



Classica - Revista Brasileira de Estudos
Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos
Clássicos
Brasil

CÂNDIDO, FERNANDO

A abordagem historiográfica das narrativas patriarcais bíblicas

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 19, núm. 2, 2006, pp. 284-297

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770884015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

re^odalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A abordagem historiográfica das narrativas patriarcais bíblicas

FERNANDO CÂNDIDO

Universidade Estadual Paulista
Brasil

RESUMO. O artigo faz uma revisão crítica das diferentes leituras das narrativas do Gênesis, para propor uma abordagem historiográfica mais atual. Em conformidade com a crítica exegética contemporânea, é preciso analisar os textos bíblicos enquanto “monumentos”, priorizando suas condições de produção no período pós-monárquico. Além disso, as reutilizações permanentes das narrativas devem fazer parte da nova agenda do historiador bíblico e, portanto, a literatura midráshica do período rabínico do Judaísmo, torna-se uma importante fonte para os estudiosos do Antigo Testamento.

PALAVRAS-CHAVE. Pentateuco; narrativas; patriarcas; Gênese; exegese; História de Israel.

Não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, quem colocou a interpretação. O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete. (Michel Foucault¹)

Mesmo com a amplitude de definições e abordagens possíveis para a noção de “pós-modernidade”², é realmente possível verificar a crise e revisão em que se encontram, em nossos dias, os ideais da modernidade, sobretudo, a tese do progresso histórico linear, o otimismo científico, as utopias revolu-

E-mail: zecfer@yahoo.com.br

Artigo recebido em 12/09/2005; aceito para publicação em 04/02/2006.

Aluno do Programa de Pós-graduação em História e Sociedade da FCL/UNESP-Assis, sob orientação do Dr. Ivan Esperança Rocha. Pesquisador do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (UNESP) e do Grupo de História Cultural de Israel (EST/RS). O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq.

¹ M. FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro, Forense, 2000, p. 49.

² Mesmo aqueles que não aceitam o termo “pós-modernidade”, acreditam que vivenciamos um momento de diferentes formas de organização social. A. Giddens (*As consequências da modernidade*, trad. Raul Fiker, São Paulo, Ed. Unesp, 1991), por exemplo, caminha nesse sentido, ao conceituar este período de “alta modernidade”, uma radicalização da própria modernidade.

cionárias, a noção de cultura universal e a afirmação da maioria da razão³. Talvez este seja o motivo pelo qual, na ciência veterotestamentária, o Pentateuco passe a ser objeto de novas críticas. Em termos historiográficos, mais precisamente, Thompson⁴ e van Seters⁵ foram os responsáveis pela crítica da reconstrução de uma “época patriarcal”, ao sustentarem que os relatos bíblicos refletiriam situações monárquicas (Thompson) ou exílicas (van Seters) e não um contexto histórico-arqueológico do 2º. milênio a.C. Estas reflexões, a meu ver, devem ser seguidas e ampliadas⁶; a tarefa do artigo consiste em (re)avaliar as antigas propostas historiográficas à luz de novas considerações dos *Alttestamentler*. Vejamos, antes, as abordagens mais comuns.

A primeira tendência que se pode assinalar é aquela ligada à exegese tradicional histórico-crítica. É a mais comum. Desde os estudos de Julius Wellhausen, a tese documentária se impôs e, assim, o Pentateuco seria a compilação pós-exílica de quatro documentos: o Javista (J) do século X, nascido em Judá; o Eloísta (E) do século VIII, em Israel; o Sacerdotal (P) do século VI, no período exílico e, por fim, o Deuteronomio original (D), dos séculos VIII-VII em Israel. Com essa maneira de argumentar, a historicidade dos relatos bíblicos é relativizada, como bem demonstra a obra de Martin Noth, que afirma⁷: ‘trata-se (o Pentateuco) de uma grande compilação de tradições que, apesar de facilitar informações sobre a história, não foi concebido nem projetado como narração histórica coerente’. Num estudo historiográfico que siga este princípio, o que se encontra é a valorização da crítica e da autenticidade das fontes a partir de evidências internas. Deste modo, muito do que é relatado na Bíblia acaba sendo rechaçado por completo como, por exemplo, a origem comum das tribos israelitas — Abraão, Isaac e Jacó não são mais do que chefes tribais que na tradição bíblica são colocados numa posição pan-israelita dentro de um quadro genealógico que unifica os antepassados de Israel. Mesmo assim, é bem verdade que os estudiosos ligados a essa posição metodológica, em sua maioria, alemães, ainda garantem certa confiabilidade às informações atestadas nos relatos e o fazem colocando em evidência a tradição oral.

³ M. CHAUI, *Convite à filosofia*, São Paulo, Ática, 132003, p. 49-56.

⁴ T.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlin, de Gruyter, 1974 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 133).

⁵ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1975.

⁶ O professor italiano Mario Liverani (*Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico*, Biblica 80.4, 488-505, 1999, p. 497-500), teme que a proposta de uma nova história de Israel efetuada nos anos '70 possa, no clima pós-moderno atual, se converter numa tendência destrutivista e anti-histórica. Procurarei mostrar que é possível conciliar a crítica exegética contemporânea com o trabalho do historiador.

⁷ M. NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966, p. 53.

