- BRENNER, A. **A mulher israelita**. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRONNER, L. L. **From Eve do Esther**. Rabbinic Reconstructions of Biblical Women. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1989.
- BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.
- BRUEGGEMANN, W. **Deuteronomy**. Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- BUDD, P. J. **Numbers**. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1984. vol.5.
- BÜHLMANN, W.; SCHERER, K. **Sprachliche Stilfiguren der Bibel**. Giessen: Brunnen Verlag, 1994.
- BUIS, P. **O livro dos Números**. São Paulo: Paulus, 1994.
- BULLINGER, E. W.; LACUEVA, F. **Diccionario de Figuras de Dicción usadas en la Biblia**. Barcelona: CLIE, 1985.
- CALDUCH-BENAGES, N. Las mujeres bíblicas: rastreando sus huellas. **Scripta-Fulgentina**, vol.35-36, ano 18, p.7-22, 2008.
- CAMP, C. V. Gender and Identity in the Book of Numbers. In: ZVI, E. Ben.; DELMAN, D. V. (Orgs.). **Imagining the other and Constructing Israelite identity in the early Second Temple Period**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014. p. 105-122.

- CAMP, C. V. The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel. **The Catholic Biblical Quarterly**, vol.43, p.14-29, 1981.
- CANDIOTTO, J. F. S. **Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica**. Rio de Janeiro, 2008. 135p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- CARAGOUNIS, C. C. כַּן. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 649-655.
- CHAVEL, S. **Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014.
- CHISHOLM, R. B. אֲשֵׁר. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.4, p. 17-18.
- CHOURAQUI, A. **No deserto** (Números). Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- CHWARTS, S. Ensaio sobre fertilidade e esterilidade na Bíblia hebraica. In: LEWIN, H. **Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 457-466.
- CHWARTS, S. Família e clã nas narrativas patriarcais e na literatura profética: um breve comentário. **Portal de Revistas da USP**, p. 126-140, dez. 2016.
- CIMOSA, M. **Levítico e Números**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CLAASSENS, J. ‘Give us a portion among our father’s brothers’: The Daughters of Zelophehad, Land, and the Quest for Human Dignity. **Journal for Study of the Old Testament**, vol.37, n.3, p. 319-337, 2013.
- CLEMENTS, R. E. **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.
- CLINES, D. J. A. X, X *ben* Y, *ben*: Personal Names in Hebrew Narrative Style. **Vetus Testamentum**, vol.22, n.3, p. 266-287, jul. 1972.
- COCCO, F. **Women in the Wilderness**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2020.
- COHEN, S. J. D. **The Jewish Family in Antiquity**. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- COLLINS, C. J. שְׁלֵה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.4, p. 119-124.
- CONCILIO VATICANO II. **Constituição dogmática Dei Verbum** (18 de novembro de 1965). In: AAS 58 (1966), 817-836.
- COPPEL, L. J. בְּקִלָּה. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. Jr.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 948-950.
- CREACH, J. F. D. Joshua 13-21 and the Politics of Land Division. **Interpretation: A Journal of Bible and Theology**, vol.66, n.2, p. 153-163, 2012.
- CRÜSEMANN, F. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CRÜSEMANN, F. THYEN; H. **Als Mann und Frau geschaffen**. Exegetische Studien zur Rolle der Frau. Gelnhausen/Berlin: Burckhardt-Verlag, 1978.

DAM, C. van, לְיָגָל. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 814-816.

DAVIES, E. Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage. **Vetus Testamentum**, vol.31, n.2, p. 138-144, jan. 1981.

DAVIES, E. W. Terra: seus direitos e privilégios. In: CLEMENTS, R. E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 344-349.

DAVIES, E. W. The Inheritance of the Firstborn in Israel and the Ancient Near East. **Journal of Semitic Studies**, vol.38, n.1, 1993.

DE VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DEL VALLE, C. (ed.) **La Misná**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2003.

DELLAZARI, R. Uma colaboradora que lhe corresponda? **Teocomunicação**, vol.37, n.158, p. 552-570, 2007.

DÉMARE-LAFONT, S. Die rechtliche Stellung von Frauen in den juristischen Texten des Alten Orients. In: FISCHER, I.; PUERTO, M. N.; TASCHL-ERBER, A. (Orgs.). **Tora**. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009. p. 110-131.

DIAS, E. C. **A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança: exegese narrativa de Gn 23,1-20**. Rio de Janeiro, 2016. 299p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DIAS, E. C. Mulheres de fronteira e sua incidência social. *Hermenêutica Bíblica de Nm 27,1-11*. In: DIAS, E. C.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Bíblia e Migração. Experiência humana e salvífica**. Brasília: CSEM, p. 91-118, 2022.

DILLMANN, A. **Numeri, Deuteronomium und Josua**. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1886.

DOHMEN, C.; STEMBERGER, G. **Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testament**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1996.

DOMMERSHAUSEN, W. לְיָגָל. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.1, col. 991-998.

DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

DOUGLAS, M. **In the Wilderness**. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers. Oxford: University Press, 2001.

DRIVER, G. R.; MILES, J. C. **The Assyrian Laws**. Oxford, Clarendon, 1975.

DRIVER, G. R.; MILES, J. C. **The Babylonian Laws 1**. Oxford, Clarendon, 1968.

EGO, B. “Diejenigen, welche die Wahrheit tun, werden Gelingen haben in ihren Werken” (Tob 4,6). “Law” and “Narrative” im Buch Tobit. In: ADAM, K.P.; AVEMARIE, F.; WAZANA, N. (Orgs.). **Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. p. 211-224.

