

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AGUSTINUS SYUKUR

A TRADIÇÃO DE JACÓ NA FORMAÇÃO DE ISRAEL NORTE
A PARTIR DA ANÁLISE EXEGÉTICA DE GÊNESIS 32,23-33

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2019

AGUSTINUS SYUKUR

**A TRADIÇÃO DE JACÓ NA FORMAÇÃO DE ISRAEL NORTE
A PARTIR DA ANÁLISE EXEGÉTICA DE GÊNESIS 32,23-33**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Sy89t Syukur, Agustinus
A tradição de Jacó na formação de Israel Norte: a partir da análise exegética de Gênese 32,23-33 / Agustinus Syukur -- São Bernardo do Campo, 2019.
160 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Bibliografia
Orientação de: José Ademar Kaefer.

1. Jacó (Personagem bíblico) 2. Bíblia – A.T. – Gênese 32,23-33 – Crítica e interpretação 3. Israel - História I. Título

CDD 222.11

A dissertação de mestrado intitulada: A TRADIÇÃO DE JACÓ NA FORMAÇÃO DE ISRAEL NORTE A PARTIR DA ANÁLISE EXEGÉTICA DE GÊNESIS 32,23-33, elaborada por AGUSTINUS SYUKUR, foi apresentada e aprovada no dia 19 de março de 2019, perante banca examinadora composta pelo Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Presidente/UMESP), pela Profa. Dra. Suely Xavier dos Santos (Titular/UMESP) e pelo Prof. Dr. Shigeyuki Nakanose (Titular/ITESP-São Paulo).

Prof. Dr. José Ademar Kaefer
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Esta pesquisa foi produzida com apoio da CAPES

AGRADECIMENTOS

*Ao meu orientador, pela sua dedicação, competência e confiança.
À congregação do Verbo Divino e aos meus confrades, pelo apoio e incentivo.*

Ao Centro Bíblico Verbo, pelo apoio.

À minha família na Indonésia, pelo apoio e incentivo.

Ao Irmão Nelson Antônio Pires André, pela correção atenta.

Aos Professores com carinho.

Aos meus amigos e colegas da sala.

Aos funcionários da Universidade Metodista de São Paulo.

Muito obrigado!

RESUMO

Este estudo apresenta a tradição de Jacó na formação de Israel Norte, a partir da análise exegética de Gn 32,23-33. O resgate da história de Israel a partir de Israel Norte obriga-nos, portanto, a um olhar atento à pesquisa literária exegética, mas também a um olhar sobre as pesquisas arqueológicas nos sítios da Jordânia, especificamente, no nosso caso, sobre Penuel. Portanto, olhar Israel a partir de Galaad. Esse olhar se refere tanto às origens culturais de Israel e dos diferentes povos dessa região, quanto da presença de Israel Norte em determinados períodos nesse território. Precisa-se resgatar um Israel com características heterogêneas e multiculturais, com histórias controversas, como a do personagem Jacó. A tradição de Jacó é considerada o “mito fundante” de Israel Norte, consolidada durante o reinado de Jeroboão II (788-747 a. C.). A narrativa de Jacó é provavelmente uma das mais antigas tradições de origem conservadas na Bíblia hebraica. Existiu independentemente sem relação aos Patriarcas do Sul, Abraão e Isaac, e foi, inicialmente, uma história sobre as origens do *Bene Ya'aqob*, em Galaad da Transjordânia, que só mais tarde foi identificada com Israel. O material mais antigo, nas primeiras fases da Idade do Ferro, tratava principalmente da construção do templo de El em Penuel e da delimitação da fronteira entre israelitas e arameus na Transjordânia. As narrativas sobre Jacó foram trazidas para Judá pelos israelitas depois da queda do Reino do Norte. Mais tarde, foram reelaboradas e redigidas como textos bíblicos dentro da ideologia e narrativas identitárias de Judá. Em suas formas atuais, elas incluem, portanto, várias camadas que representam realidades e preocupações distintas, mas principalmente os da fase de Judá do pós-exílio. A identidade desse “patriarca” foi mudada pelos séculos de interesses dos poderes de turno, mas que ficou registrada nas entrelinhas da literatura bíblica e nas cerâmicas dos sítios arqueológicos, tanto a oeste como a leste do Jordão. A partir da análise exegética de Gn 32,23-33, combinada com a pesquisa arqueológica e a historiografia de Penuel e Galaad, se percebe que a tradição de Jacó confirma a origem local, autóctone, de Israel – em ambos os lados do Jordão – enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. Em termos políticos, o Israel de Jacó coexiste pacificamente com diferentes etnias e grupos sociais, compartilha e firma pactos com eles. Em termos religiosos, esse Israel de Jacó convive harmoniosamente com outras divindades, interage com elas e aspira por sua bênção. O Israel da tradição de Jacó em Galaad é um Israel que coexiste pacificamente com diferentes etnias e grupos sociais, pluralistas e inclusivistas, um Israel com características heterogêneas e multiculturais, com histórias controversas, como a do personagem Jacó.

Palavras Chaves: Jacó, Tradição de Jacó, Penuel, Galaad, Israel Norte.

ABSTRAC

This study presents the Jacob tradition in the formation of Northern Israel, based on the exegetical analysis of Gen 32:23-33. The rescue of Israel's history from Northern Israel compels us, therefore, to look closely at exegetical literary research, but also to have a look at the archaeological research in the sites of Jordan, specifically, in our case, on Penuel. Therefore, to look at Israel from Gilead. This view refers both to the cultural origins of Israel and the different peoples of this region, and to the presence of Northern Israel at certain periods in that territory. It is necessary to rescue an Israel with heterogenous and multicultural characteristics, with its controversial histories, like that of the Jacob character. The Jacob's tradition is considered the "founding myth" of Northern Israel, consolidated during the reign of Jeroboam II (788-747 BC). Jacob's narrative is probably one of the earliest traditions of origin preserved in the Hebrew Bible. It existed independently, unrelated to the Southern Patriarchs, Abraham and Isaac, and was initially a story about the origins of *Bene Ya'aqob* in Gilead of Transjordan, which was later identified with Israel. The oldest material, in the first stages of Iron Age, concerned primarily about the construction of the Temple of El in Penuel and the delimitation of the border between Israelites and Arameans in Transjordan. The narratives about Jacob were brought to Judah by the Israelites after the fall of the Northern Kingdom. Later they were reworked and drafted as biblical texts within Judah's ideology and identity narratives. In their present forms, they therefore include several layers representing distinct realities and concerns, but mainly those of the post-exile phase of Judah. The identity of this "patriarch" was changed by the centuries of interests of the powers of shift, but that was registered between the lines of the biblical literature and the ceramics of the archaeological sites, to the west and east of the Jordan. From the exegetical analysis of Gen 32:23-33, combined with the archaeological and historiographical research of Penuel and Galaad, notices that Jacob's tradition confirms Israel's local, autochthonous origin - on both sides of the Jordan - while recognizes the existence of social, cultural and political differences of groups around them. In political terms, Israel of Jacob coexists peacefully with different ethnicities and social groups, shares and signs pacts with them. In religious terms, this Israel of Jacob lives harmoniously with other deities, interacts with them and aspires for their blessing. The Israel of Jacob's tradition in Gilead is an Israel that coexists peacefully with different ethnicities and social groups, pluralistic and inclusivistic, an Israel with heterogenous and multicultural characteristics, with controversial stories, such as that of the Jacob character.

Key Words: Jacob, Jacob Tradition, Penuel, Gilead, Northern Israel.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cabeça de leão	118
Figura 2: Juba de leão	118
Figura 3: Uma pessoa com uma cabra	118
Figura 4: Tocadores de instrumentos musicais	118
Figura 5: Árvore com ramos	118
Figura 6: Água jorrando	118
Figura 7: A expedição de Sheshonq I	125
Figura 8: Mapa de alguns territórios de Israel Norte citados neste trabalho	128

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 O CONTEXTO HISTÓRICO E ESTADO ATUAL DA PESQUISA DA TRADIÇÃO DE JACÓ.....	16
2.1 O contexto histórico-geográfico de Israel e Judá.....	17
2.1.1 Palestina entre Egito e Mesopotâmia.....	18
2.1.2 Canaã sob hegemonia Egípcia e o surgimento de Israel.....	21
2.2. Israel e Judá.....	26
2.2.1 Novas perspectivas da narrativa bíblica sobre Israel e Judá.....	27
2.2.2 Israel.....	29
2.2.3 Judá.....	31
2.3 As tradições fundantes do Israel: Jacó e Êxodo.....	35
2.3.1 A tradição do Êxodo.....	36
2.3.2 Tradição de Jacó: estado atual da pesquisa.....	38
2.3.2.1 Os relatos sobre tradição de Jacó em Gênesis na pesquisa bíblica recente.....	38
2.3.2.2 As fontes da tradição de Jacó.....	42
2.3.2.3 Ambiente histórico da tradição de Jacó.....	44
2.4 Conclusão parcial.....	47
3 ANÁLISE LITERÁRIA DE GÊNESIS 32,23-33.....	50
3.1 Tradução do texto	51
3.1.1 Tradução interlinear de Gênesis 32,23-33.....	51
3.1.2 Tradução literal de Gn 32,23-33.....	53
3.2 Crítica textual.....	54
3.3 Delimitação do texto.....	56
3.4 Análise de coesão.....	59
3.4.1 A coesão interna de Gn 32,23-33.....	59
3.4.2 Gn 32,23-33 inserido na unidade de Gn 32-33.....	64
3.4.3 Gn 32,23-33 inserido na unidade de Gn 25B-35.....	66
3.5 Estrutura de Gn 32,23-33.....	69
3.6 Gênero literário.....	73
3.7 Conclusão parcial.....	75
4 ESTUDO SEMÂNTICO DE GÊNESIS 32,23-33.....	76

4.1 Atravessar o vau do Jaboque (v. 23-25a)	76
4.1.1 “Levantar” (קום).....	77
4.1.2 “Tomar” (לקח).....	78
4.1.3 “Atravessar” (עבר).....	79
4.1.4 “Filhinhos dele” (יִלְדָיו) (v. 23).....	81
4.1.5 “Servas dele” (שִׁפְחָתָיו).....	82
4.1.6 “Jaboque” (יַבֹּק).....	83
4.1.7 Comentário dos v. 23-25a.....	84
4.2 A luta de “um homem” com Jacó (v. 25b-26)	85
4.2.1 “Lutar” (אבק).....	85
4.2.2 “Um homem” (אִישׁ).....	86
4.2.3 “Amanhecer” (שחר).....	88
4.2.4 “Prevalecer” (יכל).....	90
4.2.5 “Tocar” (נגע).....	91
4.2.6 “Coxa” (יָרֵךְ)..	93
4.2.7 Comentário dos v. 25b-26.....	94
4.3 A solução da luta pela negociação (v. 27-30)	95
4.3.1 “Deixe-me partir” (שִׁלְחֵנִי).....	96
4.3.2 “Nome” (שם).....	98
4.3.3 “Jacó” (יַעֲקֹב).....	100
4.3.4 “Israel” (יִשְׂרָאֵל).....	102
4.3.5 “Abençoar” (ברך).....	105
4.3.6 Comentário dos v. 27-30.....	106
4.4 Jacó deu o nome do lugar Peniel (v. 31)	107
4.4.1 Ver Deus face a face.....	107
4.5 Tabu alimentar (v.33)	108
4.6 Conclusão parcial	109
5 CONTRIBUIÇÃO DA TRADIÇÃO DE JACÓ NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DE ISRAEL NORTE	112
5.1 O estudo arqueológico de Penuel	113
5.1.1 A localização de Penuel.....	113
5.1.2 A história da escavação arqueológica de Penuel.....	115
5.1.3 Alguns achados importantes nas escavações de 2005-2015.....	116
5.2. Penuel e a formação geopolítica e cultural de Israel Norte	120

5.2.1 A coalizão de Siquém na época de Amarna.....	120
5.2.2 Penuel e a campanha de Sheshonq I.....	123
5.2.3 A entidade política saulida.....	125
5.2.4 Penuel e a ocupação israelita em Galaad.....	129
5.2.5 Galaad como fronteira política.....	130
5.2.6 Galaad, fronteira de interação sócio-cultural.....	131
5.2.6.1 A questão do idioma.....	132
5.2.6.2 Contato cultural com o Levante.....	132
5.3 A tradição de Jacó em Galaad.....	134
5.3.1 A história de Jacó com Labão.....	135
5.3.2 A narrativa Jacó-Esaú em Galaad.....	138
5.3.3 Penuel e o culto a El na tradição de Jacó.....	139
5.4 A identidade coletiva de Israel-Jacó.....	141
5.5 Institucionalização da tradição de Jacó e a datação de Gn 32,23-33.....	143
5.6 Conclusão parcial.....	145
6 CONCLUSÃO FINAL.....	147
REFERÊNCIAS.....	153

1 INTRODUÇÃO

A tradição de Jacó, assim como a tradição do Êxodo, é considerada o “mito fundante” de Israel Norte (DE PURY, 2006, 2010; BLUM, 2012; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014; FINKELSTEIN, 2015). Ambas aparecem em textos proféticos israelitas do século VIII a. C. Esses mitos foram trazidos para Judá pelos israelitas depois da queda do Reino do Norte. Mais tarde foram reelaborados e redigidos como textos bíblicos dentro da ideologia e narrativas identitárias de Judá. O exemplo desse processo é a narrativa patriarcal em Gênesis que reflete uma perspectiva Sulista. Isto foi feito provavelmente para subordinar Israel a Judá em um momento em que o Reino do Norte não existia mais e Judá tornou-se o único herdeiro das tradições antigas do povo de Israel. Enquanto os textos extrabíblicos e a arqueologia demonstram que historicamente, Israel tinha sido principal força entre os reinos de Hebreus (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; KAEFER, 2015; FINKELSTEIN, 2015) e as histórias de Jacó não tinham a ver com as histórias de Abraão e de Isaac (BLUM, 2012; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014).

O objetivo do nosso estudo é olhar a história de Israel a partir de Israel do Norte. O resgate da história de Israel a partir de Israel do Norte obriga-nos, portanto, um olhar atento à pesquisa literária exegética, mas também um olhar sobre as pesquisas arqueológicas nos sítios da Jordânia, especificamente, no nosso caso, sobre Penuel. Portanto, olhar Israel a partir de Galaad na Transjordânia. Esse olhar se refere tanto às origens culturais de Israel e dos diferentes povos desta região, quanto da presença de Israel Norte em determinados períodos nesse território. De forma que, o conceito “Israel” pode mudar a partir de esse novo olhar. Não mais o Israel como uma nação monolítica do período do ferro I, e muito menos como a nação monoteísta judaica do pós-exílio. Precisa-se resgatar um Israel com características heterogêneas e multiculturais, com histórias controversas, como a do personagem Jacó. A identidade desse “patriarca” foi mudada pelos séculos de interesses dos poderes de turno, mas que ficou registrada nas entrelinhas da literatura bíblica e nas cerâmicas dos sítios arqueológicos, tanto a oeste como a leste do Jordão.

De Pury (2006, 2010) constata que o ciclo de Jacó oferece uma história completa das origens de Israel. Em si mesmo, o ciclo de Jacó fundamenta tudo aquilo que pede para ser fundamentado e explica tudo aquilo que deve ser explicado. Nele se encontra o nascimento ou as origens de Israel; a existência de Israel como conjunto tribal; estruturado ao sabor de suas configurações genealógicas sutis e evolutivas; seu direito ao seu território nas montanhas da

Palestina central; seus principais santuários (Siquém, Betel, Penuel, Maanaim); suas convenções de intercasamento com as tribos aramaicas; suas relações mais ou menos conflituosas com tal grupo vizinho (Esaú) ou tal cidade (Siquém).