Uma outra perspectiva é aquela que valoriza as informações contidas no texto bíblico como fonte histórica. Abraham Malamat⁸, mesmo reconhecendo que a investigação da proto-história israelita não possa transcender o puramente hipotético, crê que a tradição, um produto da consciência histórica inata do povo judeu (*sic*), deve servir como hipótese de trabalho para a tentativa de reconstrução dos fatos. Não só o historiador judeu é “filiado” a esta proposta. Nos Estados Unidos, é comum este tipo de abordagem, sobretudo entre aqueles ligados à Escola Albright. Willian Foxwell Albright, sem dúvida, é um grande promotor desta corrente historiográfica, ao demonstrar como o abundante material extrabíblico descoberto auxilia na valorização da tradição bíblica. Na década de 1950, Albright afirmava com vigor a respeito das novas descobertas⁹: ‘nós podemos descansar, assegurados de que o volume de pesquisa e publicação não diminuirá, mas pode aumentar bastante nos próximos anos — a menos que o *Armagedom* chegue’. É a última parte do discurso que incomoda. Por mais objetivo e científico que pareçam estes estudos, não seria a valorização das narrativas bíblicas um reflexo da fé desses pesquisadores? John Bright, discípulo de Albright, também deixa “escapar” certa subjetividade em sua obra bem conhecida do público brasileiro¹⁰: ‘embora ele (o historiador) possa mesmo acreditar que a história de Israel foi divinamente guiada como diz a Bíblia — *e deve acreditar!* — ele deve relatar os acontecimentos humanos ...’.

Por essas e outras é que a primeira tendência, mais crítica em seu olhar para o documento — o que não significa que não possua também um fundamento teológico “oculto”¹¹ — rechaça o otimismo frente ao material extrabíblico. Cito apenas o exemplo de Herbert Donner¹², que teve Abrecht Alt como seu professor de Antigo Testamento (AT). Neste “caso modelar de uma disputa metodológica”, como ele mesmo diz, Donner defende sua posição acusando a Escola Albright e, mais precisamente Bright, de não seguir um princípio metodológico, e sim, teológico, ao trabalhar com a tal probabilidade

⁸ A. MALAMAT, ‘Orígenes y periodo formativo’ in H.H. BEN-SASSON (ed.), *Historia del pueblo judío* v. 1, Madrid, Alianza Ed., 13-113, 1991, p. 46.

⁹ W.F. ALBRIGHT, ‘The Old Testament and the Archeology of the Ancient East’ in H.H. ROWLEY (org.), *The Old Testament and Modern study*, Oxford, Clarendon Press, 27-47, 1951, p. 47.

¹⁰ J. BRIGHT, *História de Israel*, trad. Euclides C. da Silva, São Paulo, Paulinas, 1978, p. 92-3.

¹¹ Atualmente, quem insiste com bastante vigor neste ponto é o professor inglês Philip R. Davies (*In search of ‘Ancient Israel’*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992). Em sua obra, lembra que a pesquisa bíblica é, na maioria das vezes, associada à disciplina teológica e que, na criação do “Antigo Israel”, o método histórico-crítico aceitou a narrativa bíblica — uma construção literária — como objeto de pesquisa histórica.

¹² H. DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos* v.1, trad. Cláudio Molz e Hans Trein, São Leopoldo e Petrópolis, Sinodal e Vozes, 2000, p. 27.

interna. Por trás disso, prossegue o alemão, está a presunção metodologicamente indevida da possibilidade de que algo tenha se passado tal como está relatado. Essa possibilidade é instituída como critério e passa a servir de sustentáculo da confiabilidade histórica da tradição.

Ainda gostaria de chamar a atenção para a proposta oferecida por Milton Schwantes¹³. O biblista brasileiro, estudando o texto de *Gn* 12-25, chega a conclusão de que as passagens bíblicas devem ser lidas como textos literários. Todavia, mesmo apontando a importância do estruturalismo para uma nova sensibilidade na análise da linguagem dos textos, não consegue deixar de lado a pergunta sobre sua origem. Com isso, sua opção, ao sustentar a importância das perícopes para compreender o surgimento do Pentateuco, não consegue fugir das demais tendências de pesquisa, uma vez que tem como chave de leitura as próprias narrações e não a colocação literária das perícopes no conjunto da obra¹⁴. Em outros termos, se ocupa com o *Sitz im Leben* e não com o *Sitz in der Literatur*. Além do mais, o próprio autor esclarece sua posição claramente situada no contexto da hermenêutica latino-americana¹⁵: ‘... se permanecer somente no nível do texto final, irá reforçar, no caso de *Gn* 16, a voz da dominação do homem... a redescoberta dos textos como memória popular implica em crítica bíblica orientada no êxodo e na cruz’.

Com esta breve introdução, observa-se que para escrever a proto-história de Israel, uma vertente historiográfica aceita a tradição bíblica desde que esta esteja bem abalizada com material extrabíblico; a outra prefere trabalhar, mesmo com variações, com a antiga hipótese documentária e, por fim, Schwantes, retomando pelo que parece o programa de Gunkel¹⁶, acentua a importância de análises que se limitem à esfera da perícopa para que se alcance a memória do povo. Todavia, se as linhas de pesquisa se distinguem neste ponto, pode-se dizer que se unem num outro. Todas abordam o material

¹³ M. SCHWANTES, *A família de Sara e Abraão. Texto e Contexto de Gênesis 12-25*, Petrópolis e São Leopoldo, Vozes e Sinodal, 1986.