- EISENBERG, J. **A mulher no tempo da Bíblia: enfoque sócio-histórico**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EMANN, W. **A terra na Bíblia: dom, promessa e desafio**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- EMBRY, B. Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look. **Journal of the Study of the Old Testament**, vol.41, p. 31-44, 2016.
- EMMERSON, G. I. Mulheres no Israel antigo. In: CLEMENTS, R. E. (Org.). **O mundo do Israel antigo**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ENDERER, M. Der Erstgeborene ohne Erstgeburtsrecht. 1 Chr 5,1-2 als Schlüsseltext für die Lektüre von 1 Chr 5,1-26. **Biblica**, vol.94, p. 481-508, 2013.
- ENNS, P. חַוָּה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.2, p. 1140-1142.
- EPSZTEIN, L. **A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ESKENAZI, T. C. The Missions of Ezra and Nehemiah. In: LIPSCHITZ, P.; OEMING, M. (Orgs.). **Judah and the Judeans**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006. p. 509-529.
- ESKENAZI, T. Out from de Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era. **Journal of the Study of the Old Testament**, vol.54, p. 25-43, 1992.
- EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Org.). **Interpretación bíblica feminista de la Bíblia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995. p. 87-101.
- FABRY, H. J. חַוָּה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1986. vol.5, col. 693-712.
- FACHHAI, L. **Primogeniture in the Old Testament**. Towards a Theological-Ethical Understanding of Patriarchy in Ancient Israel. Stellenbosch, 2007. 374p. Tese. University of Stellenbosch.
- FERNANDES, L. A. “Onde estiver a Torá, estará meu servo Moisés. In: CARNEIRO, M. S.; OTTERMANN, M.; FIGUEIREDO, T. J. A. (Orgs.). **Pentateuco – da formação à recepção**. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro, ABIB, 2016. p. 169-190.
- FERNANDES, L. A. “Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26)”. **Revista da Cultura Teológica**, n.86, p. 59-84, jul./dez. 2015.
- FERNANDES, L. A. Aborto justificado? O equívoco da leitura e da interpretação espúria de Êxodo 21,22-25; Números 5.11-31; Salmos 139.16. **Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional**, vol. 26, n.3, p.439-461, set./dez. 2018.
- FERNANDES, L. A. Análise retórica de Dt 30,11-14. **Revista Franciscanum**, vol.63, n. 176, p. 1-19, ene/jun 2021.

FERNANDES, L. A. Reflexão sobre o contexto e a singularidade de Dt 30,11-14. **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXVIII, n. 97, p. 110-126, set./dez. 2020.

FERNANDES, L. A. **Rute**. São Paulo: Paulinas, 2012.

FERNANDES, L. A. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. **Atualidade Teológica**, Ano XV, n. 37, p. 27-46, jan./abr. 2011.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. Êxodo 15,22-18,27. São Paulo: Paulinas, 2011.

FINSTERBUSCH, K. Frauen zwischen Fremdbestimmungen und Eigenständigkeit. Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora. In: FISCHER, I.; PUERTO, M. N.; TASCHL-ERBER, A. (Orgs.). **Tora**. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009. p. 375-410.

FISCHER, I. **Gotteslehrerin**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2006.

FISHBANE, M. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

FLEISHMAN, J. “Their Father Gave Them *nahala* ‘an estate’ among Their Brethren” (Job 42:15b): What did Job Give his Daughters? **Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte**, vol.13, p. 120-134, 2007.

FLEISHMAN, J. A Daughter’s Demand and a Father’s Compliance: The Legal Background to Achsah’s Claim and Caleb’s Agreement. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, vol.118, p. 354-373, 2006.

FOERSTER, G. κληρονόμος. In: KITTEL, G. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1957. vol.3, p. 757-786.

FOHRER, G. **Das Buch Hiob**. Kommentar zum Alten Testament. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963. vol.16.

FOHRER, G. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã / Paulus, 2008.

FORSLING, J. **Composite artistry in the Book of Numbers: a study in Biblical narrative conventions**. Turku: Abo Akademi University, 2013.

FRANCISCO, E. F. **Manual da Bíblia Hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FREEDMAN, H. *et al.* **Midrash Rabbah, Genesis**. London: The Soncino Press, 1961. vol.2.

FREEDMAN, H. *et al.* **Midrash Rabbah, Numbers**. London: The Soncino Press, 1952. vol.5.

FREVEL C. The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks. In: FREVEL, C.; POLA, T.; SCHAT, A. (Ed.). **Torah and the Book of Numbers**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. p. 1-38.

FREVEL C. Zum Segen werdenden Tora. Narratologische Anstöße zum Verständnis des Buches Numeri. In: MÜLLNER, I.; SCHMITZ, B. (Ed.). **Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 2018. p. 131-173.

FREVEL, C. **Desert Transformation**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2020.

- FRIGERIO, T. A mulher na conquista e defesa da terra. **Estudos Bíblicos**, vol.19, p. 61-70, 1988.
- FUCHS, E. Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene. In: BACH, A. (Ed.). **Women in the Hebrew Bible**. New York: Routledge, 1999. p. 45-51.
- GAEBELEIN, P. W. Jr. Nippur. In: BROMILEY, G. W. (Ed.). **The international Standard Bible Encyclopedia**. Michigan: Grand Rapids, 1986. vol.3, p. 541-543.
- GALLING, K. Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel. **Theologische Literaturzeitung**, vol.81, n.2, p. 65-70, 1956.
- GEORGE, P. G. **The Rod in the Old Testament. A Study of Vocabulary and Function**. Dehli: Cambridge Press, 2004.
- GERSTENBERGER, E. S. **Israel no tempo dos persas**. Loyola: São Paulo, 2014.
- GERSTENBERGER, E. S.; SCHRAGE, W. **Mulher e homem**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982.
- GERTZ, J. C. *et al.* **The Formation of the Pentateuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- GERTZ, J. C. **Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- GESENIUS, W. עָדָן. In: GESENIUS, W. **Hebräisch-Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. Berlin: Springer Verlag, 1915. p. 924-925.
- GESENIUS, W. קָרַב. In: GESENIUS, W. **Hebräisch-Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. Berlin: Springer Verlag, 1915. p. 1057
- GESENIUS, W.; KAUTZSCH, A. **Geseniu's hebrew grammar**. London: Oxford University Press, 1910.
- GEVARYAHU, G. J. The root G-R-A in the Bible: The case of the daughters of Zelophehad and Beyond. **Jewish Bible Quarterly**, vol.41, n.2, p. 107-113, 2013.
- GINSBERG, H. L. **Aramaic Papyri from Elephantine**. Princeton: Princeton University, 1958.
- GIUNTOLI, F. Ephraim, Manasseh and Post-Exilic Israel. In: GIUNTOLI, F.; SCHMID, K. (Orgs.). **The Post-Priestly Pentateuch**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag. 2015. p. 203-232.
- GOLDBERG, S. **The Inevitability of Patriarchy**. Farnham: Ashgate Publishing, 1977.
- GOLDINGAY, J. **Numbers and Deuteronomy for everyone**. The Old Testament for everyone. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- GÖRG, M. עָדָן. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.3, col. 697-706.
- GOSSAI, H. **Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets**. New York: Peter Land Publishing, 1993.