No plano geográfico, as tradições de Jacó estão divididas em dois grupos: as que dizem respeito à região de Galaad e as que dizem respeito à região de Siquém-Betel (DE VAUX, 1975). As tradições de Galaad relacionam Jacó com Esaú e com Labão, e são oriundas da restrita região da Transjordânia: a antiga Galaad e o baixo Jaboque (Penuel, Maanaim e Sucot). Talvez seja nessa região onde uma tradição colocou o túmulo de Jacó (Gn 50,10). As tradições sobre Jacó em Siquém e Betel relacionam Jacó com Israel e estão localizadas no Planalto central de Canaã. A tradição da Transjordânia é antiga e provavelmente de origem rubenita. Com efeito, Rúben é considerado o primogênito de Jacó e, de acordo com Nm 32,1, estabeleceu-se em Galaad, na Transjordânia. A conexão entre esta tradição da Transjordânia com o Planalto Central (Siquém- Betel), na sua forma oral, teria sido estabelecida pela migração de elementos de Rúben para oeste do Jordão, onde havia uma "Pedra de Boen, filho de Rúben" (Js 15,6; 18,17). Ali Rúben cometeu o incesto, em Migdal Eder, que, embora não possa ser localizado com precisão, parece ficar ao sul de Betel (Gn 35,21-22). Essa hipótese sobre a rota da tradição de Jacó coincide com a história bíblica de Jacó migrando de Penuel, Sucot, Siquém e Betel (Gn 33,17-20; 35,1-4).

Delimitamos o nosso estudo sobre a tradição de Jacó que se localiza na região de Galaad, a partir da análise exegética de Gn 32,23-33. Nesse texto se encontra a narrativa da luta de Jacó com um ser divino, às margens do rio Jaboque na transjordânia. Essa história de Penuel interrompe de modo estranho o relato do eminente encontro de Jacó com Esaú (Gn 32, 4-22 e Gn 33,1-17). A posição que esse relato ocupa é muito importante para entender todo o conjunto das narrativas sobre Jacó. Tal Jacó se encontrava com medo ante a perspectiva de encontrar-se com seu irmão. Esse acontecimento, que se aproximava, tinha mobilizado todos seus pensamentos. Qual é o significado desse relato em relação do encontro de Jacó com seu irmão Esaú?

O episódio da luta com o divino rendeu ao Jacó a bênção e a nova identidade pelo nome "Israel", que significa "lutou com El e venceu" ou "El como alguém que luta" (Gn 32, 29-30). Isto significa que o episódio de Penuel marca o nascimento e a origem do antigo Israel e Jacó é seu verdadeiro patriarca?

Diferentemente com as aparições em Betel (Gn 28,10-22 e 35,1-15) em que o ser divino se apresenta diante do Jacó, no episódio à margem do rio- Jaboque esse ser divino não se apresentou e nem se quer revelar o seu nome (Gn 32,30). Apesar disso, Jacó deu o nome ao

lugar Penuel (“face/rosto de El) dizendo: “Eu vi El face a face, e minha vida foi salva” (Gn 32,31). O fato de o ser divino não revelar seu nome a Jacó indica que esse relato da revelação em Penuel é mais antigo que as de Betel (Gn 28,10-22; 35,1-15)? E por que então essa tradição se prosperou em Betel? O episódio de Penuel indica que a região de Galaad, onde se localizam Maanaim, Mizpa, Sucot e Penuel, foi a origem do culto ao El? Ou com outras palavras, a cultura religiosa de Galaad contribuiu na formação religiosa de Israel no culto ao El?

Penuel está na lista das cidades transjordanianas destruídas na campanha do faraó egípcio, Sheshonq I, contra insurgências por volta da segunda metade do século X a. C. O que atraiu a atenção do faraó egípcio a essa área relativamente remota que não possuía real importância geopolítica? A menção de Penuel, e também de Maanaim, na lista da campanha militar de Sheshonq I coincide com a memória bíblica sobre o plano geográfico da entidade territorial saulida nessa mesma região (1Sm 11, 2Sm 2,5-7; 2,12ss), o filho de Saul, Isbaal, que reinou sobre Maanaim e Galaad (2Sm 2,8-11) e sobre Jeroboão I que construiu Siquém e Penuel (1Rs 12,25). Isso indica que Penuel, Maanaim e Galaad participaram desde o início a formação política territorial de Israel Norte?

As questões acima mencionadas, vão delinear essa nossa pesquisa sob o tema: “A tradição de Jacó na formação de Israel Norte a partir da análise exegética de Gn 32,23-33”. Assim, organizamos esta pesquisa em quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos o contexto histórico e estado atual da pesquisa da tradição de Jacó. Na primeira parte desse capítulo revisitamos a história de Israel e Judá à luz da arqueologia e da história crítica. Percebe-se que o surgimento de Israel e Judá, no seu princípio são dois estados diferentes. Nesse sentido, a tradição de Jacó é considerada como mito fundante de Israel Norte. Na segunda parte do primeiro capítulo, apresentamos a discussão atual a respeito da tradição de Jacó, especialmente, a datação do seu surgimento e a realidade por trás das suas narrativas.

No segundo capítulo, apresentamos a análise literária de Gn 32,23-33. A partir da divergência a respeito da tradição de Jacó no capítulo primeiro, escolhemos o texto de Gn 32,23-33 para pesquisar a tradição de Jacó. A análise literária de Gn 32,23-33 nos mostra que tal texto é composto de uma lenda antiga sobre luta de Jacó com um ser divino em Jaboque. Essa lenda, posteriormente, foi modificada e reinterpretada, inserindo outros elementos para servir como saga de surgimento de nome de Israel e a etimologia desse nome. Contudo, do ponto de vista da lógica da narrativa, o texto oferece tensões e contradições. A partir daí, que nós precisamos estudar melhor seus elementos literários.

No terceiro capítulo, apresentamos a análise semântica de Gn 32,23-33. Escolhemos alguns termos, palavras, verbos de ação e expressões que julgamos importantes para a compreensão mais abrangente do texto. A partir da análise semântica se percebe a importância do sítio de Penuel e da sua lenda para formação religiosa e cultural dos “filhos de Jacó” em Galaad. É provável que a importância de Penuel e lenda sobre Jacó nesse local seja motivo para identificação de Israel com Jacó (Gn 32,29).

No quarto capítulo, apresentamos a contribuição da tradição de Jacó na formação da identidade de Israel Norte. O objetivo nesse capítulo é entender a tradição de Jacó de Gn 32,23-33 a partir da arqueologia, com enfoque no contexto geográfico e sócio-cultural de Penuel e Galaad. Trataremos, portanto, do sítio Penuel e seus arredores, seus achados arqueológicos, para entender a importância de Penuel e região na formação da identidade política, territorial, cultural e religiosa de Israel Norte.

Nesta pesquisa procuramos relacionar a Bíblia, História e Arqueologia. Às vezes, os relatos bíblicos costumam ser elaborações historiográficas posteriores aos fatos narrados. Além do mais, esses relatos, às vezes, são baseados não apenas em dados indiretos e incertos, mas, sobretudo, motivados por objetivos próprios do seu tempo (LIVERARNI, 2016). Na base das narrativas bíblicas estão tradições populares antigas que essencialmente falam das ações de Deus no meio do seu povo. Falam também das normas para a convivência, de valores éticos, de mitos, de heróis populares e dos antepassados. Tradições que foram ganhando corpo na memória popular até serem incorporadas na história oficial do povo. É preciso reinserir os textos bíblicos em seu tempo, em seu ambiente político-cultural, levando em consideração os problemas que originaram sua redação. Portanto, as descobertas arqueológicas e epigráficas podem trazer esclarecimentos complementares, que podem ser confrontados, em cada caso, com os textos Veterotestamentário.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO E ESTADO ATUAL DA PESQUISA DA TRADIÇÃO DE JACÓ

Na sua obra intitulada: “Antigo Oriente: história, sociedade e economia” (2016), Liverani destaca a dificuldade de uma reconstrução histórica do Antigo Israel, baseada apenas nos testemunhos dos textos bíblicos do Antigo Testamento. Segundo esse autor “os relatos bíblicos costumam ser elaborações historiográficas posteriores aos fatos narrados”. Além do mais, esses relatos, “às vezes, são baseados não apenas em dados indiretos e incertos, mas, sobretudo, motivados por objetivos próprios do seu tempo” (LIVERARNI, 2016, p. 541-542). Essa dificuldade se percebe claramente quando se trata da questão dos patriarcas de Israel. O patriarca Abraão (Gn 11-12), por exemplo, desde o início de sua história, faz uma longa viagem, durante a qual ele atravessava o conjunto do Crescente Fértil. Sua família parte da cidade de Ur e se instala, em seguida, em Harã, na Síria; de lá, Abraão percorreu a terra de Canaã, parando em lugares estratégicos como Siquém e Betel, descendo, depois, até o Negueb, no Sul e, de lá, para o Egito. No plano geográfico, essa viagem cobre o conjunto de territórios que se localizam entre Egito e Mesopotâmia. Enquanto que no plano histórico, segundo Thomas Römer (2016, p. 20) “os territórios percorridos por Abraão são lugares onde, na época persa (século V-IV a. C.), encontraram-se judeus exilados ou emigrados”.

Os relatos sobre Jacó em Gênesis também seguem essa lógica de peregrinação do Crescente Fértil. Jacó nasceu em Bersabeia (Sul de Canaã) (Gn 25,19-26), subiu para Padan-Aram (Gn 28,10), voltou para Canaã, passando por Maanaim, Penuel, Sucot, Siquém, Betel (Gn 31,1-35,15) e foi para o Egito (Gn 46,1-7). Os caminhos de milhares de quilômetros percorridos pelos patriarcas e mudanças de lugares, que são incomuns para os nômades da época, segundo Donner (1997, p.84), “traz consequência inevitável de que esses caminhos não podem ser históricos, mas devem ter motivos histórico-traditivos”. E ainda Donner acrescenta que as peregrinações dos patriarcas são “conexões secundárias, trabalho redacional, através do qual os pais são conduzidos aos lugares que interessam e onde as narrativas se desenrolam”.

Os relatos sobre os patriarcas acima, além de serem escritos em um período muito distante do tempo que quer reconstruir, também, segundo Liverani (2016, p. 542), “a preocupação com a identidade nacional, a promoção política e justificação religiosa

deformando mais ainda sua relação com a realidade histórica”. Se for assim, a reconstrução da história de Israel precisa também de outras fontes. É preciso reinserir os textos bíblicos em seu tempo, em seu ambiente político-cultural, levando em consideração os problemas que originaram sua redação. Portanto, as descobertas arqueológicas e epigráficas podem trazer esclarecimentos complementares, que podem ser confrontados, em cada caso, com os textos Veterotestamentário.

Como o objeto do nosso estudo é a tradição de Jacó do Israel Norte, nesse capítulo, pretendemos levantar a discussão à pesquisa recente sobre a questão. Levando em consideração a afirmação de Donner de que os relatos sobre peregrinação de Jacó, na Bíblia (Canaã – Mesopotâmia – Egito), não podem ser históricos, mas devem ter motivos “hitórico-traditivo”, como citamos anteriormente, primeiramente, tratamos nesse capítulo o contexto histórico e geográfico de Israel em sua relação com Egito e Mesopotâmia.

2.1 O contexto histórico-geográfico de Israel e Judá

Percebemos que muitos livros da história de Israel seguem a cronologia bíblica: os Patriarcas, Moisés e o Êxodo, a conquista da terra, a época dos Juízes, o Reino unido de Davi e de Salomão, os dois reinos de Israel e de Judá até a queda de Samaria, em 722 a. C., o reino de Judá até a destruição de Jerusalém em 587 a. C., depois restauração de Jerusalém e de Judá, na época persa. Hoje, pelo avanço da arqueologia e a grande contribuição da história crítica, não há mais dúvida de que as histórias dos Patriarcas, da saída do Egito e da conquista da terra, bem como da época dos Juízes, não refletem períodos sucessivos e datáveis. Römer até afirma: “trata-se, ao contrário, de lendas, ou mitos de origem que, muito mais tarde, foram dispostos segundo uma ordem cronológica” (RÖMER, 2016, p. 21). A teoria do chamado “reino unido” sob Davi e Salomão também sofre um revés (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; 2006; KAEFER, 2015, p. 878). Portanto, para reconstruir a história de Israel e de Judá, é preciso utilizar todos os dados de que dispomos, começa pela arqueologia.

Vejamos a seguir, antes de tratarmos o estado atual da pesquisa sobre tradição de Jacó, a história de Israel e Judá, à luz da arqueologia e da história crítica. Mas primeiramente, nós precisamos ver o contexto geográfico da região. Como diz Amihai Mazar “a história de Israel e de Judá se situa, antes de tudo, no contexto geográfico do Levante, corresponde aos atuais países de Israel/Palestina, da Jordânia, do Líbano e da Síria” (MAZAR, 2003, p. 27).

2.1.1 Palestina entre Egito e Mesopotâmia

A localização geográfica da Palestina¹ determinou seu importante papel na história do antigo Oriente Médio. A Palestina formou uma ponte entre os dois extremos do “Crescente Fértil” (MAZAR, 2003, p. 25-32; SCHWANTES, 2012, p. 20-31; DE VAUX, 1975, p. 31-49). Por um lado, a Terra de Israel está delimitada pelo Mar Mediterrâneo e pelo Deserto da Arábia. Essa faixa litorânea da região é considerada fértil e compreende mais ou menos 120 km, na direção leste-oeste. Por outro lado, a Terra de Israel situa-se entre dois grandes sistemas fluviais, entre Nilo e Eufrates/Tigre. Essa situação singular foi um fator básico na história e no desenvolvimento cultural da Palestina. No mundo antigo, a Palestina foi direta ou indiretamente ligada a outras partes do Oriente Médio e do Mediterrâneo oriental. Seus laços mais próximos foram naturalmente com o Egito e a Síria, mas as relações com a Mesopotâmia, a Anatólia, Chipre, o Egeu e a Arábia também tiveram considerável influência sobre sua história cultural (MAZAR, 2003, p. 25).

Os estudiosos consideram a Palestina como parte da região mais extensa chamada de “o Levante” que, além da Palestina, inclui o Líbano e a metade ocidental da Síria (o Vale do Orontes e a região de Alepo), que têm diversos fatores geográficos e climáticos em comum. A parte meridional do Levante, compreendendo a Palestina, o Líbano e a Síria meridional, constitui uma unidade homogênea que se conforma com a definição bíblica de “Terra de Canaã” (MAZAR, 2003, p. 27). Portanto, a história de Israel e de Judá deve ser situada, antes de tudo, no contexto geográfico desse “Levante”. Essa região foi, ao longo de sua história, cobijada e controlada pelos impérios: pelo Egito no segundo milênio, depois pelos assírios, os babilônios, os persas, os gregos e pelos romanos, no primeiro milênio, antes da era cristã. No plano geográfico e político, a história do Levante está intrinsecamente ligada à história do “Crescente Fértil”, uma expressão que designa os territórios ricos em chuva e férteis, que se estendem desde a Mesopotâmia (o Iraque e o Irã atuais) até o Egito, incluindo o território em torno do Eufrates e do Tigre e o Levante (MAZAR, 2003, p. 25; RÖMER, 2016, p. 20; SCHWANTES, 2012, p. 19-31).

A partir do testemunho dos textos bíblicos, dois eventos básicos da história de Israel ocorrem fora de sua própria terra: a libertação dos escravos hebreus no Egito, liderado por Moisés (Ex 1-15) e as deportações na Mesopotâmia, exílio (2Rs 24-25) e o retorno do exílio

¹ Esta designação foi inicialmente promovida desde o período romano e atualmente mais usada na pesquisa bíblica (SCHWANTES, 2008, p. 17).