¹⁴ Um artigo bastante recente de Lília Dias Marianno (*Que alegria! – A palavra de Yahweh também veio à mulher! – Uma análise eco-feminista de Gênesis 16*, Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana 50.1, 70-5, 2005) reforça esta opção metodológica, acrescentando-lhe a leitura de gênero. Quanto à perícopa de *Gn* 16.1-16 — de que mais à frente falaremos — diz (p. 71): ‘referimo-nos aqui a tradições muito antigas, perpetuadas através de círculos de mulheres ligadas ao trabalho escravo e também de mulheres comuns, que tinham como rotina a caminhada às fontes de água para o abastecimento das casas [...] Naquele ambiente, Hagar era lembrada como heroína. Ele era a escrava que se encontrara com a divindade numa fonte de águas... Nas fontes de águas, as mulheres exerciam poder’.

¹⁵ SCHWANTES, p. 28.

¹⁶ Para uma breve síntese da *Gattungsforschung* de Gunkel, no contexto das diferentes etapas na pesquisa crítica do Pentateuco, cf. E. ZENGER (org.), *Introdução ao Antigo Testamento*, trad. Werner Fuchs, São Paulo, Loyola, 2003, p. 85-6.

documental apenas em seu aspecto *diacrônico*¹⁷. Este é o ponto que o artigo quer questionar, no sentido lembrado por Roland Barthes¹⁸: ‘o discurso novo só pode surgir como o paradoxo que toma ao contrário a doxa circunvizinha ou precedente, podendo nascer apenas como diferença e distinção’.

Como opção metodológica, tomarei como exemplo neste estudo as narrativas de *Gn* 16 e 21, episódios relacionados a Agar e Ismael. Parece mais proveitoso partir de um estudo delimitado, afinal não se pode mais contar com a teoria das fontes como dado consolidado. Quanto aos textos citados, é de fato “tentador” compará-los com os códigos mesopotâmicos do II milênio. E.A. Speiser¹⁹ demonstrou com algum sucesso — para o estudo de um outro caso — como o material de Nuzi é importante para esclarecer as narrativas patriarcais²⁰. Além dos textos de Nuzi²¹, o célebre Código de Hammurabi²² também pode evidenciar a antiguidade das informações atestadas nas narrativas do Gênesis.

Referente à questão das fontes, aponto mais abaixo a posição tradicional, se bem que hoje não parece certo ver o relato de *Gn* 21.8-21 como simples variante de *Gn* 16: trata-se antes de uma releitura deste texto à luz de uma teologia mais atenta aos valores morais. Vermeylen²³ faz uma tentativa de verificar

¹⁷ J. BARTON (*Reading the Old Testament: Method in Biblical study*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1994, p. 160-3), retomando a obra de H.M. FREI (*The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven and London, Yale University Press, 1974), divide as posições em duas: estudiosos do mundo anglófono e a teologia alemã. Os primeiros tendem a buscar informação histórica nas narrativas, enquanto que os alemães buscam as idéias comunicadas no texto num sistema teológico. Mesmo com essa variação, o autor, como também aponta o presente artigo, nota que ambos os tipos de estudo partilham a mesma convicção de que as narrativas provêm informações, sendo possível extrair algo delas.

¹⁸ *Écrivains, intellectuels, professeurs*, Tel Quel n. 47, 3-18, 1971, p. 9.

¹⁹ E.A. SPEISER, ‘The wife-sister motif in the Patriarchal Narratives’ in J.J. FINKELSTEIN & M. GREENBERG (ed.), *Oriental and Biblical Studies: Collected writings of E.A. Speiser*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1967, p. 62-82.

²⁰ Não só os textos de Nuzi foram utilizados nesse sentido. A documentação de Mari também foi importante para a onomástica dos patriarcas, bem como a caracterização do — suposto — tipo de vida que levavam. Há um bom resumo das contribuições de Mari para o estudo do Antigo Testamento em A. PETITJEAN & J. COPPENS, ‘Mari e l’Ancien Testament’ in H. CAZELLES (ed.), *De Mari à Qumrân. L’Ancien Testament et son milieu*, Gembloux, Duculot, 1969, p. 3-13.

²¹ T.J. MEEK, ‘Mesopotamian Legal Documents’ in J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969, 217-22, 1969, p. 219-20.

²² Doravante, CH. Existem várias edições e traduções. Aqui se utiliza G.R. DRIVER & J.C. MILES, *The Babylonian Laws* v. 2, Oxford, Clarendon Press, 6-107, 1960.

²³ J. VERMEYLEN, ‘As primeiras etapas literárias da formação do Pentateuco’, in A. DE PURY (org.), *O Pentateuco em questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, trad. Lúcia M.E. Orth, Petrópolis, Vozes, 118-64, 2002.

as etapas iniciais da formação do Pentateuco e aponta que E (*Gn* 21) é fruto da reflexão feita sobre J (*Gn* 16, da época monárquica davídica e salomônica), partindo da teologia dos profetas de conversão para promover a fidelidade ao Deus de Israel. Assim, o texto apresenta os patriarcas como modelos a serem seguidos, sendo sua redação datada entre 750 a.C. e o exílio.