- GOTTWALD, N. **As tribos de Iahweh**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GOTTWALD, N. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 2011.
- GRADL, F.; STENDENBACH, F. J. **Israel e seu YHWH**. São Paulo: Loyola, 2001.
- GRAY, G. B. **A Critical and Exegetical Commentary on Numbers**. The International *Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1903.
- GRENZER, M. Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10). **Revista de Cultura Teológica**, vol.14, n.55 p. 25-37, abr./jun. 2006
- GRENZER, M. **O projeto do êxodo**. São Paulo: Editora Paulinas, 2004.
- GRENZER, M.; SUZUKI, F. C. C. “Em defesa de seu esposo. O protagonismo de Séfora em Ex 4,26-28”. **Theologica Xaveriana**, vol.187, p. 1-20, 2019.
- GUENTHER, A. A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors. **Journal of the Study of the Old Testament**, vol.29, n.4, p. 387-407, 2005.
- HAAG, H. אָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.1, col. 668-682.
- HAMILTON, V. P. **Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy**. Grand Rapids: Baker Academy, 2005.
- HAMILTON, V. P. Marriage. In: FREEDMANN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2009. vol.4.
- HAMILTON, V. P. אָ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 336-339.
- HAMILTON, V. P. אָ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 1124-1125.
- HAMILTON, V. P. אָ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 507-508.
- HARKINS, A. K. **A Fitting Inheritance for Job's Daughters in the Testament of Job**. Hen 36,1. vol.1, 2014. p. 64-85. Disponível em: <[https://www.academia.edu/8678292/2014 A Fitting Inheritance for Jobs Daughters in the Testament of Job](https://www.academia.edu/8678292/2014_A_Fitting_Inheritance_for_Jobs_Daughters_in_the_Testament_of_Job)> Acesso em: 13 abr. 2021.
- HARMAN, A. M. אָ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 386-390.
- HARRIS, R. **Ancient Sippar**. Leiden: Nederlands Instituut voor Hef Nabije Oosten, 1975.
- HARRISON, R. K. **Numbers: an exegetical commentary**. Grand Rapids: Baker Book, 1992.

- HAVEA, J. *Illusions of Control. Biblical Law on the Words of Women*. Atlanta: **Society of Biblical Literature**, nr. 41. 2003.
- HEGER, P. **Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature**. Leiden: Brill, 2014.
- HEINZERLING, R. On the Interpretation of the Census Lists. **Vetus Testamentum**, vol.50, n.2, p. 250-252, jan. 2000.
- HEISTER, M. S. **Frauen in der biblischen Glaubensgeschichten**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- HENNING, K. **Jerusalem Bibellexikon**. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1989.
- HENNINGER, J. Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten. **Arabica Varia**, vol.90, p. 139-167, 1989.
- HERZBERG, H. W. **Die Samuelbücher**. Das Alte Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. vol.10.
- HIERS, R. H. Transfer of Property by Inheritance and Bequest in Biblical Law and Tradition, 1993. Disponível em: <<http://scholarship.law.ufl.edu/facultypub/737>>. Acesso em 14 abr. 2021.
- HILL, A. E. אִשָּׁה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.2, p. 475-478.
- HOLLADAY, W. L. אִשָּׁה. In: **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 161-162.
- HOLLADAY, W. L. אִשָּׁה. In: **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 432.
- HOLLADAY, W. L. אִשָּׁה. In: **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 469.
- HOLLENBERG, W.; BUDDE, K. **Gramática elementar da língua hebraica**. São Leopoldo, Editora Sinodal, 1988;
- HOLZINGER, H. **Numeri**. Kurzer Handkommentar zum Alten Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1903.
- HORST, F. Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): אִשָּׁה וְאִשָּׁה. In: KUSCHKE, A. (Ed.). **Verbannung und Heimkehr**. Tübingen: Mohr Verlag, 1961. p. 135-156.
- ILAN, T. **Jewish Women in Greco-Roman Palestine**. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- ILAN, T. The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance: The Biblical Injunction and its Outcome. In: BRENNER, A. (Org.). **Exodus to Deuteronomy. A Feminist Companion to the Bible**. Sheffield: Sheffield Academic, 2000. p. 176-186.
- ISRAEL, E. Changes in Palestine during the Persian Period in Light of Epigraphic Sources. **Israel Exploration Journal**, vol.48, n.1/2, p. 106-119, 1998.
- JACKSON, B. S. Reflections on biblical criminal law. In: JACKSON, B. S.(Ed.). **Essays in Jewish and Comparative Legal History**. Leiden: E. J. Brill, 1975. p. 25-63.

JACKSON, B. S. Ruth, the Pentateuch and the Nature of Biblical Law: in Conversation with Jean Louis Ska. In: GIUNTOLI, F; SCHMID, K. (Orgs.). **The Post-Priestly Pentateuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 75-111.