(Esd 1-6). Em sua fala a Abraão, Javé marca os limites da terra prometida: “desde o Córrego do Egito até ao Grande Rio Eufrates” (Gn 15,18). Em Os 12,2, o profeta denuncia a política de aliança dos reis israelitas e contesta os acordos que estão sendo negociados com a Assíria e com o Egito. Em Os 9,3 o mesmo profeta ameaça Israel de deportação para Assíria e Egito. Is 19,23 prevê uma estrada que ligará a Assíria e ao Egito. Os versículos seguintes (Is 19,24-25) prometem ao futuro Israel grandeza semelhante à do Egito e à da Assíria. A respeito desses exemplos de memória bíblica, Milton Schwantes disse:

Os próprios israelitas tinham a necessidade de incluir seus poderosos vizinhos no sul (Egito) e ao norte e nordeste (Mesopotâmia) ao falarem de si e de seus caminhos. A trajetória histórica de Israel está vinculada a dos povos do Nilo e do Eufrates/Tigre (SCHWANTES, 2012, p. 26).

No plano econômico, a Palestina intermedeia o comércio internacional com as suas rotas comerciais. É passagem de produtos que do Egito se dirigiam à Síria e à Mesopotâmia ou vice-versa. As rotas comerciais que cruzam essa região são antigas; remontam já a períodos pré-israelitas (SCHWANTES, 2012, p 25-26; MAZAR, 2003, p. 31-32).

A primeira rota comercial mais importante para a Terra de Canaã é a que segue pela planície litorânea (MAZAR, 2003, p. 31; SCHWANTES, 2012, p. 25). Essa rota era a ponte terrestre entre o Egito e a Ásia, explorada durante diversos períodos da história. É conhecida como o Caminho do Mar. Na saída do Egito, costeia o Mar Mediterrâneo, atravessa a terra dos filisteus (cf. Ex 13,18), segue pela Planície de Sarom rumo ao norte. Na altura de Dor, envereda, por pequenos e apertados vales, em direção à Planície de Jezrael, sendo a passagem junto a Megido a mais importante estrategicamente. De lá uma ramificação prosseguia até o Vale de Betsã e a Transjordânia, outra continuava para o norte através de Hazor rumo à Síria, e uma terceira passava a partir de Meguido ou através do Carmelo até o Vale de Aco e a costa libanesa. Esta rota comercial pela planície era, simultaneamente, a estrada para o deslocamento de tropas, em especial, dos carros de combate.

A segunda rota comercial, muito importante para a história de Israel, mas bem menos significativa que anterior, atravessa as partes mais altas das serras da Cisjordânia, acompanhando a linha divisória de águas. De certo modo, é uma rota de desvio do caminho da planície. Esse caminho pela serra passa por cidades famosas na história de Israel: Bersabeia, Hebron, Belém, Jerusalém, Gibeá, Mispá, Betel, Silo, Siquém. Todas essas são cidades antigas, pré-israelitas. Os israelitas acrescentaram mais algumas cidades ao elenco das já existentes, principalmente Samaria (SCHWANTES, 2012, p. 27).

A terceira rota comercial, que igualmente se dirige a Damasco, passa pelas serras da Transjordânia, rumo ao Eufrates, conhecida como o Caminho dos Reis. Sua origem está no Golfo de Ácaba. Este caminho, pela Transjordânia, é a conexão mais importante entre o Egito, a Mesopotâmia e a Arábia (SCHWANTES, 2012, p. 26; MAZAR, 2003, p. 31).

No plano demográfico, a população de Canaã é semita, especificamente em suas camadas numericamente mais expressivas. Schwantes (2012, p. 39) chegou a dizer que, “de fato, toda região de Síria e Canaã é habitada por semitas, sendo semelhantes os traços culturais e as línguas”. Contudo, nos documentos literários da região aparecem muitos nomes não semitas: amoreus, huritas/hicsos, hititas, egípcios, filisteus, etc. Isso se explica pelo fato de que, sendo terra de passagem, Canaã foi alvo de sucessivas imigrações que integram a população ‘nativa’, diversos contingentes. Por isso, a população de Canaã, até certo ponto, é mista. Os textos Bíblicos, por exemplo, preservam a lembrança desse conglomerado racial e cultural, que veio a se construir em Canaã, sob a hegemonia semita quando se referem a lugares como: “o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu” (cf. Ex 3,8.17; Nm 13,29; Ez 16,3.45, etc). Esses dados, serão importantes quando reconstruirmos a história do povo de Israel. O “Israel” nasce de dentro de Canaã e não do povo vindo de fora.

Pela sua localização como “ponte de ligação”, testemunhada pela existência das rotas comerciais, acima citadas, a Palestina tornou-se palco de disputa. Nesse sentido, o Milton Schwantes (2012, p. 28) afirma que a história de Israel “se desenrola na sombra do desdobramento dos povos do Egito e da Mesopotâmia e de seus impérios, tanto de seus avanços quanto de seus recuos”.

Durante a segunda parte do segundo milênio, os egípcios detinham a hegemonia sobre a região da Síria e de Canaã. Provavelmente, no início do segundo milênio, os egípcios já tinham influência nessa região. Mas nesse período, isto é, durante o Império Médio no século XXI - XVIII (cerca de 2040-1786 a. C.), essas regiões não estavam integradas no domínio do estado do Nilo. Os egípcios tão somente exerciam um tipo de “protetorado” sobre Síria e Canaã (DE VAUX, 1975, p. 91; SCHWANTES, 2012, p. 28). Em torno de 1786 até 1580 a. C., o próprio Egito foi dominado pelos hicsos. Estes mesmos hicsos, segundo esses autores, “se partiram de Canaã” (DE VAUX, 1975, p. 94-96; SCHWAMTES, 2012, p. 28). A arqueologia reforçou essa opinião com os achados dos escaravelhos reais hicsos em Tell el-Far´a, Jericó, Gezer, Laquis e em outras poucas cidades (MAZAR, 2003, p. 201). O domínio dos hicsos sobre o Egito como que preparou caminho para o efetivo controle egípcio sobre Canaã que se concretizou a partir do século XVI a. C.

Em relação com Mesopotâmia, durante a maior parte do primeiro milênio, os israelitas se encontram sob a influência, domínio e a administração direta dos povos respectivamente dominantes na Mesopotâmia: assírios, babilônicos e persas (SCHWANTES, 2012, p. 29).

Portanto, a posição geográfica que a Palestina ocupa dentro do Crescente Fértil, entre as bacias fluviais de Eufrates/Tigre e Nilo, já a caracterizam como elo ou ponte de ligação. Nessa região, como já vimos, passavam as rotas comerciais que ligavam a Mesopotâmia ou Ásia Menor com o Egito. Tanto no Nilo quanto nos rios mesopotâmicos se desenvolveram impérios interessados no controle da ponte. Conseqüentemente, a história vivida na terra da Palestina está sob o constante impacto e a dependência dos episódios nas grandes potências da época.

2.1.2 Canaã sob hegemonia Egípcia e o surgimento de Israel

Na virada do sec. XVI a. C., os exércitos egípcios avançam decisivamente em Canaã e na Síria, cruzando até mesmo o Eufrates sob Tutmosis I (1506-1494² a. C.) e ingressando em territórios do reino de Mitani. A tarefa de manter o controle coube ao criador do grande império egípcio, a Tutmosis III (1479-1425 a. C.). Ele realizou 17 campanhas militares, estabilizou a presença faraônica, englobando além de Gaza, também Meguido e Betseã como bases egípcias e transformando o território conquistado num tipo de províncias, de sorte que havia espoliação sistemática através da tributação. Na época dos sucessores de Tutmosis III, isto é, de Amenófis II (1436-1412 a. C.) e de Tutmosis IV (1412-1402 a. C.), os egípcios perdem terreno, ainda que, no todo, consigam manter seu controle sobre Canaã e Síria. Esse declínio da influência egípcia chega a seu ponto baixo na época de Amenofis III (1402-1364 a. C.) e do famoso reformulador da religião egípcia Amenofis IV ou conhecido como Akenaton, (1352-1336); desintegrou-se quase (MAZAR, 2003, p. 233-235; DE VAUX, 1975, p. 105-106; SCHWANTES, 2012, p. 36-38).

A respeito desse período, possuímos uma farta correspondência enviada pelos governadores locais em Canaã, reclamando por providências dos soberanos egípcios, porque na ausência da hegemonia egípcia aumentaram as intrigas entre as diversas cidades-estado locais e porque os *'apirus*, fora de controle, estavam a ameaçar as cidades e suas possessões. Essas cartas em escrita cuneiforme, encontradas no final do século XIX e início do século XX da nossa era, em Tell El-Amarna, às marges do Nilo, no médio Egito, mostram que a

² Seguimos a datação feita por Amihai Mazar (2003, p.233-238).

desintegração da supremacia egípcia sobre Canaã arrastava atrás de si a desintegração do sistema das cidades-estado (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 110-112; RAINEY, 2015; CAMPBELL, 1960; NA'AMAN, 2005). Esse declínio da eficiência faraônica nas províncias cananeias era concomitante ao ressurgimento da influência hitita na área. Desde seu território na Ásia Menor, os hititas, nessa época, já marcavam presença na Síria setentrional (SCHWANTES, 2012, p. 37; DE VAUX, 1975, p. 114-126).

O faraó Seti I (1294-1279 a. C.) volta a realizar incursões militares em Canaã e Síria. Nessa região, os egípcios passaram a disputar território com os hititas. O enfrentamento entre hititas e egípcios, comandados por *Ramsés II* (1279-1213 a. C) se deu, em 1285 a. C., junto ao rio Orontes, na Síria. Tanto o egípcio, Ramsés II, quanto o hitita, Muwatalli, festejam a vitória, mas, aparentemente, foram os hititas que se impuseram militarmente (SCHWANTES, 2012, p. 37). Em todo caso, alguns anos mais tarde, Ramsés II e Hattusilis III, rei dos hititas, assinaram o tratado de paz. A fronteira entre a província egípcia de Canaã e a área controlada pelos hititas passava pelo centro do Vale de Baq'ah, no Líbano. Segundo Amihai Mazar, a paz entre os dois impérios durou até o desmoronamento do império hitita no fim do século XIII a. C. (MAZAR, 2003, p. 235).

As campanhas militares egípcias continuavam sendo realizadas pelos sucessores de Ramsés II. O faraó Mernepta (1213-1203 a. C.), por exemplo, conduziu uma campanha em Canaã cuja sua memória foi registrada numa estela conhecida como a “Estela de Israel” (MAZAR, 2003, p. 235). Nesse monumento, são mencionadas as cidades conquistadas na campanha de Mernepta: Ascalon, Gezer, Yenoam, bem como o nome “Israel”, que aparece como nome de uma tribo. Mazar, na obra citada, afirma que o nome “Israel” aparece nesse monumento pela primeira e única vez em fontes egípcias.

A partir de 1200 a. C., novas dificuldades apareceram quando os “Povos do Mar” invadiram a região (MAZAR, 2003, p. 298-301). A dominação egípcia em Canaã despencou-se, os faraós, praticamente, perderam controle da região. Somente ocorreram duas campanhas militares egípcias na Palestina registradas após essa data. Uma delas ocorre na época de Ramsés III (1182-1151 a. C.), outra na de Sheshonq³ (935-915 a. C.) (cf. 1Rs 12,25-33). De fato, desde 1200 a. C., isto é, desde o início da Idade do Ferro, os faraós tinham perdido o controle sobre Canaã. Provavelmente, “este é o período em que se forma Israel.” (SCHWANTES, 2012, p. 37-38; DE VAUX, 1975, p. 128-129).

³ Votamos a tratar a campanha de Sheshonq no capítulo 4 do nosso trabalho.

No plano geopolítico, as unidades políticas em Canaã no período da hegemonia egípcia se organizam em torno de cidades-estado. Cada cidade-estado era diretamente dependente dos egípcios e administrada por um governador ou um dinasta. O regime faraônico não se restringiu a exigir juramentos e tributos das cidades-estado. Também há de ter reordenado a distribuição da terra em alguns casos, seja para templos egípcios implantados em Canaã (em Betsã, por exemplo), seja para a própria administração faraônica. Igualmente deixou algumas tropas egípcias sediadas na Palestina, certamente em Meguido, Betsã e em Gaza. A arqueologia comprova esse dado histórico (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.112-114). Uma fortaleza egípcia, por exemplo, foi descoberta na escavação do sítio de Betsã, ao sul do mar da Galileia, por volta do ano de 1920 da nossa era. Suas várias estruturas e pátios, segundo esses arqueólogos, “continham estátuas e monumentos com inscrições em hieróglifos, da época dos faraós Seti I, Ramsés II e Ramses III do século XIII – XII a. C.” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 114).

Tanto as listas das cidades vencidas pelos faraós em suas campanhas militares, quanto as cartas de Tell-El-Amarna nos dão uma ideia relativamente boa sobre o sistema das cidades-estado. No sul, a cidade de Gaza tem função destacada como sede administrativa durante a dominação egípcia. Seguindo em direção ao norte do Monte Carmelo, com Aco e Acsafe e ainda mais ao norte, com diversas outros centros urbanos no litoral da Síria. No norte de Canaã, as cidades mais importantes se encontravam na Planície de Jezrael. Destaque especial é a cidade estratégica de Meguido, na entrada da planície. Sua conquista é muito celebrada em textos de Tutmoses III (SCHWANTES, 2012, p. 38-40). Na mesma planície, as cidades controladas pelos egípcios eram: Taanaque e Ibleã (sudeste de Meguido), Sunem, (leste de Meguido), e Betsã, cidade importante na junção das planícies do norte com o Vale do Jordão. Ao norte do Lago de Quinere/Tiberíades, próximo ao Lago Hule, situava-se, em lugar estratégico, a cidade de Hazor.

Pelo que nos consta, as cidades de maior importância para os egípcios foram situadas na rota comercial e militar, ao longo do litoral e nas planícies setentrionais. Encontram-se algumas cidades no aclave do encontro das Serras de Efraim e Judá, na Sefelá. Trata-se de Gezer e Aialom. Nas proximidades dessas cidades se situa Jerusalém e, ao sul dela, Queila. Jerusalém, mencionada em textos egípcios do século XVIII e do século XIV a. C., parece não ter sido uma cidade muito importante. Siquém, ao norte de Jerusalém, desenvolvia-se bem mais. Siquém já é mencionada em textos do séc. XIX a. C.; na época de Tell-El-Amarna, seu soberano – Labayu – busca conquistar outros territórios (RAINEY, 2015; FINKELSTEIN; NA'AMAN, 2005; FINKELSTEIN, 2006; SCHWANTES, 2012, p. 41).

Existem várias outras cidades constatadas nas cartas de Tell El-Amarna (RAINEY, 2015), que não citamos aqui, simplesmente pelo fato de que não foram localizadas. As que constatamos aqui são, a nosso ver, as cidades mais importantes. O próprio Antigo Testamento faz memória dessas cidades como possessões de cananeus: Gaza (Js 11,22; Dt 2,23), Dor (Jz 1,27; Js 17,11), Aco (Jz 1,31), Megiddo (Jz 1,27; Js 17,11), Taanaque (Js 17,11), Ibleã (Jz 1,27; Js 17,11), Betsã (Jz 1,7; Js 17,11), Hazor (Js 11,10ss), Siquém (Gn 34; Jz 8-9), Gezer (Jz 1,29), Aialom (Jz 1,35), Jerusalém (Jz 1,21; 2Sm 5,6), etc. A menção dessas cidades na memória Bíblica nos indica a importâncias delas na história de Israel.

Percebe-se que a maioria dessas cidades-estado estava localizada nas planícies, seja do litoral mediterrâneo, seja das planícies do norte. Tudo indica que o urbanismo cananeu era uma economia e uma cultura de planície. Ela não atingia as montanhas com a mesma eficiência, com o qual controlava as baixadas. Em diversos setores das montanhas o sistema de cidades-estado nem mesmo chega a penetrar, permanecem à margem. Essas áreas, em grande parte não atingidas pelo sistema cananeu, são as serras de Galileia, de Efraim e de Judá. Justamente nessas áreas surge o Israel, ou nas palavras de Schwantes (2012, p. 42) , “em seu começo, Israel é povo das montanhas”.