Gn 16 relata a história de Agar, serva de Sara. A última, esposa de Abraão, é estéril e, por isso, oferece Agar ao esposo para que possa, em seu lugar, lhe dar uma descendência. Ainda no capítulo 16, que os críticos mais antigos atribuíam como sendo narrativa J com elementos de fonte P, Agar ‘olha sua senhora com desprezo’ por estar grávida em seu lugar e, com isso, é castigada. Então foge para o deserto e lá recebe a mensagem do anjo de YHVH: seu filho deverá chamar-se Ismael. Já no capítulo 21.8-21 — uma mistura de JEP — Agar e seu filho Ismael aparecem no contexto do nascimento do filho da primeira esposa de Abraão, Isaac. Segundo a narrativa, Ismael ‘zombava’ de Isaac e por isso Sara pede ao esposo que os expulse do clã. E assim se sucede, contudo, frisando-se que também Ismael seria abençoado, surgindo dele uma grande nação (não os israelitas!).

Segundo os acordos matrimoniais de Nuzi, uma esposa sem filhos é obrigada a encontrar uma moça para seu marido para que ela lhe dê filhos. Isso se adequa perfeitamente à narrativa bíblica. Também o CH, em suas seções 127-184, trata de questões que afetam a relação marital como constituição do casamento, os direitos de mulheres casadas, o casamento de certas classes de sacerdotisas, adultério e outras ofensas sexuais e divórcio. Mas, pelo que parece, as seções 144-147 são as mais importantes para uma comparação com a história de Agar. Aqui, o CH estipula acordo semelhante ao texto bíblico, tratando especificamente de uma sacerdotisa, a *naditum*. Ao que tudo indica, a *naditum* não pode gerar filhos, como demonstra o verbo utilizado na seção 137, *rashû*, “obter, receber”. Desta forma, ela supre a necessidade da descendência de seu marido por meio de uma escrava. Além disso, é estipulado o castigo que a *naditum* pode dar à escrava caso esta pretendesse se igualar a sua dona (compare com *Gn* 16.5-6): se tiver filhos, será rebaixada novamente a condição de escrava, sendo tratada como tal e recebendo uma marca (talvez um corte de cabelo característico). Isso indica que a escrava que dera luz no lugar da *naditum*, caso se comportasse, seria superior a uma escrava comum. A escrava só poderia ser vendida se não tivesse filhos do senhor.

Todas essas informações são importantes, uma vez que realmente parecem apontar para a antigüidade do conteúdo das narrativas bíblicas. Como bem demonstrou Pierre Grelot²⁴, as normas conjugais do AT modificaram-se

²⁴ P. GRELOT, *A evolução do casamento como instituição no Antigo Testamento*, trad. Hamilton Francischetti, Concilium 55.5, 560-9, 1970.

com o passar do tempo e, assim, seria difícil o autor/redator do texto narrar histórias que possuíssem costumes tão diversos de sua época. Logo, os paralelos encontrados no CH (c. 1700 a.C.) e nos contratos de Nuzi (século XV a.C.) parecem comprovar o ambiente mesopotâmico de onde é originário o clã de Abraão. No entanto, se se aproximar por meio da lente do microscópio, ter-se-á uma perspectiva mais apurada do problema.

Observe, por exemplo, que na seção 147 do CH, a *naditum* só poderia se desfazer da escrava caso ela não tivesse gerado filhos. Esse dado parece estranho a Gn 21.8 e seguintes: Agar e Ismael são expulsos do clã, aparentemente, por mero capricho de Sara. Tentativas que explicam este fato pelos paralelos de Nuzi a respeito de contratos de adoção e direitos de herança²⁵ não parecem mais satisfatórios. Hoje, é preciso levar em consideração algo mais, a saber, a literariedade da narrativa e, conseqüentemente, a ideologia de seus autores/redatores.

Alguns pesquisadores (melhor, algumas pesquisadoras) sugerem que Sara tenha sido uma sacerdotisa mesopotâmica²⁶; este parece ser, no entanto, o caminho mais estranho a ser percorrido. Seguindo os comentários de Driver e Miles²⁷, no AT, a esposa que cede sua escrava ao marido não é uma sacerdotisa como ocorre no CH. Isso causa uma certa confusão, afinal tudo parecia se encaixar. Os documentos mesopotâmicos pareciam confirmar, ou ao menos elucidar, a tradição bíblica referente a Agar e Ismael. E agora, nos detalhes, toda a construção do período patriarcal se desfaz como um castelo de cartas! (i) Sara não é sacerdotisa, posto que também gera um filho e, sendo uma mulher comum, se fosse realmente estéril, levando em conta as leis da época, é provável que Abraão se divorciaria dela para casar-se com outra capaz de lhe dar uma descendência²⁸. (ii) Ela expulsa a escrava que concebeu um filho em seu lugar, o que não é aceitável nos valores mesopotâmicos. E ainda o mais importante, em minha opinião: (iii) ela não é a única estéril nas narrativas. Três gerações de matriarcas são estéreis, o que não pode ser mera coincidência.