JACKSON, B. S. The `Institutions´ of Marriage and Divorce in the Hebrew Bible. **Journal of Semitic Studies**, vol.51, n.2, p. 221-251, 2011.

JAPHET, S. **1 Chronik**. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2002.

JAPHET, S. **I & II Chronicles**. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.

JENNI, E. יָדָע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. vol.1, col. 31-38.

JENNI, E. יָדָע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. v.1. col. 98-104.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

JOBLING, D. **The sense of biblical narrative: structural analyses in Hebrew Bible**. Sheffield: Sheffield Academic, 1986.

JOHNSON, B. חֶפְצֵי. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. v.5. col. 93-107.

JOHNSON, D. R. **Sovereign Authority and the Elaboration of Law in the Bible and the Ancient Near East**. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2020.

JOOSTEN, J. “L`araméen de Qumran entre l`araméen d`empire et les targumim: L`employ de la préposition `devant´ pour exprimer le respect dû au roi et à Dieu”. **Aramaica Qumranica**, p. 83-97, 2010.

JOOSTEN, J. Diachronic Linguistics and the Date of Pentateuch. In: GERTZ, J. C. *et al.* (Ed.). **The Formation of the Pentateuch**. Tübinge: Mohr Siebeck Verlag, 2016. p. 327-344.

JOST, R. Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments. In: UTZSCHNEIDER, H.; BLUM, E. (Orgs.). **Lesarten der Bibel**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006. p. 255-273.

JOÛON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2003.

JUST, R. **Women in Athenian – law and life**. London: British Library, 1991.

JUSTEL, J. J. Women, gender and law at the dawn of history: the evidence of the cuneiform sources. In: BUDIN, S. L.; TURFA, J. M. (Orgs.). **Women in Antiquity**. Real women across the Ancient World. New York: Routledge, 2016. p. 77-100.

KAISER Jr. W. C. דָּוָד. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. Jr.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1578-1579.

KAISER JR., W. C. **O Plano da Promessa de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KAISER Jr., W. C. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984.

KAPLAN, J. The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah. **The Catholic Biblical Quarterly**, v.81, p. 183-203, 2019.

KAWASHIMA, R. S. Could a Woman Say “No” in biblical Israel? On the Genealogy of Legal *Status* in Biblical Law and Literature. **Association for Jewish Studies Review**, v.35, n.1, p. 1-22, abr. 2011.

KEEL, O.; KÜCHLER, M. **Herders Grosser Bibelatlas**. Freiburg: Herder Verlag, 1996.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the Old Testament**. Edinburgh: T & T Clark, 1867.

KELLEY, P. H.; MYNATT, D. S.; CRAWFORD, T. G. **The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Grand Rapids: Erdmanns Publishing, 1998.

KESSLER, R. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILCHÖR, B. Levirate Marriage in Deuteronomy 25:5-10 and Its Precursors in Leviticus and Numbers: A Test Case for the Relationship between P/H and D. **The Catholic Biblical Quarterly**, v.77, p. 429-440, 2005.

KIPPENBERG, H. G. **Religião e formação de classes na antiga Judéia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

KISLEV, I. Numbers 36,1-12: Innovation and Interpretation. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v.122, p. 249-259, 2010.

KISLEV, I. The Census of the Israelites on the Plains of Moab (Numbers 26): Sources and Redaction. **Vetus Testamentum**, v.63, n.2, p. 236-260, jan. 2013.

KITZ, A. M. Undivided Inheritance and Lot Casting in the Book of Joshua. **Journal of Biblical Literature**, v.119, n.4, p. 601-618, 2000.

KLINE, C. The Mormon Conception of Women’s Nature and Role: A Feminist Analysis. **Feminist Theology**, v.22, n.2, 186-202, 2014.

KNIERIM, R. P. **The task of Old Testament theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

KNIERIM, R. P.; COATS, G. W. **Numbers**. The Forms of the Old Testament Literature. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. v.4.

KNOPPERS, G. N. **1 Chronicles 10-29**. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2004. v.12A.

KOCH, K. לָקַח. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. v.1. col. 128-141.

KOCH, K. קָנָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. v.4. col. 95-107.

- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. גִּוְרָל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **Lexicon in Veteris Testamenti Libros**. Leiden: Brill, 1985. p. 177.
- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. שְׂאֵר. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **Lexicon in Veteris Testamenti Libros**. Leiden: Brill, 1985. p. 938.
- KOENEN, K. Prolepsen in alttestamentlichen Erzählungen: eine Skizze. **Vetus Testamentum**, v.47, n.4, p. 456-477, jan. 1997.
- KOOPMANS, W. T. הַיְיָ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.1. p. 348-350.
- LABUSCHAGNE, C. J. גִּוְרָל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. v.2. col. 117-141.
- LACOQUE, A. **The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- LAHTINEN, S. **The naditum as Businesswoman**. Uppsala: Department of Linguistic and Philology, 2003.
- LEE, B. Grace Aguilar's double vision to a feminized religiosity through the Torah's laws on inheritance and vows. **Journal of the Study of the Old Testament**, vol.43, n.4, p. 539-555, 2019.
- LEEVEN, A. **Memory and Tradition in the Book of Numbers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LEMAIRE, A. Galaad et Makir. Remarques sur la tribu de Manassé à l'est du Jourdain. **Vetus Testamentum**, v.31, n.1, p. 39-61, jan. 1981
- LEMAIRE, A. **Inscriptions Hébraïques**. Tome I, Les Ostraca. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.
- LEVIN, Y. From Lists to History: chronological Aspects of the Chronicler's Genealogies. **Journal of Biblical Literature**, 123, n.1, p. 601-636, 2004.
- LEVINE, B.A. **Numbers 1-20**. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1993.
- LEVINE, B.A. **Numbers 21-36**. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 2000.
- LEVINSON, B. M. **Strategies for the reinterpretation of normative texts within the Hebrew Bible**. Berlin: de Gruyter, 2018.
- LEVY, J.; MILGROM, J. הַיְיָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. v.5. col. 1079-1092.
- LEWIS, J. P. הַיְיָ. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. Jr.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 634-636.