No início do sec. XII a. C., cessava, abruptamente, o domínio egípcio sobre Canaã. Schwantes (2012, p. 48) considera diversos motivos que contribuíram para fragmentação da hegemonia faraônica. Em parte, “as dificuldades internas do Egito” não propiciavam aventuras militares externas. Além disso, os filisteus passaram a se fortalecer e ocupar Gaza, que, conseqüentemente, impede a passagem da incursão militar para Canaã. E em outra parte, as condições de resistência na própria terra de Canaã se tornaram bem mais eficiente. Este conjunto de circunstâncias e também a invasão violenta dos Povos do Mar levaram à falência a hegemonia egípcia em Canaã.

A falência da dominação egípcia em Canaã provoca também o colapso do sistema cidade-estado. Além da invasão violenta do Povo do Mar, como já mencionamos, as cidades-estados passam a se rivalizar. Os conflitos entre as cidades vizinhas, no que se refere ao controle de áreas vitais para a agricultura e de vilas de camponeses, começaram na época de El Amarna (por exemplo, EA 249-250 e a formação de coalizão Siquém e Antissiquém dessa época mencionada por FINKELSTEIN, 2015, p. 34-38), intensificaram a crise. Além disso, as pesquisas arqueológicas revelaram também que houve um longo período de frio no norte do Levante e uma diminuição das chuvas no sul e no oriente. Como mencionada por Ademar Kaefer no seu artigo (2016) essa mudança climática teve efeitos catastróficos em todo Levante, pois resultou na diminuição da produção de alimentos agrícolas e da cultura de gado

pequeno, como ovelhas e cabritos. A diminuição da produção levou ao colapso econômico e ao caos social pela disputa por comida através de saques e guerras, e, conseqüentemente, a destruição mútua. Soma-se a isso, a população camponesa e pastoril por um lado, progressivamente pressionada pelas dificuldades de sobrevivência, pode ter atacado as cidades ao seu redor. Conseqüentemente, os antigos centros canaanitas caíram em repentinas e dramáticas conflagrações, e todos entraram em declínio gradual (KAEFER, 2016, p. 134).

Portanto, o início do séc. XII é marcado por desordens durante as quais as cidades-estado se desmoronam. Novas populações, os “povos do mar”, vindos do Egeu ou da Anatólia, também os filisteus, se instalam na costa sul de Canaã, nas cidades como Gaza, Ashdod, Ashkelon, Eqrón. Eles têm uma cultura material diferente dos outros habitantes da terra, mas se assimilam rapidamente. Enquanto a maior parte das cidades do Bronze Recente⁴ se despovoava, a zona montanhosa do Efraim e de Judá desfrutava de um notável aumento da população. É bem provável que nessa região se encontram os primeiros traços do nascimento de Israel, tal como se acha mencionado, por volta de 1210 a. C., na estela de vitória do faraó Merneptá, mencionada anteriormente. Esse “Israel”, conforme Romer, “deve constituir um grupo importante, visto que o rei egípcio o julga digno de ser mencionado entre as povoações que ele se gaba de ter vencido” (RÖMER, 2016, p. 23).

Enquanto o faraó Merneptá proclama que acabou com Israel, essa entidade vai começar a se desenvolver. Suas origens não estão ligadas a uma conquista militar de um povo vindo de outro lugar, como afirma o livro bíblico de Josué. Trata-se de um processo lento e difuso, fruto do desenvolvimento de “longo prazo” das terras altas no quadro de desordens globais no fim do Bronze recente (FINKELSTEIN, 2012, p. 192). “Israel” nasce, portanto, a partir de populações autóctones. O grupo “Israel” é, antes de tudo, uma espécie de confederação clânica e tribal, reunindo grupos que pensavam provavelmente já a pertencer a um mesmo conjunto étnico.

⁴ Seguimos a cronologia de Israel Finkelstein (2005, p.162): Idade de Bronze Antigo: 3500-2200 a.C.; Idade de Bronze Intermediário: 2200-2000 a.C.; Idade de Bronze Médio: 2000-1550 a.C.; Idade de Bronze Resente: 1500-1150 a.C.; Idade de Ferro I: 1150-900 a.C.; Idade de Ferro II: 900-586 a.C.

2.2. Israel e Judá

Com a queda do império egípcio, que havia dominado a Palestina de meados do século XVI ao início do XII a. C., como mencionamos acima, as populações locais passaram por um período sem domínio imperial e sem drenagem dos recursos para destinações externas. Os filisteus ocupam parte do vazio deixado pelos egípcios, procuram estabelecer sua hegemonia sobre as demais cidades cananeias, conseguindo seu intento ao longo da costa e nos vales (Yezre'el e médio Jordão). As regiões de colinas, por sua vez, permaneceram fora de seu alcance. Nas regiões de colinas e de montanhas da Cistjordânia e nos planaltos semiáridos da Transjordânia, há um processo de colonização característico do primeiro período do Ferro: desmatamento, construção de terraços, exploração hídrica dos uádi, escavação de poços, construção cisternas, difusão de aldeias e de pequenas cidades fortificadas. Esse “novo” elemento é definido como “protoisraelita”, por ser atribuído aos povos de origem tribal e pastoril, que ainda não se chamavam israelita. A crise dos palácios reais faz com que os errantes e fugitivos sejam atraídos pelas tribos. Há uma provável conexão etimológica entre a designação dos refugiados (*habiru*, 'br/'pr) e o nome dos hebreus ('br), vistos pela população cananea como um grupo de errantes, sem raízes geopolíticas (LIVERANI, 2016, p. 542).

Esse período de formação (pré-monárquico) da entidade etnopolítica de “Israel” segundo Liverani (2016, p. 543) “é o período em que suas próprias tradições historiográficas situam todas as histórias que possuem um valor “fundador” das realidades e dos problemas posteriores”. No decorrer do tempo, constitui a estrutura genealógica que serve de “carta de fundação” das relações intertribais. Na formulação final, uma árvore genealógica única reunia os “patriarcas” epônimos da unidade nacional (Abraão, Isaac, Jacó), os epônimos de cada uma das tribos (os doze filhos de Jacó), e por último todos os epônimos dos clãs-aldeias até chegar a cada um dos chefes de família, com os quais se inicia a árvore genealógica familiar. As genealogias são permeadas por todas as histórias “etiológicas” que explicam o motivo dos ritos, fronteiras, instituições, e que devem ser situadas à época (nem sempre a mesma) de sua formulação.

Neste trabalho, nós propomos a tradição de Jacó como uma tradição fundante de Israel (Norte), independente de outros patriarcas, Abraão e Isaac. Isso implica que desde a sua formação como entidade política, Israel e Judá eram separados. A esse respeito, Finkelstein e Silberman afirmaram que “não existe nenhuma evidência arqueológica de que essa situação no norte [Israel] e no sul [Judá] tenha surgido de alguma unidade política anterior, em particular de uma centralizada no sul” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2005, p. 219). A

formulação atual de uma árvore genealógica única dos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) como os pais de uma única nação foi inserida posteriormente, supostamente desde o rei Josias (640-609 a. C.).

2.2.1 Novas perspectivas da narrativa bíblica sobre Israel e Judá

A história de Israel e Judá, de acordo com os textos bíblicos, apresenta o início da monarquia, por volta do ano 1030 a. C. O primeiro a assumir o reino teria sido Saul, da tribo de Benjamin (1Sm 9-11). Por volta do ano 1000 a. C., Davi, da tribo de Judá, teria sido consagrado rei sobre todas as tribos e fundador da “Monarquia Unida” (2Sm 5). Com a morte de Davi, o seu filho Salomão (970-930 a. C.) se tornou rei, teria sedimentado a monarquia e ampliado o domínio sobre os outros povos, a ponto de seu reinado se ter tornado império (1Rs 1 - 11). Com a morte de Salomão a monarquia unida se dividiu. Por volta de 930 a. C., as tribos do Norte, sob a liderança de Jeroboão I, teriam se rebelado contra Roboão, sucessor de Salomão, e iniciado o Reino do Norte, Israel. Quanto ao Sul, restaram somente os territórios de Judá e Benjamin (1Rs 12). Conta-se também que a riqueza de Salomão teria sido saqueada pelo Sheshonq I (Sezac bíblico), faraó do Egito, na sua incursão em 926 a. C (1Rs 14,25-29). A partir dessa separação, a narrativa bíblica apresenta a história de dois reinos paralelos: o Reino do Norte, Israel, e o Reino do Sul, Judá. Essa narrativa se estende até 722/721 a.C, quando a Assíria conquista a Samaria e deporta seus habitantes (2Rs 17,1-6). Com o fim do Reino do Norte, segue somente o relato da história do Reino do Sul, Judá, até 587 a.C., quando Jerusalém é invadida e sua população foi deportada, decretando o fim da monarquia de Judá (2Rs 18-25).

Segundo Römer (2016, p. 24) essa narrativa bíblica que apresenta as origens da monarquia em volta das três figuras, Saul, Davi e Salomão, “trata-se de narrativas em grande parte lendárias”. Mesmo assim, esses personagens citados nessa “narrativa bíblica” guardam algumas “lembranças históricas”. Muitos pesquisadores opinam que Saul é considerado como o primeiro rei de Israel, que consegue resistir à dominação filisteia e cria, no território de Benjamin e na montanha de Efraim uma estrutura estatal da qual se torna chefe (1Sm 9-11). Finkelstein identifica o centro da entidade territorial de Saul no “platô de Gabão-Betel, ao norte de Jerusalém, no século X a. C.” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 72-84).

Davi pode ser considerado também um personagem histórico. O nome “casa de Davi” aparece na inscrição de Tel Dã (835 a. C), registrando a vitória de Hazael, rei de Damasco, sobre Israel e Judá. Nesse memorial, Hazael escreveu: “(Eu matei Jo)rão filho de (Acab) rei de

Israel, e (eu) matei (Acaz)iahu filho do (rei Jorão) da Casa de Davi. E eu coloquei (suas cidades em ruínas e transformei) sua terra em (desolação)” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 182). Apesar desse registro histórico, os estudiosos põem em dúvida a descrição bíblica a respeito de grandes conquistas de Davi e o seu trono herdado de Saul (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 181-203). O seu reinado pode ser contemporâneo ao de Saul e são separados. Nas palavras de Finkelstein e Silberman: “Shechem e Jerusalém, Israel e Judá, sempre foram territórios distintos e rivais” (2003, p. 217). Thomas Römer chegou a dizer que “Davi que está em conflito com Saul, é aparentemente vassalo dos filisteus que apoiam o seu combate contra Saul e toleram a criação de um reino concorrente em Judá, em Hebron primeiro, depois em Jerusalém” (RÖMER, 2016, p. 24).

Com os avanços da arqueologia, do estudo literário e história crítica, uma nova história de Israel vem sendo reconstruída. Começa a ser “desenterrada” uma nova história que vai revelando o reino de Israel, Norte, forte e muito mais bem desenvolvido, em contraposição ao reino de Judá, pequeno e subdesenvolvido (FINKELSTEIN, 1999, 2006, 2015; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; LIVERANI, 2014, 2016; THOMPSON, 1974, 1992). Além disso, há cada vez menos estudiosos que sustentam a teoria da existência da chamada “monarquia unida”, sob os reinados de Davi e Salomão. A grandiosidade do império Davídico e Salomônico, com suas riquezas e esplendor, segundo estudiosos, “não passou de um sonho ardiloso de um monarca chamado Josias (640-609 a. C.), que quis expandir o seu reinado conquistando novos territórios” (KAEFER, 2015a, p. 28). As grandes construções em Meguido, Hazor, e noutros lugares, que se queria atribuir ao rei Salomão, datam provavelmente de um século mais tarde e são, as obras da dinastia Omrida.

Portanto, é no Norte que se desenvolve um Estado bastante importante, cuja capital virá a ser, sob Omri, a cidade de Samaria. O estado de Saul permanece uma entidade muito mais modesta. Estima-se que a população do estado de Saul seja igual a dez por cento da população do Norte. Enquanto Jerusalém é, nessa época, uma pequena aglomeração que faraó Sheshonq I, por ocasião de sua campanha por volta de segunda metade do sec. X a. C, não julga digna de ser mencionada na lista de suas proezas militares. Durante mais de dois séculos, Judá vive à sombra de Israel, do qual é frequentemente vassalo. (RÖMER, 2016, p. 24; FINKELSTEIN, 2015, p. 61-70).

2.2.2 Israel

No plano geográfico, Israel se localiza num território fértil. A chuva em abundância favorece o cultivo de oliveiras, cevada e vinhas nos seus vales férteis. As montanhas do Norte de Israel apresentam um declive mais ameno, o que permite que seu solo seja cultivado com mais facilidade. O fértil Vale de Jezrael, região mais cobiçada pelos egípcios na época da sua dominação, se situa no coração de Israel, cortando seu território de leste a oeste (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 217-218). Além de ser a maior e mais rica área de cultivo da região, passava por ela a rota comercial “Caminho do Mar” que unia o Egito à Mesopotâmia e Vale Jezrael a “caminhos dos reis” na Transjordânia, como mencionamos acima. Portanto, o Israel era muito mais desenvolvido e rico (KAEFER, 2015a, p. 31).

Segundo Finkelstein a unidade política de Gabão-Betel, da Casa de Saul, no século X a. C., pode ser considerada como primeira entidade territorial registrada de Israel Norte. Essa entidade provavelmente se estendeu por uma grande área, a parte norte da região central montanhosa e ao oeste de Galaad até região de rio Jaboque, e tentou se deslocar para o vale de Jezrael e planície costeira. Essa expansão provavelmente colidiu com a campanha militar de Sheshonq I, o que levou ao seu declínio (FINKELSTEIN, 2015, p. 83-84). Ainda, segundo Finkelstein, a unidade política de Gabão-Betel foi substituída pelo surgimento da “Unidade Política de Tera” (ainda no século X a. C.), a qual ele considera como “os primeiros dias de Reino de Israel Norte” (FINKELSTEIN, 2015, p.85). O declínio da unidade política de Gabão-Betel pode ter tido o caminho aberto para a ascensão de Jeroboão I (931-909 a.C) e o Reino de Israel Norte, com seu centro na região de Siquém-Tera (FINKELSTEIN, 2015, p. 104). O território de Galaad, na Transjordânia, assim como: Maanaim, Penuel, Jabes de Galaad e outras localidades importantes naquela região, que anteriormente haviam sido incluídos no território de Gabão-Betel, pode ter sido herdado pela unidade política de Tera (FINKELSTEIN, 2015, p. 101).

Sob a dinastia dos Omridas (Omri: 884-873; Acab: 873-852 e Jorão: 851-842), no século IX a. C., por volta de 884-842 (KAEFER, 2015a, p. 69-76; RÖMER, 2016, p. 24-25), Israel se torna um reino poderoso no concerto dos reinos do Levante. Disso são testemunha os numerosos trabalhos de construção e, sobretudo, a edificação da cidade de Samaria. A dominação dos Omridas se estende até a Transjordânia, o que provoca conflitos com o reino

de Moab, como o atesta a estela de Mesa⁵ que relata o conflito entre Israel e Moab na perspectiva do rei moabita (cf. KAEFER, 2015a, p. 74-76). Omri e seus sucessores praticavam uma política de aproximação com a Fenícia. É por esse motivo que os redatores dos livros dos Reis os acusam de ter venerado uma divindade com o nome de “Baal”. Essa transgressão vai, na perspectiva dos editores, pôr fim à dinastia dos Omridas. Segundo uma estela em Tel Dã, uma inscrição aramaica, Hazael (845-800 a. C.), o rei de Damasco, teria triunfado de uma coalizão israelita-judaíta vencido Israel e a “casa de Davi”.