Diversamente do que afirma Savina Teubal²⁹, isso não significa que as três fossem sacerdotisas, mas que o texto do Gênesis é uma rica construção literária. Fokkelman³⁰ argumenta que a coordenação de todo o livro se dá da

²⁵ R. DE VAUX, *Le patriarches hébreux et l'histoire*, Revue Biblique n.1, 5-28, 1965, p. 24-5.

²⁶ S.J. TEUBAL, 'Sara e Agar: matriarcas e visionárias' in A. BRENNER, (ed.), *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*, trad. Fátima R.D. Marques, São Paulo, Paulinas, 259-75, 2000, p. 259.

²⁷ D.R. DRIVER & J.C. MILES, *The Babylonian Laws* v. 1, Oxford, Clarendon Press, 1960.

²⁸ Id., p. 306.

²⁹ Ver nota 26.

³⁰ J.P. FOKKELMAN, 'Gênesis' in R. ALTER & F. KERMODE (org.), *Guia Literário da Bíblia*, trad. Raul Fiker, São Paulo, Ed. UNESP, 49-68, 1997, p. 55-7.

seguinte forma: vida-sobrevivência-descendência-fertilidade-continuidade. Nesta perspectiva, a esterilidade das matriarcas é um obstáculo intransponível à continuidade, demonstrando a complicação dramática introduzida pelo autor/editor do Gênesis. Além disso, o radical *'aqar* e seu desdobramento de sentidos, que inclui infertilidade, desenraizamento e fome na terra, são experiências que irão moldar a consciência religiosa de Israel. Ou seja, a esterilidade nas narrativas bíblicas condensa os impasses inerentes ao processo de emergência de um povo que se crê guiado por Deus³¹.

Caminhando, assim, com métodos literários mais recentes que não trabalham na perspectiva diacrônica³², é possível verificar que a atual narrativa possui uma série de “cenas tipo”³³, como o nascimento de herói dos antepassados para sua mãe estéril (Isaac para Sara; filhos de Jacó para Raquel) e a rivalidade entre esposa estéril, preferida e co-esposa ou concubina fértil (Sara e Agar; Raquel e Lia). Sem mencionar nos inúmeros jogos de palavras, visíveis no texto hebraico: em 16.11; 21.17 (Yishma'el, “Deus ouvirá” e o verbo *shama'*, “ouvir”) ou ainda 21.6 (Yitschaq, “Ele ri” e o verbo *tsachaq*, “rir”); e o gênero literário típico empregado em 16.11, a saber, o “anúncio de nascimento” (*Geburtsankündigung*) ou “oráculo de nascimento” (*Geburtsorakel*). Perceba para onde se caminha: para uma leitura *sincrônica* do texto. Mas, como o historiador pode fazer um trabalho deste tipo se, como diz Fokkelman³⁴, ‘historiadores tendem a considerar o texto como fonte de algo além de si mesmo’?

Esta questão deve ser superada. A crítica literária do texto bíblico ultrapassou as antigas questões referentes à autenticidade das fontes do Pentateuco. O importante agora é o texto em seu estado atual³⁵, como demonstra a posição quase consensual colocada pela exegese alemã³⁶. Juntamente com

³¹ S. CHWARTS, *Os sentidos da esterilidade no passado ancestral de Israel*, Vértices n. 4, 155-69, 2003.

³² D. JASPER, ‘Literary readings of the Bible’ in J. BARTON (org.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, CUP, 21-34, 1999.

³³ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981, p. 47-62; A. BRENNER, *A mulher israelita. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*, trad. Sylvia M.K. Belinky, São Paulo, Paulinas, 133-42, 2001.

³⁴ FOKKELMAN, p. 50.

³⁵ Reconheço que neste sentido caminha também a “crítica canônica” de Brevard Childs (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979). Todavia, não a acentuo devido sua preocupação essencialmente teológica: Childs deseja ouvir o texto em termos da comunidade confessante à qual pertence.

³⁶ Quanto à polêmica da composição do Pentateuco, A. Ricciardi (*Modelos alternativos para la hipótesis de los documentos a partir de la historia patriarcal*, Revista Bíblica 58.4, 193-210, 1996) encerra seu artigo afirmando: ‘não cabe dúvida de que o modelo histórico-tradicional

a corrente anglo-saxônica que entende a Bíblia enquanto literatura, autores como R. Rendtorff³⁷ e E. Blum³⁸, representando a “escola de Heidelberg”, não se opõem necessariamente à presença de conjuntos literários antigos no Pentateuco, mas “o Pentateuco como tal seria simplesmente o resultado de um esforço redacional da época pós-exílica”³⁹. Em outros termos, o interesse exegetico contemporâneo concentra-se na *Redaktionskritik*⁴⁰.

Esses apontamentos exegeticos atuais devem refletir nos estudos sobre a História de Israel⁴¹, ao ultrapassar as reflexões sobre as origens ou a proto-história do povo bíblico. Os historiadores bíblicos precisam seguir a historiografia contemporânea, transformando seus documentos em *monumentos*. Nesse paradigma, o documento não deve ser visto como fonte de informações e dados; o documento é organizado, recortado, distribuído, posto em séries; o documento não é mais qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que a fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder⁴².