- LIEDKE, G. **Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze**. Eine formgeschichtlicherterminologische Studie. Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag, 1971.
- LIEDKE, G. שֵׁפֶט. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. v.2. col. 999-1009.
- LIETKE, G. צִוָּה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. v.2. col. 530-536.
- LILLEY, J. P. U. Calebe. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 184.
- LILLEY, J. P. U. Quenezeus. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1125.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LION, M.; MICHEL, C. As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a.C. **Tempo**, v.10, n.19, p. 149-173. 2005.
- LIPINSKI, E. לִפְיָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. v.5. col. 342-360.
- LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- LITKE, J. The Daughters of Zelophehad. **Currents in Theology and Mission**, v.39, n.3, p. 207-218, jun. 2002.
- LITTMAN, R. J. **Tobit**. The Book of Tobit in Codex Sinaiticus. Leiden: Brill Verlag, 2008.
- LIVERANI, M. **Para além da Bíblia: História Antiga de Israel**. São Paulo: Paulus / Loyola, 2008.
- LÖWISCH, I. “Und Zelofchad hatte Töchter“: Eine feministische Sicht auf biblische Genealogien. **Junge Kirche**, n.67, p. 61-63, 2006.
- LÖWISCH, I. **Trauma Begets Genealogy: Gender and Memory in Chronicles**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press Ltd, 2015.
- LURKER, M. **Dicionário de figuras e símbolos bíblicos**. São Paulo: Paulus, 1993.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARKL, D. Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch. **Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte**. vol.11, p. 107-121, 2005.
- MARSMAN, H. J. **Women in Ugarit and Israel**. Their social and religious position in the context of the Ancient Near East. Leiden: Brill, 2003.
- MARTENS, E. A. מְשֻׁפָּט. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 431- 434.

- MASSOUD, M. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2004.
- MASTER, D. (Ed.) **The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeologie**. Oxford: University Press, 2013.
- MCKENZIE, S. L. **Como ler a Bíblia: História, profecia ou literatura**. São Paulo: Rosari, 2007.
- MENDENHALL, G. E. The Census Lists of Numbers 1 and 26. **Journal of Biblical Literature**. vol.77, n.1, p. 52-66, mar. 1958.
- METZGER, M. **História de Israel**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1972.
- MEYERS, C. **Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context**. New York: Oxford University Press, 1988.
- MEYERS, C. Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen in Alt-Israel. In: FISCHER, I.; PUERTO, M. N.; TASCHL-ERBER, A. (Orgs.). **Tora**. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009. p. 65-109.
- MEYERS, C. The roots of Restriction: Women in Early Israel. **Biblical Archeologist**. vol.40, n.3, p. 91-103, sept. 1978.
- MEYERS, C. Women and the Domestic Economy of Early Israel. In: BACH, A. (Ed.). **Women in the Hebrew Bible**. New York: Routledge, 1999. p. 33-43.
- MILGRAM, J. S. **From Mesopotamia to the Mishnah**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- MILGROM, J. Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel. **The Jewish Quarterly Review**, vol.69, n.2, p. 65-81, 1978.
- MILGROM, J. מִשְׁנָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.5, col. 1079-1092.
- MILGROM, J. **Numbers: The JPS Torah commentary: Numbers**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- MILLER, P. D. The Gift of God. **Interpretation: A Journal of Bible and Theology**, vol.23, n.2, p. 451-465, 1969.
- MISHNÁ - essência do judaísmo talmúdico. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1973.
- MOSTER, D. Z. **The Tribe of Manasseh and the Jordan River: Geography, Society, History, and Biblical Memory**. Ramat-Gan, 2017. 376p. Tese. Faculty of Jewish Studies, Bar-Ilan University.
- MURAOKA, T. **Emphatic Words And Structures In Biblical Hebrew**. Jerusalem: The Magnes Press-The Hebrew University; Leiden: E. J. Brill, 1985.
- MYERS, J. M. Esra. **Nehemia**. New York: Doubleday, 1995.
- NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. Estella: Verbo Divino, 2002.
- NICKELSBURG, G. W. E. **Literatura Judaica entre a Bíblia e Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NIEDORF, C.; ZEEB, F. Texte aus Alalah. In: JANOWSKI, B.; WILHELM, G. (Orgs.). **Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004. p. 129-145.

NIEHOFF, M. R. Zwischen gesellschaftlichem Kontext und individueller Ideologie. Die Entwicklung des Frauenbildes bei Philo von Alexandria. In: SCHULLER, E.; WACKER, M. T. (Orgs.). **Frühjüdische Schriften**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017. p. 174-190.

NIXON, R. E. Herança. In: DOUGLAS, J. D. (Org.) **O novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 583-584.

NOTH, M. **Das vierte Buch Mose. Numeri**. Altes Testament Deutsch. Numeri. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. vol.4.

O'CONNELL, R. H. נִּזְרֵי. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 897-898.

OHLER, A. **Frauengestalten der Bibel**. Würzburg: Echter Verlag, 1988.

OLSON, D.T. **The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch**. Chico: Scholar Press, 1985.

OLSON, D.T. **Numbers**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

ORNELLA, E. M. **Zc 5,5-11: contexto sócio religioso e significado teológico**. Rio de Janeiro, 2019. 214p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

OTTO, E. **A lei de Moisés**. São Paulo: Loyola, 2011.

OTTO, E. Das Ende der Toraoffenbarung. Die Funktion der Kolophone Levitikus 26,46 und 27,34 sowie Nm 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch. In: OTTO, E. (Ed.). **Die Tora**. Studien zum Pentateuch. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. p. 461-469.