Os livros dos Reis apresentam o fim da dinastia de Omri como resultado de uma revolução do general Jeú (KAEFER, 2015a, p. 76-82) ao qual são atribuídas motivações religiosas, fervoroso adorador do deus de Israel, ele teria combatido o culto de Baal. No plano histórico, Jeú foi um rei fraco e as derrotas que suportou dos arameus são postas, pelos autores bíblicos, por conta de seu predecessor Jorão. Jeú se torna vassalo dos assírios que, desde a segunda metade do século IX, tentam controlar o Levante. Em 853 a.C, uma coalizão entre Israel e o reino aramaico de Damasco conseguiu ainda repelir o rei assírio Salmanasar III (858-824 a. C.), por ocasião da batalha de Qarqar. Os decênios seguintes, assim como o século VIII, são definitivamente marcados pela hegemonia assíria, que deixará, por outro lado, numerosos traços na Bíblia. Um obelisco do rei assírio Salmanasar III contém a imagem de um rei prostrado com a legenda “tributo de Jeú, filho de Omri” (RÖMER, 2016, p. 25).

O reino de Israel volta a encontrar um período de prosperidade sob o reino de Jeroboão II (788-747 a. C.), que aceita a supremacia assíria e se comporta como fiel vassalo. A prosperidade das camadas abastadas aumenta graças ao desenvolvimento da produção de óleo e de oliva. Essa espécie de protocapitalismo é acompanhada da pauperização das camadas mais modestas. Profetas como Oseias (4,2; 12,2) e Amós (3,15; 4,1; 5,10-12.21-24; 6,1.4; 8,4-8) denunciam essas evoluções. Oseias, além disso, polemiza contra os “bezerros” na Samaria e em Betel, o que significa que a divindade tutelar de Israel foi aí venerada sob uma forma de touro jovem. É possível que, sob Jeroboão II, certas tradições bíblicas como a história de Jacó,

⁵ O trabalho do prof. Ademar Kaefer (2015, p.75) nos informa que “A inscrição, composta de 24 linhas, segue relatando as conquistas de Baal-Meon (Js 13,17), Medeba (Nm 21,30), Atarot (Nm 32,3.24), Dibon (Nm 21,29) Aroer (Js 13,16), Bet-Bamot (Js 13,17) etc., cidades situadas na região sul da Transjordânia, entre Moab e Amon. Conforme a Estela, Mesa, o rei moabita, tomou tais cidades das mãos da dinastia omrida de Israel Norte. Ou seja, sem querer, o rei Mesa nos informa até onde chegou o território dominado por Israel Norte, e quão poderosos era Omri, citado duas vezes, e seus descendentes. O filho de Omri, mencionado na linha 6 da Estela de Mesa, certamente é Jorão (852-841 a.C.). Provavelmente a estela foi escrita no final do reinado de Jorão, por volta de 841 a.C.” [...] Um texto paralelo da Bíblia que serve de grande referência para a localização cronológica da Estela de Mesa é 2Rs 3,4-5: “Mesa, rei de Moab, era criador de gado e pagava ao rei de Israel cem mil cordeiros e lã de cem mil cordeiros. Mas quando Acab morreu, o rei de Moab se rebelou contra o rei de Israel.”

que se torna o ancestral de Israel, ou ainda a tradição da saída do Egito, Êxodo, tenham sido postas por escrito, pela primeira vez, no santuário de Betel (KAEFER, 2015a, p. 92-93).

O declínio do reino de Israel começa depois do reinado de Jeroboão II. Por volta de 734 a. C., uma coalizão de diferentes reinos do Levante, dirigida por Damasco e Israel, vão forçar o rei judaíta, Acaz, a aderir à revolta contra os assírios. Acaz busca, então, a proteção do rei assírio, Tiglat-Piléser III (745-727 a. C.) (2Rs 16,5-18), do qual se torna vassalo. Esse rei vence sem problemas os arameus e os israelitas e amputa seus reinos de maneira drástica. Em 727 a.C, o último rei de Israel, Oseias, busca apoio do Egito (2Rs 17,3-4), provocando uma campanha de Salmanasar V (727-722 a. C.) contra Israel e a queda de Samaria, em 722 a.C. O reino de Israel é transformado em quatro províncias assírias. Houve deportações (cerca de dez a vinte por cento da população total), e outras populações são estabelecidas no território do antigo reino. Essa população “mista” é o ancestral longínquo da comunidade dos samaritanos (RÖMER, 2016, p. 25-27).

2.2.3 Judá

No plano geográfico, Judá se localiza numa área bastante acidentada, com montanhas íngremes e com poucas e rudimentares rotas. Esse fato dificultava a comunicação e o comércio na região. A cidade de Jerusalém, por exemplo, fica entre as montanhas, 750 metros acima do nível do mar. Ao sul e ao leste, fazia fronteira com o deserto da Judeia e com o deserto do Negueb. As chuvas nessa região eram escassas. Para o oeste, em direção à região mais fértil da Sefelá e da costa do Mediterrâneo, o acesso se fazia difícil por causa do declive abrupto do terreno. Além disso, era território ocupado pelos filisteus, um povo poderoso que dominava a técnica e o controle da agricultura. O acesso mais favorável era em direção ao norte, onde o declive era menor, mas lá prontamente se encontrava em território israelita. Essa realidade forçava Judá a ficar fora das grandes rotas comerciais, permanecendo por muito tempo bastante isolado das regiões vizinhas (KAEFER, 2015a, p. 29).

O sistema de assentamento de Judá nos séculos XII e XI a.C., continuou a se desenvolver no século X com o crescimento gradual do número de aldeias e de seu tamanho, mas a natureza do sistema não mudou significativamente. A geografia de Judá não permitia o seu crescimento e avanços econômicos. A partir dos levantamentos arqueológicos, o reino de Judá permaneceu relativamente desocupado de uma população permanente, muito isolado e marginal durante e logo depois do tempo presumido de Davi e Salomão. Nessa época, não foram descobertos vestígios de grandes centros urbanos e nem a hierarquia articulada de vilas,

aldeias e cidades. Somente a partir da metade do século VIII a.C. é que Judá começa a se desenvolver; justamente depois da queda da Samaria em 722/721 a. C. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2005, p. 185-186; KAEFER, 2015a, p. 29-30).

Para o reino de Judá, a queda de Samaria corresponde à sua ascensão e, sobretudo, à de Jerusalém que, até então, era uma localidade modesta. Seu crescimento se deu no fim do século VIII a.C, de maneira importante, tornando-se uma verdadeira capital. Esse crescimento é devido, pelo menos em parte, aos refugiados provindos do antigo reino de Israel. É também nessa época que as tradições nortistas (Jacó, o Êxodo, Oseias, narrativas dos profetas Elias e Eliseu, e outras) chegam a Judá, onde são revistas numa perspectiva judaíta.

O progresso de Jerusalém começa sob o rei Ezequias (716-687 a.C.), a quem a Bíblia atribui numerosas obras⁶, atestadas pela arqueologia, como o famoso túnel de Siloé (2Rs 20,20; 2Cr 32,1-8; Is 5,10-11), que contém a primeira inscrição monumental judaíta conhecida hoje, o que indica o início de uma atividade literária conseqüente. Ezequias conduz uma política temerária em relação à Assíria que termina com uma campanha de Senaquerib (705-681 a.C.) contra o reino de Judá (2Rs 18, 13-36). Laquis, a segunda cidade judaíta, é tomada e o reino é massivamente amputado. Entretanto, em 701 a.C., os assírios interrompem o cerco de Jerusalém e se retiram, por razões pouco claras.

Na versão assíria, o cerco de Jerusalém foi um triunfo. Foi registrado no documento assírio de seguintes termos:

Ezequias o judeu [judaíta], que não tinha se submetido o meu jugo ... eu o prendi em Jerusalém como um passarinho na gaiola. Acumulei aterro contra ele e quem quisesse sair das portas da cidade era devolvido à sua miséria... Ezequias ficou aterrorizado com o esplendor do meu domínio e abandonado pelos mercenários que tinha levado para reforçar Jerusalém. Além de 30 talentos de ouro e 800 talentos de prata, pedras preciosas e joias, leitões e cadeiras de marfim, peles e presas de elefantes, madeira valiosa, todo tipo de tesouro, como também as suas filhas, as suas mulheres do palácio, os seus músicos homens e mulheres, teve de me mandar a Nínive, minha régia. (AS⁷, p. 33-34, apud LIVERANI, 2005, p. 190).

Provavelmente, o que aconteceu foi que as defesas da cidade foram bastante eficientes para prolongar a resistência até o momento em que os assírios tiveram de ir embora. Também com o surgimento de uma epidemia entre os invasores e o iminente retorno de um exército egípcio contribuíram o encurtamento do cerco. Esse acontecimento se torna, na memória

⁶ Segundo Römer (2016, p. 27) “é possível que certas obras atribuídas a Ezequias sejam, de fato, obra do rei Manassés, que os redatores dos livros dos Reis detestam”.

⁷ D.D. Luckenbill, *The annals of Sennacherib (AS)*, Chicago, 1924.

coletiva, o nascimento da ideia da inviolabilidade de Sião, a montanha do templo em Jerusalém. Os jerosolimitas veem aí a prova de que seu deus protege sua cidade contra todos os seus inimigos (2Rs 19,35) (RÖMER, 2016, p.27-29).

Judá recupera sua prosperidade e, também, seu território sob Manassés, que foi um fiel vassalo dos assírios. Embora seu reinado tenha durado mais de cinquenta anos (698-642 a.C), os redatores dos livros de Reis lhe devotam apenas algumas linhas, depreciando, sobretudo, sua impiedade (2Rs 21,1-18). Ele deve, entretanto, ter governado com sabedoria, permitindo que Judá vivesse seu último período de estabilidade.

Quando o rei Josias (640-609 a.C) subiu ao trono, aos oito anos de idade (2Rs 22,1), o império assírio começa a se enfraquecer por causa dos babilônios. O rei Josias e seus conselheiros se aproveitam disso para estabelecer uma política de centralização correspondente ao novo estatuto de Jerusalém. O templo de Jerusalém é proclamado único santuário legítimo do Deus de Israel. Segundo 2Rs 22-23, cuja historicidade é duvidosa, Josias teria feito desaparecer do templo de Jerusalém todos os objetos religiosos assírios. Também teria, igualmente, destruído o símbolo de Asherá, uma deusa associada ao deus tutelar de Judá, e anexado uma parte do antigo reino de Israel.

Segundo 2Rs 22,3-10, a inovação político-religiosa de Josias teria sido iniciada pela descoberta de um livro da Lei no Templo Javé. Embora se tratasse, aí, provavelmente, de um motivo literário, é bem possível que o Deuteronomio, com o qual sempre se identificou esse livro, tenha sido de fato escrito, na sua forma primitiva, para legitimar a política de centralização e de monolatria, de veneração exclusiva do Deus de Judá/Israel. Com efeito, a ideia de centralização prepara um dos pilares do judaísmo a vir: a centralidade de Jerusalém e de seu templo. Outros textos vieram à luz sob o reino de Josias, como as narrativas da conquista na primeira parte do livro de Josué, legitimando a política de expansão de Josias. Os escribas de Josias escreveram, igualmente, uma história dos dois reinos para mostrar que Josias era uma espécie de novo Davi. Eles também puseram por escrito uma “biografia” de Moisés e ainda outras tradições (RÖMER, 2016, 27-29).

Segundo Thomas Römer “a origem de uma grande parte da literatura que se tornará bíblia situa-se, portanto, na época assíria. A importância da maior parte desses escritos permanece limitada ao meio intelectual, isto é, ao palácio e ao templo” (RÖMER, 2016, p. 28). Na campanha judaica ao santuário de Hebron contam-se episódios da vida do patriarca Abraão numa perspectiva teológica diferente da que era corrente no palácio de Jerusalém. A história de Abraão não veicula ideologia segregacionista, mas insiste no fato de que o

patriarca é igualmente parente de Ló, o ancestral dos moabitas e pai de Ismael, o ancestral dos seminômades que povoam o deserto ao sul de Judá.

Josias morre em 609 a. C., ao querer afrontar o rei do Egito (2Rs 23,28-30). O faraó Necau teria, portanto, acordado uma reunião com todos os vassalos em Meguido, a fim de renovar as alianças. Porém, por algum motivo desconhecido, Josias não teria concordado com certas exigências egípcias e, por isso, teria sido morto pelo Faraó Necau (KAEFER, 2015a, p. 103-104). Começa, então, o declínio do Reino de Judá, que cairá sob o golpe dos babilônicos, os quais se tornam, a partir de 605 a. C., os novos senhores do antigo Oriente Próximo. Várias revoltas dos reis judaítas provocam, em 597 a. C., a primeira tomada de Jerusalém; o rei Joaquim evita a destruição da cidade, abrindo as suas portas. Ele é deportado, com sua corte, para Babilônia, assim como os altos funcionários e os artesãos (2Rs 24,10-17). O rei Nabucodonosor II instala Sedecias como sucessor, o qual acaba por se juntar, igualmente, a uma coalizão antibabilônica (2Rs 25,1-7). O livro de Jeremias contém narrativas e oráculos que refletem a situação caótica de Jerusalém nos anos precedentes à sua queda.

Os babilônios se apossam de Jerusalém em 587 a. C., destroem a cidade e o templo, e decretam uma segunda deportação (2Rs 25,8-21). Instalam Guedalias como governador em Mizpa, em Benjamim (2Rs 25,22-24). A arqueologia apresenta traços de destruição importantes no território de Judá, bem como significativa diminuição da população. Em compensação, o território de Benjamim parece ter sofrido menos. Em 582 a. C., Guedalias é assassinado por um grupo independentista (2Rs 25,25), acontecimento que, segundo o livro de Jeremias, provoca uma terceira vaga de deportação e a fuga de uma parte dos judaítas para o Egito. Assim, por volta do fim de século VI, existem três centros de presença judaíta: Benjamim e Judá, a Babilônia e o Egito (sobretudo no Delta e na ilha de Elefantina). Ao contrário dos assírios, os babilônios deixaram os exilados reagrupados em colônias (RÖMER, 2016, p.28-29).

No plano literário, os exilados saídos da elite judaíta desempenham papel importante na produção de certo número de rolos que estão na origem do Pentateuco e dos escritos proféticos. A destruição de Jerusalém e de seu templo pelos babilônios, em 587 a.C., tinha provocado, nos intelectuais, uma crise ideológica. Os pilares identificadores, isto é, o rei, o templo do deus nacional e a terra tinham sido desmoronados. Era preciso encontrar novos fundamentos para expressar a identidade de um povo privado de suas instituições tradicionais.

As respostas dadas para essa crise eram diferentes. A “História Deuteronomista”, que compreende os livros do Deuterônomo até o segundo Reis, tenta demonstrar que a destruição de Jerusalém e a deportação não são devidas à fraqueza do deus de Israel diante das

divindades babilônicas. Ao contrário, é ele que se serve dos babilônios para castigar seu povo e seus reis por não terem respeitado as estipulações de sua “aliança”, consignadas no Deuteronômio (RÖMER, 2008, p. 11-19). O meio dos “sacerdotes” (“escrito sacerdotais”) redige, por sua vez, uma história das origens, que se encontra nos livros do Gênesis, do Êxodo e do Levíticos e que insiste no fato de que todos os rituais e instituições foram revelados antes da terra e antes da realeza, esta, portanto, não é indispensável. Para todos os autores sacerdotais, todos os costumes pelos quais se vai definir o judaísmo na época persa (circuncisão, Páscoa, rituais e leis alimentares) e helenista são dados por Moisés, no deserto, na ausência de um poder político. Esses dois conjuntos literários preparam, de alguma forma, o caminho para o monoteísmo, porque afirmam, de maneira diferente, a unidade do deus de Israel (RÖMER, 2016, p. 29-30).