Uma curta digressão, aqui, para reconhecer o bom trabalho que vem realizando os assim chamados “Minimalistas”. Este grupo tem progredido bastante nesta direção e valoriza o texto em seu aspecto sincrônico, ou seja, lêem a Bíblia a partir de suas condições de produção. Todavia, minha postura diverge da destes pesquisadores num ponto: eles consideram *toda* História de Israel como uma ficção literária⁴³, enquanto que o presente artigo argumenta apenas sobre os problemas do Gênesis e, talvez, por extensão, do Pentateuco.

consequente, iniciado por Rendtorff e completado por Blum, constitui a resposta mais coerente ao problema da formulação do Pentateuco desde os dias de Wellhausen’.

³⁷ *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin, de Gruyter, 1976.

³⁸ *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984.

³⁹ A. DE PURY. & T. RÖMER, ‘O Pentateuco em questão: posição do problema e breve história da pesquisa’ in A. de PURY, p.15-85.

⁴⁰ ‘A crítica da redação revaloriza a forma final do texto e faz sobressair a integridade de uma obra. Ela também permite fazer uma síntese dos resultados alcançados nas outras etapas da análise histórico-crítica. Ela reabilita o redator na sua dupla função de autor e de teólogo que, de certa forma, o estudo fragmentário do texto lhe retirara’ (O. Mainville, *A Bíblia à luz da História. Guia de exegese histórico-crítica*, trad. Magno Vilela, São Paulo, Paulinas, 1999, p. 143).

⁴¹ Note que o estudo do AT está vinculado a diferentes disciplinas: história de Israel, história literária do AT e teologia do AT. Ainda possui três campos correlatos, a saber, filologia do Antigo Oriente, arqueologia e religião comparativa. Cf. H.W. WOLFF, *Bíblia – Antigo Testamento. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo*, trad. Dulcemar S. Maciel, São Paulo, Paulinas, 1978, p. 63-8.

⁴² J. LE GOFF, *História e Memória*, trad. Irene Ferreira et al., Campinas, ED. UNICAMP, 1990, p. 545.

⁴³ Z. ZEVIT, *Three debates about Bible and Archaeology*, *Biblica* 83.1, 1-27, 2002, p. 9-19; A.J. DA SILVA, ‘A história de Israel na pesquisa atual’ in J.F. FARIA (org.), *História de Israel e as perspectivas mais recentes*, Petrópolis, Vozes, 43-87, 2003.

Particularmente, não avançaria o problema (pelo menos não desta forma) para o período monárquico, afinal a menção de uma B(Y)TDWD, “Casa de Davi”, nas estelas reais moabita e aramaica do século IX⁴⁴ confirma que, numa certa época, a realeza de Judá era conhecida internacionalmente, havendo uma crença geral de que Davi seria o fundador da dinastia reinante em Jerusalém. Além do mais, é preciso antes de qualquer trabalho verificar o que se entende por literatura. Com efeito, partes do texto bíblico são atualmente “literatura” no sentido narrativo e aqui é muito interessante a questão do texto por ele mesmo. Mas quais partes da Bíblia são “literatura”⁴⁵?

Desta maneira, acredito que as observações dos “Minimalistas” são válidas, pelo menos no que diz respeito ao “período patriarcal”. Deste ângulo, o problema é visto de maneira diversa: não é preciso mais buscar documentos antigos dentro do texto bíblico ou, ainda, assegurar uma certa confiabilidade a eles num exercício de comparação com material proveniente do Antigo Oriente. Também não é muito importante verificar se as perícopes são, de fato, memória do povo. Agora, é preciso valorizar, na verdade, a concepção de história do AT⁴⁶ e em especial, o *leitmotiv* do Pentateuco⁴⁷. Sendo assim, o problema não está mais na reconstrução da pré-história de Israel, e sim, em como os redatores bíblicos conceberam essa (pré)história.

Reafirmo: seria ingênuo se dissesse que os testemunhos bíblicos não são antigos. Neste ponto, acredito que a posição de van Seters seja extremada demais, uma vez que ele contesta a existência de tradições antigas a respeito de Abraão. Já citei a crítica minuciosa de Vermeylen que aponta a redação de *Gn* 21.8-21 entre 750 a.C. e o exílio, sendo *Gn* 16 bastante anterior; sem falar das tradições orais que estes textos evidentemente se utilizam. Estes contos fizeram parte do povo de Israel por gerações até chegarem nos ouvidos do autor/redator do Pentateuco em sua forma final. Isso parece explicar a diversidade de gêneros e estilos particulares na literatura bíblica: com o limitado número de escribas na Jerusalém Persa, preferia-se editar ao invés de compor do nada⁴⁸. Seja como for, a questão das fontes, de fato, já não

⁴⁴ A. LEMAIRE, *Nouvelles données épigraphiques sur l'époque royale israélite*. REJ 156.3-4, 445-61, 1997, p. 445-8.

⁴⁵ BARTON, p. 167 (nota 17).

⁴⁶ J. LICHT, ‘Biblical Historicism’ in H. TADMOR & M. WEINFELD (ed.), *History, historiography and interpretation. Studies in Biblical and cuneiform literatures*. Jerusalem and Leiden, Magnes Press / Hebrew University / Brill, 107-20, 1984. Sobre os relatos patriarcais, o autor diz (p. 113): ‘o historiador antigo mostra as realidades existenciais dos patriarcas somente incidentalmente; para ele, são em primeiro lugar os portadores de uma benção e de uma promessa... O conto como um todo trata dos temas gêmeos da Eleição e da Aliança’.