OTTO, E. *Ersetzen* oder *Ergänzen* von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch. In: OTTO, E. (Ed.). **Die Tora**. Studien zum Pentateuch. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. p. 248-256.

OTTO, E. **Theologische Ethik des Alten Testament**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1994.

OTTONE; P. Donne di confine. Le figlie di Selothead in Num 27,1-11 e Num. 36,1-13. **Protestantismo - Rivista della Facoltà Valdese di Teologia**, vol.68, n.3-4, p. 307-316, 2013.

OWENS, J. J. **Analytical Key to the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Book House, 1990. vol.1.

PARADISE, J. A Daughter and Her Father's Property at Nuzi. **Journal of Cuneiform Studies**, vol.32, n.4, p. 189-207, out. 1980.

PEDERSEN, J. **Israel. Its Life and Culture**. Atlanta: Scholars Press, 1991. vol.1.

PESTMAN, P. W. The law of succession in Ancient Egypt. In: BRUGMAN, J. (ed). **Essays on orient laws of succession**. Leiden, E.J. Brill, 1969. p. 58-77.

- PINTO, C. O. C., **Fundamentos para exegese do Antigo Testamento**. Manual de sintaxe hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- PLAUT, W. G. **Die Tora in jüdischer Auslegung**. Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura**. A Palavra que vem de Deus para a salvação do mundo. São Paulo: Paulinas, 2014.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã**. São Paulo: Paulinas, 2002.
- POPE, M. H. **Job**. New York: Doubleday & Company, 1974.
- PRESSLER, C. **The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws**. Berlin: de Gruyter, 1993.
- PRITCHARD, J. B. (Ed.) **Ancient Near Eastern Texts - Relationg to the Old**. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- RAD, G. von. **Das erste Buch Mose**. Altes Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- RAD, G. von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste / Targumim, 2006.
- RAD, G. von. Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch. **Zeitschrift es Deutschen Palästina-Vereins (1878-1945)**, vol.66, p. 191-204, 1943.
- REDE, M. As mulheres e a terra, uma separação necessária: integridade do patrimônio doméstico e a posição sucessória das filhas na Babilônia antiga. **Phoinix**, vol.11, n.1, p. 102-130, 2005.
- REDE, M. Aspectos simbólicos da cultura jurídica na antiga Mesopotâmia. **Locus – revista de história**, vol.12, n.2, p. 167-173, 2006.
- RENDTORFF, R. **A fórmula da aliança**. São Paulo: Loyola, 2004.
- RENDTORFF, R., **Das Alte Testament. Eine Einführung**. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.
- RINGGREN, H. אָר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.1, col. 1-19.
- RINGGREN, H. אָרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.2, col. 70-72.
- RINGGREN, H. אָרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.3, col. 149-157.

RINGGREN, H. רָאָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.9, col. 931-933.

RINGGREN, H. רָאָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.8, col. 122-174.

RÖMER, T. C. Israel's sojourn in the wilderness and the construction of the Book of Numbers. In: REZETKO, R.; LIM, T. H.; AUCKER, W. B. (Orgs.). **Reflection and Refraction**. Leiden: Brill, 2006. p. 419-445.

RÖMER, T.; MACCHI, J. D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento – história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015.

RÖMER, Th. **The Books of Leviticus and Numbers**. Leuven: Peeters, 2008.

ROSS, A. P. רָאָה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.4, p. 147-151.

ROTH, M. T. Law Collections from Mesopotamia and Asia. In: MICHALOWSKI, P. **Writings from the Ancient World**. Atlanta: Scholars Press, 1995. vol. 6.

ROY, H. F. von. רָאָה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 1012-1017.

BAUER, W. ἐναντίον. In: BAUER, W. **Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur**. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1988. p. 527-528.

RÜTERSWORDEN, U. Gesetz und Erzählung anhand der Josephgeschichte. In: ADAM, K.P.; AVEMARIE, F.; WAZANA, N. (Orgs.). **Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. p. 53-68.

SAKENFELD, K. D. Feminist Biblical Interpretation. First Published July 1, 1989. p. 154-168. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/004057368904600205>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

SAKENFELD, K. D. In the Wilderness, Awaiting the Land: the Daughters of Zelophehad and Feminist Interpretation. **Princeton Seminary Bulletin**, vol.9, p. 179-196, 1988.

SAKENFELD, K. D. Zelophehad's Daughters. **Perspectives in Religious Studies**, vol.15, p. 37-47, 1988.

SANTISO, M. O. **Mulher espaço de salvação**. São Paulo: Paulinas, 1993.

SASSON, J. M., **Judges 1–12**. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2014. vol.6.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, C. Beobachtungen zur Rechtsstellung der Frau in der alttestamentlichen Überlieferung. **Wort und Dienst**, n.24, p. 95-120, 1997.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, C. Frauen in der Frühzeit Israels – Beobachtungen aus soziologischer und sozialgeschichtlicher Perspektive. In:

- OEMING, M. (Ed.) **Theologie des AT aus der Perspektive der Frauen**. München: Lit Verlag, 2003. p. 128-153.
- SCHARBERT, J. **Numeri**. Kommentar zum Alten Testament – Die Neue Echter Bibel. Würzburg: Echter Verlag, 1992. vol.27.
- SCHLESINGER, H. **Pequeno vocabulário do Judaísmo**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- SCHMID, H. H. נָזַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. vol.1, col. 211-216.
- SCHMID, H. H. לָגַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. vol.1, col. 412-415.
- SCHMID, K. **História da Literatura do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2013.
- SCHMID, K. Persische Reichsautorisation und Tora. **Theologische Rundschau**, vol.71, p. 494-506, 2006.
- SCHMIDT, R. R. **Análise exegética do Salmo 8: a temática da criação**. Rio de Janeiro, 2019. 99p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SCHMIDT, W. H. **Exodus**. Biblischer Kommentar Altes Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- SCHMIDT, W. H. אָרְבָּבָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. vol.1, col. 336-339.
- SCHMIDT, L. **Das vierte Buch Mose**. Numeri 10,11–36,13. Altes Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. vol.7/2.
- SCHMITZ, B.; LANGE, L. Judit: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judit. In: SCHULLER, E.; WACKER, M. T. (Orgs.). **Frühjüdische Schriften**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017. p. 33-50.
- SCHNEIDER, T. J. **An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011.
- SCHOTTROFF, L.; SCHOER, S.; WACKER, M.-T. **Exegese Feminista**. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CEBI / Sinodal, 2008.
- SCHREINER, J. **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**. Barcelona: Herder, 1974.
- SCHRENK, D. G. ἱερεὺς. In: KITTEL, G. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1957. vol.3, p. 221-284.
- SCHULTE, H. **Dennoch gingen sie aufrecht**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1995.
- SCHUNCK, K.D. **Nehemia**. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009. vol.23.

- SCHWANTES, M. **História de Israel**. Vol. 1: local e origens. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- SCHWANTES, M. **Sofrimento e esperança no exílio**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SEEBASS, H. “Holy” Land in the Old Testament: Numbers and Joshua. **Vetus Testamentum**, vol.56, n.1, p. 92-104, jan. 2006.
- SEEBASS, H. **Numeri. 1**. Numeri 1,1–10,10. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012. vol.IV/1.
- SEEBASS, H. **Numeri. 3**: Numeri 22,2–36,13. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007. vol.IV/3.
- SEEBASS, H. Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-2. **Biblische Notizen**, n.102, p. 22-27, 2000.
- SEIDLER, A. The Law of Levirate and Forced Marriage – Widow vs. Levir in Deuteronomy 25.5-10. **Journal of the Study of the Old Testament**, v 42, n.4, p. 435-456, 2018.
- SELMAN, M. J. Nuzi. In: BURKHARDT, H. (Ed.) **Das grosse Bibellexikon**. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1980. p. 1072-1973. vol.2.
- SEPTUAGINTA id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes, RALPHS, A. (Ed.). Stuttgart: Deutsche Bibel-gesellschaft, 1994.
- SHECTMAN, S. **Women in the Pentateuch: A Feminist and Source-Critical Analysis**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- SHEMESH, Y. A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad: Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash. **Biblical Interpretation**, vol.15, p. 80-109, 2007.
- SHEMESH, Y. Directions in Jewish Feminist Bible Study. **Currents in Biblical Research**, vol.4, p. 372-406, 2016.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2011. p. 73-198.
- SIMIAN-YOFRE, H. **אֵתָהּ**. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.4, col. 818-826.
- SKA, J. L. **“Our fathers have told us”: introduction to the analysis of Hebrew narratives**. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2000.
- SKA, J. L. **A Palavra de YHWH nas narrativas dos homens**. São Paulo: Loyola, 2005.
- SKA, J. L. **Introdução à leitura do Pentateuco**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- SKA, J. L. **O canteiro do Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- SKA, J. L. Old and New in the Book of Numbers. **Bíblica**, vol.95, n.1, p. 102-115, 2014.

- SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. IN: SIMIAN-YOFRE. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 123-148.
- SKA, J. L. **The Exegesis of the Pentateuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- SNAITH, N.H. The Daughters of Zelophehad. **Vetus Testamentum**, vol.6, n.1, p. 124-127, jan. 1966.
- SNAITH, N.H. **Leviticus and Numbers**. London-Edinburgh: Nelson, 1967.
- SONSINO, R. **Motive Clauses in Hebrew law**. Chico: Scholars Press, 1980.
- SPEISER, E. A. **Genesis**. New York: Doubleday & Company, 1964.
- STAGER, L. E. The Archeology of the Family in Ancient Israel. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, n.260, p. 1-35, nov. 1985.
- STÄHLIN, G. $\chi\eta\rho\alpha$, In: KITTEL, G. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1957. vol.9, p. 428-454.
- STECK, O. H. **Exegese des Alten Testaments**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- STERRING, A. The Will of the Daughters. In: BRENNER, A. (Org.). **Exodus to Deuteronomy. A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy**. Sheffield: Sheffield Academic, 1994. p. 88-99.
- STOL, M. Private Life in Ancient Mesopotamia. In: SASSON, J. M. (Ed.). **Civilization of the Ancient Near East 1**. New York, NY Scribner, 1995. p. 485-501.
- STOL, M. **Women in the Ancient Near East**. Berlin: de Gruyter Verlag, 2016.
- STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1989. vol.2.
- STUBBS, D. **Numbers**. Theological Commentary on the Bible. London: SCM, 2009.
- SWEENEY, D. Women at Deir el-Medina. In: BUDIN, S. L.; TURFA, J. M. **Women in Antiquity**. Real women across the Ancient World. New York: Routledge, 2016. p. 243-254.
- THE WORKS of Philo. Peabody: Henrickson Publishers, 1993. 918 p.
- THIEL, Winfried. **A sociedade de Israel**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulinas, 1993.
- TOORN, K. van der. **Family, Religion in Babylonia, Syria and Israel**. Leiden: Brill, 1996.
- TORA **Rashi Bamidbar**. São Paulo: Ed. Maayanot, 2017.
- TOWNSEND, J. T. (Ed.). **Midrash Tanhuma**. Hoboken, NJ: Ktav, 1989. vol.1.
- TRIBLE, P. Despatriarchalizing in Biblical Interpretation. **Journal of the American Academy of Religion**. vol.41, n.1, p. 30-48, 1973.

TROPPER, J.; VITA, J.-P. Texte aus Emar. In: JANOWSKI, B.; WILHELM, G. (Orgs.). **Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004. p. 146-162.

TROPPER, J.; VITA, J.-P. Texte aus Ugarit. In: JANOWSKI, B.; WILHELM, G. (Orgs.). **Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004. p. 111-128.