2.3 As tradições fundantes do Israel: Jacó e Êxodo

A tradição de Jacó e a tradição do Êxodo são consideradas “mitos fundantes” do Reino do Norte. Ambas aparecem em textos proféticos israelitas do século VIII a. C. Esses mitos, segundo Israel Finkelstein, foram trazidos para Judá pelos israelitas depois da queda do Reino do Norte e, mais tarde, foram adotados dentro da ideologia e narrativas de identidade, elaborados, incorporados em textos bíblicos e redigidos. Em suas formas atuais, eles incluem, portanto, várias camadas que representam realidades e preocupações da última fase de Judá e Yehud, pós-exílica (VAN DER TOORN, 1996, 30; FINKELSTEIN, 2015, p. 171)

De acordo com Os 12, podemos depreender a coexistência dessas duas narrativas sobre as origens de Israel Norte no séc. VIII a. C. O texto de Oseias, contudo, reivindica a primazia do Êxodo, e da memória profética, como tradição fundante de Israel, em oposição à tradição de Jacó: “Mas Javé fez Israel subir do Egito por intermédio de um profeta e por intermédio de um profeta ele foi guardado” (Os 12,14) (DE PURY, 2006). Tudo indica que essas duas tradições entraram em conflito a partir do séc. VIII. Qual é o motivo dessa rivalidade? Precisamos ver então a tradição do Êxodo⁸.

⁸ O estudo mais detalhado sobre a tradição do Êxodo, ver a dissertação da Cecília Toseli (2016) intitulada “O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1Reis 12,26-32”.

2.3.1 A tradição do Êxodo

A tradição do Êxodo é vinculada ao processo de fortalecimento dos núcleos político-territoriais governados pelos “homens fortes” das montanhas da região centro-norte de Canaã, no séc. X: primeiro no planalto de Gabão-Betel, depois em Siquém-Tersa e, finalmente, em Samaria. A formação de uma unidade político-territorial forte Saulida que fez com que o Egito se sentisse ameaçado, a ponto de empreender uma campanha militar do faraó egípcio Sheshonq I a essa região, na segunda metade do séc. X a. C. (KAEFER, 2015b, p. 891-892; FINKELSTEIN, 2015, p. 177).

A memória da luta contra os egípcios no século X a. C., na terra de Canaã, portanto, se originou a tradição do Êxodo. Nesse sentido, Ademar Kaefer escreveu:

É com esse sentido de luta contra os egípcios que o verbo *ʾlh* “subir ou fazer subir” (*hifil*) era empregado na sua origem, como na frase [...]: “Estes são teus Deuses, Israel, que te fizeram subir (lutar contra) da terra do Egito” (Ex 32,4b; 1Rs 12,28c) (KAEFER, 2015b, p. 892).

Nesse sentido, o termo “Êxodo” não é necessariamente entendido como a “saída do Egito”, mas a “libertação” da dominação egípcia na terra de Canaã. E, no contexto de luta contra a ocupação egípcia de Sheshonq I que a tradição do Êxodo deve ter tido seu nascedouro, sendo preservada na memória popular inicialmente nos santuários de Betel e Siquém, na capital Tersa e depois também na Samaria.

A retirada forçada do Egito abriu caminho para a consolidação do reino de Israel no início do séc. IX. Assim, ao longo da história da monarquia em Israel, a tradição do Êxodo foi apropriada pelo estado como propaganda de vitória do rei contra seus inimigos, conforme atestam registros de Kutillet ‘Ajrud, no séc. VIII (KAEFER, 2015b, p. 893-894; FINKELSTEIN, 2015, p. 179-180; NA’AMAN, 2012, p. 4-5). Por outro lado, a tradição profética manteve a memória da “libertação do Egito” como força de resistência contra a exploração e opressão da monarquia, como podemos ver em Oseias (2,14-15; 9,10; 11,1.5; 12,9.13; 13,4-5) e Amós (2,10; 3,1; 9,7).

Se o Êxodo é uma memória da “libertação” originária do povo da montanha de Israel do Norte, como fica, então, o Êxodo que se liga com a “caminhada do deserto” ao sul de Judá, passando pela Transjordânia, Edom e Moab, e entrando na terra prometida pela região de Jericó, junto a Jerusalém? Provavelmente, a tradição do Êxodo enquanto luta contra Egito e a caminhada pelo deserto são duas tradições independentes. Com ajuda dos achados

arqueológicos em Kuntillet ‘Ajrud, Ademar Kaefer explica o processo da unificação dessas duas tradições:

A tradição da caminhada pelo deserto teria se originado em Kuntillet ‘Ajrud, durante a primeira metade do século VIII, quando Israel Norte dominava a Península do Sinai. De lá teria migrado para a Samaria, onde teria sido integrada à tradição do Êxodo e encorpada a propaganda anti-Egito. É nesse sentido que ela é mencionada pelos profetas Oseias e Amós. Depois da queda da Samaria, em 722, a tradição do Êxodo, já com a caminhada pelo deserto integrada, migrou para Judá, juntamente com outras tradições provenientes de Israel Norte, e ali ela é incluída na história da lei de Moisés (KAEFER, 2015b, p. 900).

A origem da tradição do Deserto na profecia norte-israelita do séc. VIII pode estar ligada ao sítio de Kuntillet ‘Ajrud, localizado no deserto do Sinai. Inicialmente, as memórias do deserto do Sinai e do sul da Transjordânia constituíam uma tradição independente, que chegando à Samaria, foi ligada à tradição do Êxodo, favorecendo a unidade do reino de Jeroboão II (FINKELSTEIN, 2015, p. 180).

A tradição do Êxodo é celebrada nos santuários do rei como memória fundante de Israel Norte: “Eis teus deuses, Israel, que te fizeram subir da terra do Egito” (1Rs 12,28). O deus do Êxodo é Javé, representado na forma do “touro jovem”. No contexto do séc. VIII a. C., o “touro jovem” simbolizava, por um lado, a força e o poder de um reino que foi capaz de se libertar do Egito, no passado, e que é capaz de submeter os inimigos, no presente, conforme se vê pela extensão territorial de Israel à época de Jeroboão II; por outro, o símbolo do “touro jovem” refletia a fertilidade das terras norte-israelitas no período de maior expansão comercial do Reino do Norte. Certamente, o culto a Javé, representado na forma do touro jovem e associado à tradição do Êxodo nos santuários do rei, era uma demonstração da grandeza do reino de Israel.

Ao lado da tradição do Êxodo-Deserto, a tradição de Jacó constitui outra narrativa sobre as origens de Israel Norte, também originária do séc. X a. C., e concorrente com a tradição do Êxodo no séc. VIII a. C. As alusões em Os 12, por exemplo, se percebe a preferência do profeta à tradição de Êxodo e critica a de Jacó. Após a queda da Samaria e com o desenvolvimento do estado de Judá no séc. VII a. C., a tradição de Jacó é submetida à tradição de Abraão, e suplantada pela tradição do Êxodo-Deserto como tradição fundante de um Israel unificado, especialmente num período em que o Egito novamente se torna uma ameaça à soberania nacional, durante o reinado de Josias, rei de Judá.

Essa tradição de Jacó, submetida à tradição de Abraão e suplantada pela tradição do Êxodo-Deserto, que vamos tratar a seguir.

2.3.2 Tradição de Jacó: estado atual da pesquisa

Como o objeto na nossa pesquisa é a tradição de Jacó do Israel (Norte), é indispensável conhecer o estado atual da pesquisa bíblica a respeito desse assunto, especificamente, as discussões dos estudiosos a respeito da sua datação e as realidades históricas por trás dessa tradição.

2.3.2.1 Os relatos sobre tradição de Jacó em Gênesis na pesquisa bíblica recente

Existem vários estudos sobre a tradição de Jacó em Gênesis. Apresentamos a seguir, de forma resumida, as principais linhas da sua progressão como sugerido por Erhard Blum (1984, pp. 7-151; 2012, pp.181-211), Albert de Pury (1975; 1991; 2001; 2006; 2010), Na'aman (2014), Finkelstein (2015), Liverani (2008) e um breve levantamento de reconstruções apresentadas por outros estudiosos.

Em seus primeiros trabalhos sobre as narrativas de Gênesis 25-33, Blum reconstruiu a história de Jacó pré-sacerdotal, focalizando as narrativas de Jacó-Esaú e Jacó-Labão em lugares de destaque no reino de Israel Norte, especialmente os locais de culto como: Betel, Siquém e Penuel. Dentro dessa narrativa pré-sacerdotal, ele reconstruiu uma história inicial de Jacó-Esau-Labão, situando-a no tempo da Monarquia Unida (BLUM, 1984, p.171-175; CARR, 1996, p. 298-299). Blum (1984, p.175-186, 200-203) sugeriu que essa história inicial foi, mais tarde, editada e alargada para legitimar a monarquia recém-criada de Jeroboão I. Posteriormente, Blum (2009, p. 313-331; 2012, p. 209-210) reconsiderou uma datação precoce para essa composição e sugeriu que a história de Jacó foi escrita no Reino de Israel, antes do último terço do século VIII, antes da profecia de Oseias. Segundo Blum existem duas etapas no processo da composição da história de Jacó. Primeira, formação literária inicial da história de Jacó-Esau-Labão, provavelmente anterior às guerras na era Omrida. A segunda etapa, a composição da história tripartite de Jacó no século VIII a. C., sob o Jeroboão II, no santuário real de Betel (BLUM, 2012, p. 210).

Vários estudiosos, na avaliação de Na'aman (2014, p. 96), aceitaram a detalhada discussão de Blum sobre a história de Jacó e a datação do século VIII a. C., por ele atribuída. Porém, alguns enfatizaram que a análise crítica literária não permite reconstrução literária

precisa da fase inicial, que estava por trás da composição do século VIII a.C da história de Jacó (CARR, 1996, pp. 256-271, 298-300, 2011, pp. 472-475; ALBERTZ, 2003, pp. 251-252, 256; SCHMID, 2010, pp. 97-117; 2012, pp. 58-60; NA'AMAN, 2014, p.96).

Albert de Pury tomou uma linha diferente de pesquisa (DE PURY, 1975; 1991; 2001; 2006; 2010). Seu ponto de partida é a suposição de que a história de Jacó deve ser lida como uma saga de fundação autônoma dos “filhos de Jacó” ou os “filhos de Israel”. Como uma lenda sobre as origens da sociedade tribal israelita, ela reflete a família, clã e tribos do Israel pré-monárquico. Essa lenda representa as relações de Israel com seus vizinhos 'irmãos', ou seja, Esaú/Edom e Labão/Aram, assim como reivindicações territoriais de Israel, lugares de culto (Betel, Siquém e Penuel) e centros urbanos (Mizpa, Maanaim, Sucot).

Para De Pury (2010, p.179), as narrativas de patriarca Jacó está preservada praticamente de modo integral (Gn 25-36), em duas versões: em sua versão “sacerdotal” (P^s) e em uma versão “não sacerdotal” (“não P” que se chamava antigamente de “JE”). Com a condição de desencaixar a cena de Gênesis 35,6a.9-15 (no âmago da qual as duas teofanias sacerdotais precedentemente distintas foram aglomeradas no momento da integração da versão “JE” à versão “P”), é evidente que, imediatamente, as duas versões concordam em sua estrutura de base. Nos dois casos, Jacó parte da região do sul da Palestina (P: Mamrê; não P: Beer-Sheba), para a alta Mesopotâmia (P: Fadã-Aram; não P: Harã), depois de receber, em Betel, uma promessa divina concernente à sua descendência inumerável e seu futuro na terra de Canaã (P: 35, 6a. 11-15; não P: 28, 10-22).

Tendo adquirido mulheres e filhos durante sua estada com Labão, Jacó parte com seu clã, tem um encontro divino que lhe valerá o nome de Israel (P: Gn 35, 9-10; não P: Gn 32,23-33) e volta ao seu “domicílio” (P: Mamrê 35,27; não P: Betel 35,1-5.6b-7). Segundo De Pury, além dessa estrutura esquelética da narrativa, quer em sua substância, quer em seu “tom”, P não retém ou não conhece nenhum dos episódios carregados em cores, geralmente conflituosos ou escabrosos, que caracterizam a gesta de Jacó não sacerdotal. Ele não menciona a luta no seio materno (Gn 25,27-26), nem a venda do direito de primogenitura (Gn 25,27-34), nem o roubo da bênção paterna (27,1-45), nem as disputas com Labão (Gn 29 – 31), nem o face a face com Esaú (Gn 32,4-22; 33,1-17). Os relatos em que Jacó deixa seus parentes não é para fugir da vingança de Esaú (27,44-45), mas para encontrar uma mulher de parentesco (26,34-35; 27,46; 28,1-2) (DE PURY, 2010, p.179).

De Pury sugeriu um tipo de estratigrafia textual para datar a história de Jacó. O autor cita Oseias 12, como coletânea profética proveniente do Reino do Norte, como indicações sobre substância da gesta de Jacó e a sua popularidade no Reino de Israel, nas últimas

décadas, antes da queda da Samaria. No poema de Os 12, o autor opõe Jacó a Moisés e convida seus ouvintes a fazer a escolha do bom “ancestral” unindo-se ao “profeta” (Moisés) antes que ao “homem de mulheres” (Jacó, o ancestral tribal; v. 13-14), a esse ancestral de quem se diz no início do poema que “alimenta-se de vento” (v.2). Esse texto, que certamente foi posto por escrito depois da queda do Reino de Israel, por volta do século VIII a. C. – suas releituras judaicas (Os 12,1b.6) são pré-exílicas – segundo De Pury, faz alusão a uma dúzia de aspectos ou de incidentes arraigados exatamente nos episódios do ciclo de Jacó, que parecem ter suscitado tantas reticências da parte de nosso ouvinte sacerdotal. Sem nenhuma dúvida, continua De Pury, em sua substância, a versão “JE” ou “não P” do ciclo de Jacó é anterior ao grande projeto P^s (De PURY, 2010, p.180).

O ciclo de Jacó parece constituir, em sua essência, uma lenda autônoma das origens de Israel, e pode ser uma das mais antigas. Baseado no plano arqueológico e histórico, De Pury diz que se assiste à emergência, na Idade do Ferro I (séculos XII-X a.C.), daquilo que serão as futuras tribos de Israel nas regiões montanhosas da Palestina Central e do planalto transjordânico. Israel dos primórdios é uma sociedade tribal. Em uma sociedade desse tipo, é a genealogia – e especialmente a genealogia de tipo “segmentado” – que fornece o sistema explicativo de que a sociedade tem necessidade. Como mostram os antropólogos e etnólogos, a genealogia nas sociedades tribais é transmitida oralmente, de maneira que possa ser periodicamente readaptada às novas relações de força que podem ser estabelecidas entre diferentes. A história de Jacó, em Gn 25B a 35, é um excelente exemplo de uma lenda genealógica. A maioria dos episódios e das anedotas desse ciclo de relatos tem uma conotação ou uma finalidade genealógica. O ciclo inteiro encontra seu desfecho quando Jacó, primeiro excluído de seu território depois da ameaça do seu assassinato, e a seguir acolhido como refugiado desprovido em outro grupo. Ele foi bem sucedido, graças ao seu talento, à sua perseverança, mas também, sobretudo, à sua astúcia, não só em se casar com as duas filhas do xeique do outro grupo e adquirir bens importantes, mas também em impor ao seu sogro a separação e o reconhecimento de seu clã como grupo tribal autônomo (DE PURY, 2010, pp. 180-181).

De Pury ainda sugeriu que a história de Jacó influenciou a formação da figura de Moisés em Êxodo 2-4 e que o autor sacerdotal (P^G) sabia da história de Jacó e a utiliza para formar a sua própria composição da história de origem de Israel. Com base nessa evidência, de Pury datou a história de Jacó “não P” em Gênesis 25-35 no século VIII a. C. ou ligeiramente mais cedo, antes da anexação Assíria do Reino do Norte, em 720 a. C. Ele ainda opinou que a narrativa representa a grande lenda de origem de israelita do norte, cujas raízes

podem ser rastreadas até tão cedo quanto o período pré-monárquico (DE PURY, 2001, p. 221-241; 2006, p. 59-72).