⁴⁷ D.J.A. CLINES, *The theme of the Pentateuch*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1978 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 10).

⁴⁸ E. BEN ZVI, *The urban center of Jerusalem and the development of the literature of the*

é mais o ponto nevralgico para os estudos do Pentateuco. Os documentos bíblicos, tal como se encontram hoje, como “monumentos”, devem ser lidos em suas condições de produção. Isso é fazer história! (E se alguém considera esta posição como contrária ao ofício do historiador, provavelmente deveria submeter a exame sua concepção de história).

Não teriam sido Agar e Ismael expulsos da narrativa devido ao período de concepção da obra? Isto é, não necessitavam os judeus do pós-exílio de uma saga, uma história fundamentalmente como etiologia e como paradigma, em que Isaac é crucial para a afirmação da eleição do povo por YHVH? É evidente no texto, entre outros aspectos, a inferioridade de Ismael nos planos de Deus. Observe que é tratado como “filho da serva” (*Gn* 21.10-13), o que sem dúvida serve para rebaixá-lo frente a Isaac. Portanto, a expulsão de Ismael tem um sentido dentro da própria narrativa — sua exclusão dos planos de Deus para todo um povo. Esta hipótese é confirmada por um texto logo adiante. Em *Gn* 22.2, por ocasião do sacrifício de Abraão, Deus diz: ‘toma teu filho, teu único filho, que amas, Isaac...’. Para além das questões apontadas por Yairah Amit⁴⁹ — a técnica da progressão aqui utilizada tem um significado não só para a trama, mas também para o leitor que é persuadido a crer no valor do sacrifício — o fato é que Ismael já não é mais contado como filho do patriarca. Isaac é “seu único filho”.

Com tudo isso, o historiador contemporâneo deve sim fazer história dos textos do Gênesis. Mas não para procurar o Abraão, a Sara, a Agar históricos; afinal, por mais que os indícios apontem para a existência desses, ainda não passam de indícios⁵⁰. Em seu estado atual, o documento bíblico é bom enquanto monumento. Não serve para revelar a realidade dos patriarcas e matriarcas, mas responde a necessidade de um mito fundador ético e nacional após o hiato da conquista babilônica⁵¹. O material narrativo antigo — oral e escrito — que sobreviveu ao desastre do século VI foi incorporado nessas histórias de eventos fundantes.

Hebrew Bible in W.E. AUFRECHT, N.A. MIRAU, S.W. GAULEY, (ed.), *Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 194-209.

⁴⁹ Y. AMIT, *Progression as a rhetorical device in Biblical Literature*. *Journal for the Study of the Old Testament* 28.1, 3-32, 2003, p. 6-8.

⁵⁰ Dizer que esta perspectiva é ultrapassada e que ninguém mais a sustenta pode ser precipitado, afinal, ela ainda aparece num artigo bastante recente de A.J. da Rocha Couto (*Narrativas Patriarcais. Uma leitura*, *Didaskalia* 33.1/2, 97-119, 2003) que afirma na p. 119: ‘não há inconvenientes e há vantagens em situar Abraão nos alvares do segundo milênio a.C.: fazer de Abraão uma pessoa real, cuja vida histórica foi preservada pela tradição’. O mais estranho em sua posição é que no início do artigo, o autor leva em conta os transmissores e receptores das narrativas que ‘a enriquecem com os seus valores e sabores’ e mesmo assim finaliza seu raciocínio aceitando como correto ‘ver os patriarcas ancorados em firme terreno histórico’.

⁵¹ J. BLENKINSOPP, ‘The Pentateuch’ in J. BARTON (org.), *The Cambridge Companion to Biblical*

Como se observa, a História não precisa abordar, necessariamente, seus documentos diaconicamente. Assim, além da ênfase na condição de produção da narrativa no período persa, no contexto pós-moderno em que vivemos, talvez valesse a pena exercitar também uma leitura sincrônica que priorize os “usos e abusos” das narrativas bíblicas tais como se apresentam no Gênesis. Essas utilizações — por que não dizer *apropriações*⁵² — podem ser encontradas tanto no passado como no presente, sendo elas mesmas objetos historiográficos. Deixe-me explicar com exemplos concretos.

É evidente — como procurei demonstrar em todo o artigo, em especial com a citação de Foucault na epígrafe — que na atualidade o conhecimento não visa a uma realidade existente em si mesma, mas à construção de objetos. Portanto, relacionada aos “usos” do presente, a obra de Keith Whitelam⁵³ é provocadora, uma vez que, ao entender o “Antigo Israel” como uma construção dos estudiosos bíblicos modernos, argumenta sobre as relações entre esta atividade e o silêncio da história palestina. Assinalo, não necessariamente relacionados aos episódios envolvendo Agar e Ismael, os estudos de W.F. Albright, posto que influenciou toda uma geração de pesquisadores; além disso, em sua produção a questão do “racismo” e das teses da modernidade (como o progresso) ficam explícitas, como no excerto a seguir⁵⁴: ‘do ponto de vista imparcial de um filósofo da história, parece muitas vezes necessário que um povo de um tipo nitidamente inferior desapareça perante um povo de potencialidades superiores, pois há um ponto além do qual não pode haver mistura racial sem conseqüências desastrosas (...). Os Cananeus, com o seu culto de natureza orgiástica, o seu culto da fertilidade sob a forma de imagens de serpentes e de nudez sensual, com a sua mitologia grosseira, foram substituídos por Israel, com a sua simplicidade pastoril e pureza de vida, o seu sublime monoteísmo e o seu severo código ético’.