TSEVAT, M. נָכַר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.1, col. 643-650.

TUCKER, W. D. Women in the Old Testament: Issues of authority, power and justice. **The Expository Times**, vol.119, n.10, p.481-486, 2008.

ULRICH, E. **Qumran Cave 4**. Discoveries in the Judean Desert – XII. Oxford: Clarendon, 1994. vol.7.

ULRICH, R. The Framing function of the narratives about Zelophehad's Daughters. **Journal of the Evangelical Theological Society**, vol.41, n.4, p. 529-538, 1998.

UTZSCHNEIDER, H. Patrilinearität im alten Israel. **Biblische Notizen**, n.56, p. 60-97, 1998.

VARO, F. El libro de los Números. Líneas abiertas en la investigación actual. **Scripta Theologica**, vol.38, n.1, p. 219-237, 2006.

VEENHOF, K. **In Accordance with the Words of the Stele**. In: Symposium on Ancient Law, economics & Society, Part I: The Development of Law in the Ancient Near East, 1995. vol.70.

VERCOUTTER, J. La femme en Égypte ancienne. In : GRIMAL, P. (Ed.). **Histoire mondiale de la femme**. Paris: Nouvelle librairie de France, 1965. p. 63-152.

VIEGAS, A. S. **Uma heroína chamada Rute: análise narrativa e intertextual de Rt 3**. Rio de Janeiro, 2017. 192p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

VOGELS, W. **Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronomio**. São Paulo: Paulinas, 2003.

VOINOV, V. Observations on Old Testament Kinship relations and Terminology. **The Bible Translator**, vol.55, n.1, p. 108-119, jan. 2004.

VULGATA, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

WALLIS, G. נָכַר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.2, col. 84-89.

WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

WALTON, J. H.; MATTHEWS, V. H.; CHAVALAS, M. W. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WEILER, L. Rispá simplesmente Rispá. **Estudos Teológicos**. vol.46, n.1, p.71-78, 2006.

- WEINBERG, J. P. Das beit 'abot im 6.-4. Jh. v.u.z. **Vetus Testamentum**, vol.23, n.4, p. 400-414, out. 1973.
- WEINFELD, M. **The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- WEINGREEN, J. The case of the Daughters of Zelophchad. **Vetus Testamentum**, vol.16, n.4, p. 518-522, jan. 1966.
- WEIPERT, H. Das geographische System der Stämme Israels. **Vetus Testamentum**, vol.33, n.1, p. 76-89, jan. 1973.
- WEISBERG, D. E. The Widow of Our Discontent: Levirate Marriage in the Bible and Ancient Israel. **Journal of the Study of the Old Testament**, vol.28, n.4, p. 403-429, jun. 2004.
- WEISBERG, D. F. **Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism**. New England: Beandeis University Press, 2009.
- WENHAM, G. J. **Numbers**. Sheffield: Academic Press, 1997.
- WERDERITS, D. C. K. Débora e Jael: uma análise da liderança institucional e difusa na perícope de Juízes 4.4-24. **Discernindo**. vol.1, n.1, p. 45-52, 2013.
- WESTBROOK, R. **Old Babylonian Marriage Law**. Horn: Verlag Ferdinand Berg & Söhne GmbH, 1988.
- WESTBROOK, R. **Property and the Family in Biblical Law**. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.
- WESTERMANN, C. Die Landverheissung im Alten Testament und ihre Bedeutung für die Gegenwart. In: ALBERTZ, R. (Ed.), **Erträge der Forschung am Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. p. 88-95.
- WESTERMANN, C. **O livro de Gênesis**. São Leopoldo: Editora Sinodal/Faculdades EST, 2013.
- WILDBERGER, H. אֶלֶף, In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. vol.2, col. 556-563.
- WILLI, T. **Chronik**. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009. vol.24.
- WILLIAM, R. J. **William's Hebrew Syntax**. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- WILLIAMS, T. F. צוּרָה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 772-776.
- WILSON, G. W. תְּבִיאָה. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 633-635.
- WILSON, R. R. **Genealogy and History in the Biblical World**. New Haven: Yale University Press, 1977.
- WINTERS, Alicia. A mulher no Israel pré-monárquico. **Revista bíblica de interpretação latino-americana**, vol.15, p.16-27, 1993.

WISEMAN, D. J.; SCHÜTZ-SCHUFFERT, M. Alalah. In: BURKHARDT, H. (Ed.) **Das grosse Bibellexikon**. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1980. p. 40-42. vol.3.

WISEMAN, D. J.; SCHÜTZ-SCHUFFERT, M. Ugarit/Ras Shamra. In: BURKHARDT, H. (Ed.) **Das grosse Bibellexikon**. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1980. p. 1610-1613. vol.3.

WOLF, H. מִשְׁפָּחָא. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. Jr.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 51-52.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

WRIGHT, C. J. H. Family. In: FREEDMANN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2009. vol.2, p. 761-769.

WRIGHT, C. J. H. **Povo, Terra e Deus**. São Paulo: Editora ABU, 1991.

WRIGHT, C. J. H. בָּנָי. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.1, p. 213-216.

WRIGHT, C. J. H. יְרֵשׁ. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.2, p. 546-547.

WRIGHT, C. J. H. נְהַל. In: VANGEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol.3, p. 79-83. São Paulo: ABU, 1991.

YARON, R. **The Laws of Eshunna**. Jerusalem: The Magnas Press Hebrew University. Leiden: E. J. Brill, 1988.

ZENGER, E. *et al.* **Einleitung in das Alte Testament**. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2017.

ZENGER, E. **Historische und Legendarische Erzählungen**. Das Buch Judit. Gütersloh: Gütersloher Verlahsgaus, 1981.

ZOBEL, H. J. מִשְׁפָּחָא. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1989. vol.5, col. 86-93.