Finkelstein, por sua vez (2015, p.171-175), seguindo a linha do pensamento de De Pury, acima citado, disse que o núcleo do ciclo de Jacó em Gênesis é provavelmente o mais antigo material nas histórias patriarcais, representando um tempo antes da queda do Reino do Norte. Camadas posteriores na narrativa incluem a história de Labão, o conto de Esaú e materiais sacerdotais. A configuração colocada em Abraão (o herói das terras altas do Sul), em primeiro lugar na ordem patriarcal e Jacó na última, é também uma construção tardia, que visa subordinar as histórias de Jacó à de Abraão, em essência, subordinando Israel a Judá (FINKELSTEIN, 2015, p.172).

O mito original de Jacó na Idade do Ferro, segundo Finkelstein, inclui dois temas principais, bem integrados (FINKELSTEIN, 2015, p.172). Primeiro, ele delinea a fronteira nordeste da colonização israelita, em Galaad (Gn 31,44-49). Esse tema inclui a estada de Jacó na casa de Labão, na “terra dos filhos do Oriente” (*Eretz benei Qedem*). A única conexão de Labão com Harã (Gn 29,4) é provavelmente uma inserção tardia. O texto original trata do estabelecimento de pastagens com os arameus para o leste dos territórios israelitas em Galaad.

O segundo tema, trata da fundação (e da etimologia do nome) de santuários do Reino do Norte, em Betel (Gn 28,11-22), Penuel, localizada no vale profundo do rio Jaboque, na Transjordânia (Gn 32,23-32) e, provavelmente, Siquém (Gn 33,20).

O pressuposto de que a maior parte da história de Jacó pré-sacerdotal foi composta no Reino de Israel, antes da conquista e anexação Assíria, na avaliação de Na’aman (2014, p.97), pode ser considerado o mais amplamente aceito em recente pesquisa bíblica. Estudiosos que ainda aderem à ideia de uma obra histórica Yahvística do exílio, tem sugerido que o Yahvista recebeu alguns textos antigos escritos no Reino do Norte e integrou-os dentro de sua composição (VAN SETERS, 1992, p. 277-280; 1998, p. 503-513; LEVINE, 1993, p. 389-398; KRATZ 2005, p. 274).

Alguns estudiosos (Bert Dicou, Harald Martin Wahl, Knauf) sugeriram que porções consideráveis do ciclo histórico de Jacó devem ser datadas no período exílico. Bert Dicou (1994, p. 126-176, 198-204) discutiu a história de Jacó-Esaú no contexto dos oráculos proféticos contra Edom. Ele sugeriu que a parte mais antiga da história está em Gênesis 25 e 27, onde Esaú e Seir não estão relacionados com Edom. A conexão de Edom com Esaú/Seir pertence a uma seqüela, na qual Gênesis 28-33 foi combinada com as histórias anteriores de Esaú. Ele conclui que a origem mais provável da história de Jacó/Israel e Esaú/Edom é o período do exílio. Harald Martin Wahl (1997, pp. 287-288, 302-310, apud NA’AMAN, 2014,

p. 97) postulou que o mais cedo possível da data da primeira edição da história de Jacó foi o período tardio do primeiro templo e que a maioria da história, incluindo os episódios de Jacó em Betel e Penuel, foi escrita no período exílico ou pós-exílico.

Mario Liverani (2005, p. 261-267; 2008, p. 322-328) discutiu o ciclo histórico patriarcal em sua forma final, como uma única unidade e sugeriu que seus contornos principais se encaixam no período pós-exílico, apesar de que a maioria de suas informações tenham vindo das tradições originárias da terra de Israel. Entre os elementos pós-exílicos nas histórias são as relações dos patriarcas com os vizinhos de Israel (em particular os edomitas, arameus e árabes), a terra que é vazia de reinos locais. A proibição de casamento com os cananeus locais e o casamento com as primas que viveram na Mesopotâmia superior, segundo Liverani, deve ser lida à luz da situação pós-exílica da relação entre os repatriados e remanescentes (LIVERANI, 2008, p. 324).

2.3.2.2 As fontes da tradição de Jacó

Alusões de Oseias 12 às tradições de Jacó desempenham um papel importante na discussão dos estudiosos sobre a história de Jacó. Estudiosos debateram se as narrativas sobre Jacó já estavam disponíveis para o autor de Oseias 12, ou vice-versa, se Oseias 12 estava disponível para o autor ou autores da narrativa sobre Jacó em Gênesis. A comparação literária sozinha não pode resolver o debate, uma vez que ambas as interpretações são igualmente possíveis. Os que dataram o ciclo de Jacó do século VIII a. C. ou anterior (Blum, De Pury, Finkelstein e outros) acima citados, assumiram que o texto de Oseias depende da tradição de Jacó e que o profeta selecionou alguns episódios do ciclo histórico desse patriarca. Desde que as histórias detalhadas já eram conhecidas para o público-alvo, alusões curtas de Oseias 12 foram consideradas suficientes para compreender a intenção do profeta (BLUM, 2012, p. 209).

Na'aman (2014, p. 110), por sua vez, sugere que a história de Jacó foi escrita cerca de um século e meio após a composição de Oseias no final do século VIII a.C. Na'aman analisou alguns episódios de Oseias 12 para sustentar a sua opinião. Para Na'aman, o irmão sem nome de Jacó em Os 12,1-4 é Judá. As figuras de Efraim/Israel/Jacó e Judá, em Os 12,1.3, representam os dois reinos vizinhos de Israel e Judá. O profeta acusa Jacó/Israel que, desde o início, enganou seu irmão (Judá). A ideia da irmandade de Israel e Judá indica o surgimento simultâneo desses dois reinos e sua devoção ao mesmo Deus e pode ter promovido o

desenvolvimento do conceito de 'Novo Israel'. Em contraste, a irmandade assumida de Israel e Edom é alheia à profecia de Oseias.

De acordo com a profecia (Os 12,4-5), o vencedor no combate foi um agente divino (מלאך), e após sua derrota, Jacó chorou e pediu um favor em Betel, o local sagrado de choro (Jz 2,1-5; 20,23.26; 21,2), onde Deus se revelou a ele. Oseias não identifica o local de combate, mas com base no contexto, deve ter sido perto de Betel. Essa identificação é suportada pela designação descritiva “como adulto”, que é uma alusão transparente para *Beth-awen* ou *Beth-'on* (casa do poder), nome que Oseias atribui para Betel (4,15; 5,8; 10,5). Em contraste com Oseias, de acordo com a história de Gênesis (32,23-33), Jacó ganhou a luta, o combate que teve lugar em Penuel e não existe conexão entre os episódios de Betel e Penuel (NA'AMAN, 2014, p. 111).

No episódio Os 12,13-14, na opinião de Na'aman, Jacó é outro nome para o Reino de Israel. Quase todas as referências a Aram na Bíblia fazem alusão a Aram Damasco, enquanto a Aram referida na profecia de Oseias é vizinha nordeste de Israel. O texto refere-se possivelmente a um certo refugiado israelita, que fugiu para Aram e casou-se com uma princesa arameia e Oseias ridiculariza Jacó/Israel por ter servido Aram 'por uma mulher'. Em contraste de Jacó/Israel, Moisés guardou Israel por fazê-lo sair do Egito (NA'AMAN, 2014, p. 112).

A partir da sua análise dos textos de Os 12,1-4; 12,4b-5 e 12,13-14, Na'aman conclui que o autor das narrativas sobre Jacó (Gn 25B a 35) tenha consultado os textos de Oseias. O autor de Gênesis reconstrói e amplia a narração sobre Jacó a partir dos temas propostos por Oseias 12 conforme a sua necessidade e ideologia. A esse respeito, Na'aman afirma que o narrador de Jacó em Gênesis mudou o episódio da luta de Betel para o rio Jaboque para que ela servisse como rito de passagem de Jacó para a terra de Israel. Portanto, afirma o outro, as histórias de Jacó e alusões históricas oseianas devem ser examinadas separadamente, cada uma em seu próprio juiz (NA'AMAN, 2014, p.112).

Outra possível fonte para o autor da narrativa sobre Jacó em Gênesis, segundo Na'aman, é o Livro de Amós. O conceito de irmandade de Israel e Edom provavelmente foi tirado de Am 1,11, no qual o profeta faz alusão sobre o julgamento de Edom por “perseguir à espada o seu irmão e sufocou a sua misericórdia e aguardou para sempre a sua ira” (NAAMAN, 2014, P. 112).

Na'aman ainda sugere que a ideia de nome de *Mizpah* (Gn 31,49) e o monte de pedra erguido em pacto de paz entre Jacó e Labão (Gn 31, 45.51-52) foram tiradas de Jz 10,17 e Jz 11,10 quando em *Mizpah*, Jefé disse aos anciãos de Galaad: “Que Javé seja testemunha entre

nós, se não fizemos como disseste”. As ideias de locais como Penuel e Sucot podem ser tiradas da história de Gedeão, que perseguiu os Medianitas (Gn 8,4-21) (NA´AMAN, 2014, p. 113).

Portanto, para Na´aman os Livros de Oseias, Amós, Juízes e provavelmente Livro de Samuel e algumas leis do Livro de Deuteronômio foram usados para a composição da narrativa sobre Jacó em Gênesis. O autor escreveu o resto das narrativas de Jacó com base na tradição oral narradas no seu tempo conforme os seus objetivos literários e ideológicos, que correspondem com a época de exílio e pós-exílio.

Nesse trabalho, nós defendemos a ideia de que a tradição de Jacó contribuiu na formação da identidade do Israel Norte. As alusões de Oseias 12 podem ter vindo de outra fonte da tradição sobre Jacó e isso indica que a tradição de Jacó era conhecida pelo autor de Oseias 12. E, provavelmente, assim também com as alusões sobre Jacó em outros textos como os citados por Na´aman acima. Em todo caso, trataremos esse assunto no último capítulo deste nosso trabalho.

2.3.2.3 Ambiente histórico da tradição de Jacó

Um dos pontos polêmicos das pesquisas sobre a história de Jacó é a realidade histórica por trás das suas tradições originárias. Apresentamos a seguir, de maneira resumida, as opiniões de Finkelstein (2015) e Na´aman (2014) a respeito dessa polêmica.

No seu estudo, Na´aman (2014, p. 114-117) defende que o ciclo histórico de Jacó foi composto como parte de uma obra abrangente, que incluía os três ciclos: Abraão, Isaac e Jacó. Este último é representado no ciclo como personagem principal na linhagem dos três patriarcas — o pai das 12 tribos, que se tornou um símbolo da unidade do 'Novo Israel'. Atribuindo a Jacó o formato de um novo papel como um dos patriarcas de Israel, o narrador fez uma transformação decisiva na sua figura: de pai homônimo das tribos do Norte para o ancestral das 12 tribos de Israel. A integração de Jacó entre os três patriarcas foi um passo decisivo na formação da historiografia bíblica e no desenvolvimento de um conceito unificado do povo de Israel.

Segundo Na´aman, o autor das histórias patriarcais pré-sacerdotal foi um historiador que compôs sua obra no período exílico de acordo com as normas do seu tempo. As narrativas refletem a situação de Judá e os seus vizinhos, após a destruição de Jerusalém e anexação desses territórios pelos Babilônios. O autor escreveu a história combinada dos três patriarcas com base nas tradições orais, em algumas fontes escritas e na sua imaginação criativa. O

trabalho que o autor compôs foi direcionado para a elite do “Novo Israel”, isto é, os remanescentes dos antigos reinos de Israel e Judá. Ao contrário da história deuteronomista, que provavelmente foi composta na Babilônia e reflete a ideologia da elite dos deportados, a história dos patriarcas reflete as perspectivas da elite que permaneceu em Israel e Judá (NA’AMAN, 2014, p. 114).

No contexto da história de Jacó, Na’aman observa que o autor compôs o *hieros logos* do Templo de Betel, a construção do altar em Siquém e adicionou as explicações etiológicas para os nomes de vários topônimos (Galaad, Mizpa, Maanaim, Penuel e Sucot). Explicações Etiológicas também estão conectadas a quase todos os nomes pessoais que são mencionados na história. Uma tendência semelhante de etiologização de pessoas e nomes de lugar aparece nas histórias de Abraão (Gn 16,11.13-14; 18,12-15; 19,20-23; 21,5-6, 9) e Isaac (Gn 26,17-23.32-33) e pode ser considerada uma das características das narrativas patriarcais (NA’AMAN, 2014, p. 115).

Na’aman observa também que ao comparar detalhadamente as tradições de santificação dos lugares centrais de culto de Judá (Jerusalém) e Israel (Betel), o autor da história dos patriarcas revela um dos principais objetivos do seu trabalho: escrever uma história comum às duas comunidades restantes na terra. Esse trabalho Ideológico-literário foi um passo decisivo para consolidar o novo significado de 'Israel', como um nome combinado para os antigos habitantes de Israel e Judá (NA’AMAN, 2014, p. 116)

Na’aman concluiu que as histórias patriarcais, que foram escritas na metade do século VI a. C., refletem a realidade da terra sob o domínio da Babilônia e os medos e as esperanças das pessoas que permaneceram na terra. O ciclo de Jacó-Esau reflete a angústia de Judá como resultado da expansão de edomitas no Sul, por um lado, e a esperança de reconciliação e retorno para o antigo *status-quo*, por outro. A localização do assento dos patriarcas em Beer-sheba, que anteriormente marcou a fronteira sul de Judá com Edom e provavelmente foi destruída na época quando o ciclo histórico foi composto, reflete a esperança de retorno ao conjunto de antigas fronteiras monárquicas. O estabelecimento das fronteiras com os filisteus e as relações amigáveis com os árabes também refletem uma esperança de reconciliação. O autor relacionou a um acordo com os arameus na frente do nordeste, que estabelece a fronteira em Galaad Oriental, perto de Mizpa, um local, onde a fronteira provavelmente passava na época da monarquia israelita. Assim, o conjunto das fronteiras patriarcais reflete esperança do autor para a restauração dos dias gloriosos dos dois reinos, quando suas fronteiras alcançaram Beer-sheba no Sul e Mizpa no nordeste (NA’AMAN, 2012, p.117).

Finkelstein (2015, p.173-175) oferece algumas pistas, diferentes das de Na'aman, sobre a realidade histórica por trás do ciclo original de Jacó.

Primeira pista: um mito fundamental do Reino do Norte. Segundo Finkelstein, não há lógica na incorporação do desenvolvimento do núcleo do ciclo de Jacó com um tempo mais tardio que a queda do Reino do Norte, especialmente desde que seu contorno principal já está referido numa profecia de século VIII a. C., em Os 12, 3-13.

Segunda pista: *Betel*. O surgimento do mito de Betel em Gênesis, segundo Finkelstein, deve ser procurado em um dos dois períodos de prosperidade no sítio do Ferro I e do Ferro IIB. Faltam evidências de atividades em Betel no início do Ferro IIA e nos períodos neobabilônios-persa. A atividade no Ferro IIA era fraca na melhor das hipóteses.

Terceira pista: o assentamento de fronteira em Galaad. Finkelstein refere-se à construção do monte de pedras (*galed*) na fronteira entre os israelitas e os arameus (Gn 31,45-49). Essa história etiológica (p.ex., provavelmente baseada numa característica proeminente na paisagem) está associada a um lugar chamado Mizpa: “e a Mizpa, portanto, disse: vigie o Senhor entre mim e ti, quando estivermos separados um do outro” (Gn 31,49). Finkelstein sugere que Mizpa de Galaad deve ser procurada perto da aldeia de Suf, a noroeste de Jerasa (FINKELSTEIN, 2015, p.173). Se assim for, afirma Finkelstein, ela está localizada num local não muito longe da fronteira entre as montanhas, as encostas ocidentais de Galaad e o planalto de Ramot-Galaad. Nos dois períodos, de sua expansão territorial – nos dias dos omridas, na primeira metade do século IX e durante o reinado de Jeroboão II, na primeira metade do século VIII a. C. – o Reino do Norte se expandiu da área de Mizpa de Galaad para o planalto no nordeste. A história da construção de um monte de pedras, na fronteira entre os israelitas e os arameus, na Transjordânia, não se encaixa nesses dois períodos; é lógico supor que, somente a partir do tempo dos omridas, Israel iria reivindicar o território do planalto.