No caso de análises situadas no passado, além da leitura cristalizada no próprio AT⁵⁵, talvez valha a pena dedicar-se à leitura rabínica das narrativas, presente na literatura midráshica⁵⁶. O gênero hagádico revela-se um interes-

Interpretation, Cambridge, CUP, 181-97, 1999.

⁵² A noção de apropriação, vinculada ao estudo dos processos de leitura, é sugerida pelo historiador francês, Roger Chartier: ‘a apropriação tal como a entendemos, visa a uma história social dos usos e das interpretações, remetidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem’ (*Le monde comme représentation*. Annales E.S.C. Paris 44.6, 1505-20, 1989, p. 1511).

⁵³ *The invention of Ancient Israel: the silencing of Palestinian History*, London, Routledge, 1996.

⁵⁴ W.F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1940, p. 214.

⁵⁵ F. DREYFUS, *L’actualisation à l’intérieur de la Bible*, Rbi 2, 161-202, 1976.

⁵⁶ O mesmo vale para a interpretação cristã no Novo Testamento.

sante documento para este tipo de proposta, fornecendo o imaginário dos rabis sobre o Gênesis. Levando em consideração os princípios hermenêuticos próprios do Judaísmo Rabínico, é possível observar que ‘Israel encontra um meio de colocar seu próprio eu dentro do texto bíblico’⁵⁷. No caso dos textos referentes a Agar e Ismael (e por tabela, o do nascimento de Isaac) os exemplos a seguir parecem ser instrutivos⁵⁸:

O anjo do Senhor falou a Agar: Vê, estás grávida e darás à luz um filho, a quem darás o nome de Ismael. Seis tiveram nome ainda antes de terem nascido: Ismael e Isaac, Moisés e Salomão, Josias e o rei Messias.

‘O Pai de um justo se alegra e aquele que gerou um sábio alegra-se com isso também.’ A quem Salomão tinha em mente, quando formulou essa sentença? A nenhum outro senão Abraão e Isaac... Se Isaac não fosse criado, o mundo não poderia subsistir.

No primeiro excerto, a mentalidade rabínica não pode deixar de comparar o ocorrido na narrativa de *Gn* 16.7-12 com um aspecto de sua fé, a saber, a vinda do Messias. Já no segundo, a idéia de Isaac ser primordial para que o mundo ‘subsista’ pode se relacionar perfeitamente com o nascimento do povo judeu. Além destas passagens, nota-se uma preocupação em redimir, por assim dizer, a atitude de Abraão expulsar seu filho:

Depois de anos, Abraão falou à sua mulher Sara: ‘Quero rever meu filho Ismael, pois já faz muito tempo desde que o vi’. E Abraão montou num camelo e partiu à procura de seu filho Ismael...

Enfim, não pretendo esgotar o tema, mas apenas insistir na tese de que o estudo *histórico* das narrativas patriarcais deve-se realizar, atualmente, de uma forma completamente diferente, seguindo os passos da “nova crítica do Pentateuco” e mesmo das propostas mais recentes na historiografia: é preciso buscar ‘não os acontecimentos em si mesmos, porém sua construção no tempo... não o passado tal como se passou, mas suas reutilizações permanentes, sua pregnância sobre os presentes sucessivos; não a tradição, mas a maneira como ela se constitui e transmitiu’⁵⁹.

⁵⁷ G. STEMBERGER, *Do trato com a Bíblia no Judaísmo*, trad. Carlos A. Pereira, Concilium 233.1, 50-59, 1991, p. 57; G.L. BRUNS, ‘Midrax e alegoria. Os inícios da interpretação escritural’ in R. ALTER & F. KERMODE (org.), *Guia Literário da Bíblia*, trad. Raul Fiker, São Paulo, Ed. UNESP, 667-89, 1997.

⁵⁸ M.I. BIN GORION (ed.), *As Lendas do Povo Judeu*, trad. J. Ginsburg et al., São Paulo, Perspectiva, 1980, p. 142-4 e 161-5.

⁵⁹ F. DOSSE, *A História à prova do tempo*, trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo, Ed. UNESP, 2001.

TITLE. *The historical approach to the biblical patriarchal narratives.*

ABSTRACT. The article makes a critical revision of the different readings of Genesis narratives, to propose a more current historical approach. In conformity with the contemporary exegesis, it is necessary to analyse the biblical texts while “monuments”, giving preference to the conditions of production of them in the postmonarchic period. Besides, the permanent uses of the narratives should be part of the biblical historian’s new agenda and, therefore, the midrashic literature of the rabbinic period of Judaism becomes an important source for the Old Testament scholars.

KEYWORDS. Pentateuch; narratives; patriarchs; Genesis; exegesis; History of Israel.