Quarta pista: nenhuma menção de Silo. Finkelstein observou que as histórias de Jacó não estão relacionadas de forma alguma com Silo e seu santuário. A memória de um lugar de culto importante em Silo é genuína. De acordo com as evidências do radicarbono, Silo foi destruída na segunda metade do séc. XI a.C., provavelmente por volta da transição do início para o final do Ferro I. É lógico, então, compreender o crescimento do ciclo de Jacó, com Betel, no seu núcleo, diante do fundo de uma fase tardia de Israel, depois da destruição de Silo (FINKELSTEIN, 2015, p.174).

Quinta pista: nenhuma menção dos territórios do Norte de Israel. Finkelstein afirma que o ciclo de Jacó lida com os planaltos centrais entre Betel e Siquém, e com a Transjordânia, ao longo do rio Jaboque. Não há referência nenhuma ao vale de Jezrael, no

vale do Jordão superior e à Galileia montanhosa – territórios que constituíram gradualmente parte do Reino do Norte a partir do final do século X.

Finkelstein reconhece que a maioria das considerações acima citadas não é conclusiva. Mesmo assim, segundo o autor, a busca da realidade por trás da história original de Jacó deve-se olhar para o período anterior a 720 a. C., de preferência nos dias de prosperidade em Betel (FINKELSTEIN, 2015, p.174; BLUM, 2012, p. 207-208).

De acordo com a pesquisa de Finkelstein, as considerações acima parecem eliminar a primeira metade do século VIII (expansão israelita no noroeste de Galaad), a segunda metade do século IX (atividade fraca em Betel), os dias dos omridas (expansão israelita para o planalto noroeste de Mizpa e fraca atividade em Betel), e provavelmente o início do Ferro I (nenhuma menção de Silo). Além disso, a partir do início da expansão para os vales do norte, no início do Ferro IIA, tal texto pode ter sido esperado para incluir um sinal de afiliação destes territórios com a história de Jacó. A origem mais provável (mas longe de estar certo) do núcleo do ciclo de Jacó está, portanto, no final do Ferro I (século X a. C.), quando foram moldadas as identidades no futuro território do Reino do Norte, formaram assentamentos de fronteira e ergueram santuários.

O ciclo original de Jacó, segundo Finkelstein, deve ter sido transmitido oralmente até que foi posto por escrito, provavelmente em Betel, na primeira metade do século VIII, no reinado de Jeroboão II. Antes dessa data, não existe evidência de atividade de escribas suficientemente significativa em Israel. Ambos, arqueologia e exegese do texto, testemunham a prosperidade do templo de Betel naquele tempo (FINKELSTEIN, 2015, p.175;).

2.4 Conclusão parcial

Percebe-se que os estudiosos sobre o ciclo histórico de Jacó em Gênesis 25-35, divergem tanto na sua datação, como também a realidade por trás dessas tradições e sua importância na formação de Israel. Parece que há duas opiniões diferentes sobre a questão.

Primeira, representada pelo Na'aman: O ciclo histórico de Jacó foi composto como parte de uma obra abrangente, que incluía os três ciclos: Abraão, Isaac e Jacó. A integração de Jacó entre os três patriarcas foi um passo decisivo na formação da historiografia bíblica e no desenvolvimento de um conceito unificado do povo de Israel. O autor das histórias patriarcais pré-sacerdotal foi um historiador que compôs sua obra no período exílico de acordo com as normas do seu tempo. A realidade refletida em suas narrativas é a situação de Judá e os seus vizinhos após a destruição de Jerusalém e anexação destes territórios pelos Babilônios.

De acordo com essa opinião, as histórias do ciclo de Jacó em Gênesis 25-35 são produções literárias do autor pré-sacerdotal. Nega, portanto, a existência de ciclos narrativos de Israel Norte e, conseqüentemente, a sua função como tradição fundante.

Segunda opinião representada por Finkestein. A origem mais provável do núcleo do ciclo de Jacó está, portanto, no final do Ferro I (século X a. C.), quando foram moldadas as identidades no futuro território do Reino do Norte, formaram assentamentos de fronteira e ergueram santuários.

Neste estudo, tentamos seguir a hipótese de que o núcleo da tradição de Jacó em Gênesis tem sua origem na formação de Israel Norte, no século X a. C.

A partir do estudo histórico e arqueológico, neste capítulo, percebemos que com a queda do império egípcio que havia dominado a Palestina de meados do século XVI ao início do XII, as populações locais passaram por um período sem domínio estrangeiro e sem drenagem dos recursos para destinações externas.

Nas regiões de colinas e de montanhas da Cistjordânia e nos planaltos semiáridos da Transjordânia, há um processo de colonização característico do primeiro período do Ferro: desmatamento, construção de terraços, exploração hídrica dos uádi, escavação de poços, construção cisternas, difusão de aldeias e de pequenas cidades fortificadas. Esse “novo” elemento é definido como “protoisraelita”, por ser atribuído aos povos de origem tribal e pastoril, que ainda não se chamavam israelita. A crise dos palácios reais faz com que os errantes e fugitivos sejam atraídos pelas tribos. Esse período de formação (pré-monárquico) da entidade etnopolítica “Israel” é o período em que suas próprias tradições historiográficas situam todas as histórias que possuem um valor “fundador” das realidades e dos problemas posteriores. No decorrer do tempo, constitui a estrutura genealógica que serve de “carta de fundação” das relações intertribais.

Achamos que essa realidade histórica pode ser pano de fundo para o surgimento da tradição de Jacó, no mínimo a sua difusão oral.

Percebemos também que provavelmente a tradição de Jacó, ao lado da tradição de Êxodo tenha sido difundida no santuário de Betel por Jeroboão II, no intuito de favorecer a unidade entre diferentes tradições de seu vasto reino.

As alusões de Oseias 12 sobre Jacó e que o opõe à tradição do Êxodo-Deserto no século VIII a. C., pode indicar a popularidade dessa tradição no reino de Israel Norte nessa época.

Ainda há questões a serem pesquisadas: em que parte de Israel Norte surgiu essa tradição? Qual é a sua função na formação cultural e religiosa de Israel? Por que ela é tão desprezada pelos círculos proféticos?

Esperamos que o estudo exegético de Gn 32,23-32 e a pesquisa arqueológica e histórica da região de Penuel e ao seu redor possam nos ajudar a responder essas questões. Trataremos esses assuntos nos próximos capítulos do nosso trabalho.

3 ANÁLISE LITERÁRIA DE GÊNESIS 32,23-33

Pretendemos olhar a tradição de Jacó a partir da análise exegética de Gn 32,23-33. Nesse texto se encontra a narrativa da luta de Jacó com um ser divino, às margens do rio Jaboque na Transjordânia. Essa história de Penuel interrompe de modo estranho o relato do eminente encontro de Jacó com Esaú (Gn 32,4-22 e Gn 33,1-17). A posição que esse relato ocupa é muito importante para entender todo o conjunto das narrações sobre Jacó. Jacó se encontrava com medo ante a perspectiva de se deparar com seu irmão. Tal acontecimento, que se aproximava, tinha mobilizado todos os seus pensamentos. Qual é o significado desse relato em relação ao encontro de Jacó com Esaú?

O episódio da luta com o divino rendeu a Jacó a bênção e a nova identidade pelo nome “Israel”, que significa “lutou com El e venceu” ou “El como alguém que luta” (Gn 32,29-30). Isso significa que o episódio de Penuel marca o nascimento e a origem do antigo Israel e que Jacó é seu verdadeiro patriarca?

Diferentemente das aparições em Betel (Gn 28,10-22 e 35,1-15), em que o ser divino se apresenta diante de Jacó, no episódio à margem do rio Jaboque o ser divino não se apresenta e faz questão de não revelar seu nome (Gn 32,30). Apesar disso, Jacó deu o nome ao lugar de Penuel (face/rosto de El) dizendo: “Eu vi Deus face a face, e minha vida foi salva” (Gn 32, 31). Será que o fato de o ser divino não revelar seu nome a Jacó é uma indicação de que esse relato da aparição em Penuel é mais antigo que os relatos de Betel? Por que, então, essa tradição se difundiu em Betel? O episódio de Penuel indica que a região de Galaad, onde se localizam Mizpa, Maanaim, Penuel e Sucot, foi origem do culto a El? Ou em outras palavras, a cultura religiosa de Galaad contribuiu na formação religiosa de Israel no culto a El?

As questões levantadas acima vão delinear a nossa análise exegética do texto de Gn 32,23-33. Essa primeira parte (capítulo II) da nossa análise exegética tem como objetivo fazer uma tradução própria do texto hebraico, estudar as variações do texto através da crítica textual, delimitar o texto estudado, analisar a sua coesão interna, analisar a sua divisão interna e clasificar o seu gênero literário.

3.1 Tradução do texto

Apresentamos a seguir a nossa própria tradução do texto de Gn 32,23-33 da Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Na primeira parte apresentamos uma tradução interlinear do texto hebraico para língua Portuguesa. Na segunda parte, apresentaremos a nossa tradução literal do texto. A partir dessa tradução própria que nós vamos realizar o nosso estudo literário e semântico de Gn 32,23-33.

3.1.1 Tradução interlinear de Gênesis 32,23-33

וַיָּקָם	בַּלַּיְלָה	הוּא	וַיִּקַּח	אֶת־שְׁתֵּי	נָשָׁיו
E se levantou ¹⁰	na noite,	aquela	e tomou ⁹	as duas	mulheres dele
וַאֲת־שְׁתֵּי	שִׁפְחֹתָיו	וְאֶת־אֶחָד	עֶשֶׂר	יְלָדָיו	וַיַּעְבֵּר
e as duas	servas dele	e um de	dez	os filhinhos ¹² dele	e atravessou ¹¹
		אֶת	יַבֹּק:	מִזְעֵבֶר	
			Jaboque.	o vau ¹³ de	
וַיִּקְחֵם:	וַיַּעְבְּרֵם	אֶת־הַנַּחַל	וַיַּעְבֵּר	אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ:	
E os pegou ¹⁷	e os fez atravessar ¹⁶	a torrente ¹⁵	e os fez passar ¹⁴	o que dele.	

⁹ Vaw consecutivo + Verbo qal imperfeito 3^a pessoa masculino singular do verbo לקח “pegar” ou “tomar”.

¹⁰ Vaw consecutivo + Verbo qal imperfeito 3^a pessoa masculino singular do verbo i קום “levantar-se”

¹¹ Vaw consecutivo + verbo qal imperfeito 3^a pessoa masculino singular do verbo עבר 'br, passar, cruzar, atravessar, transpassar, transitar.

¹² Substantivo masculino plural construto mais sufixo da 3^a pessoa masculino singular “filhinhos dele”.

¹³ Parte rasa de um rio, por onde este pode ser cruzado a pé ou a cavalo.

¹⁴ Vaw consecutivo+verbo hifil imperfeito da terceira pessoa masculino singular da raiz עבר (fez atravessar).

¹⁵ Segundo Dicionário de Luis Alonso Schökel, נהר (*nahar*) que significa Rio, torrente, canal, acéquia, leito do rio; caudal, corrente, correnteza; cheia, enchente, inundação, transbordamento, é sinônimo com palavra נַחַל (*nahal*), torrente (SCHÖKEL, 2004, p.423).

¹⁶ Vaw consecutivo + verbo hifil imperfeito 3^a pessoa masculino singular com sufixo 3^a pessoa masculino plural do verbo עבר 'abar, fazer passar, fazer atravessar, ajudar a passar.

¹⁷ Vaw consecutivo + verbo qal imperfeito 3^a pessoa masculino singular do verbo לקח com sufixo 3^a masculino plural.

עִמּוֹ	אִישׁ	וַיִּאָבֵק	לְבַדּוֹ	יַעֲקֹב	וַיִּוָּתֵר	25
com ele	um homem	e lutou	sozinho	Jacó	E ficou	
				עָלוֹת	עַד	
				הַשָּׁחַר:	até	
				o amanhecer.	subir	
בְּכַף־יָרְכוֹ	וַיִּנְעַ	לוֹ	יִכְלֹ	לֹא	כִּי	וַיִּרְאֵ: 26
a articulação da coxa dele;	e tocou	contra ele,	prevaleceu	não	que	E viu
						וַתִּקַּעַ
עִמּוֹ:	בְּהֶאֱבָקוֹ	יַעֲקֹב	כַּף־יָרְךָ			e deslocou
com ele.	lutando	Jacó,	a articulação de coxa de			
וַיֹּאמֶר	הַשָּׁחַר	עָלָה	כִּי	שְׁלַחֲנִי	וַיֹּאמֶר	27
E disse:	o amanhecer,	subiu	porque	deixe-me partir,	E disse	
						לֹא
		אִם־בֵּרַכְתָּנִי:	כִּי	אֶשְׁלַחְךָ		נֹחַ
		se não me abençoares.	que	te deixarei partir,		não
	יַעֲקֹב:	וַיֹּאמֶר	מַה־שְּׁמוֹךָ	אֵלָיו	וַיֹּאמֶר	28
	Jacó.	E disse:	Qual o teu nome?	a ele:	E disse	
כִּי	שְׁמוֹךָ	עוֹד	יֵאמֵר	לֹא	וַיֹּאמֶר	29
que	teu nome	mais	será chamado	Jacó	não	E disse:
וַתּוֹכַל:	וְעִם־אֲנָשִׁים	עִם־אֱלֹהִים	כִּי־שָׂרִיתָ	אִם־יִשְׂרָאֵל		
e prevaleceste.	e com homens,	com Deus	porque lutaste	Se- Israel;		
וַיֹּאמֶר	שְׁמוֹךָ	הַגִּידָה־נָא	וַיֹּאמֶר	יַעֲקֹב	וַיִּשְׁאַל	30
E disse:	o teu nome.	declare, por favor,	e disse:	Jacó,	E perguntou	
						לְמַה
שָׁם:	אֵתוֹ	וַיְבָרֵךְ	לְשְׁמִי	תִּשְׁאַל	זֶה	Por que
ali.	a ele	E abençoou	por meu nome?	perguntas	isto	
כִּי־רָאִיתִי	פְּנֵי־אֵל	הַמָּקוֹם	שְׁם	יַעֲקֹב	וַיִּקְרָא	31
porque vi	Peniel;	o lugar	o nome de	Jacó	E chamou	

נְפִשִׁי:	וַתִּנְצַל	אֶל-פָּנִים	פָּנִים	אֱלֹהִים
a minha vida.	e foi salva ¹⁸	a face,	face	Deus
אֶת-פְּנוּאֵל	עָבַר	כַּאֲשֶׁר	הַשֶּׁמֶשׁ	וַיֵּיזַח-לּוֹ ³²
Penuel ¹⁹ ;	atravessou ²⁰	quando	o sol	E saiu para ele
		עַל-יָרְכוּ:	צִלַּע	וְהוּא
		da sua coxa.	manquejava	E ele
הַנֶּשֶׁה	אֶת-גִּיד	בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל	לֹא-יֹאכְלוּ	עַל-כֵּן ³³
o nervo ciático,	o tendão de	os filhos de Israel	não comem	Por isso,
נָגַע	כִּי	הַיּוֹם	עַד	הַיָּרֵךְ
tocou	porque	o dia	até	a coxa
	הַזֶּה;	הַיּוֹם	עַד	הַיָּרֵךְ
	o este;	o dia	até	a coxa
	הַנֶּשֶׁה:	בְּגִיד	יַעֲקֹב	בְּכַף-יָרֵךְ
	o nervo ciático.	no tendão de	Jacó,	Na articulação da coxa de

3.1.2 Tradução literal de Gn 32,23-33

²³E levantou-se naquela noite, e tomou as suas duas mulheres, e as suas duas servas, e os seus onze filhinhos e atravessou o vau de Jaboque.

²⁴E os tomou e os fez atravessar a torrente e fez atravessar tudo que ele possuía.

²⁵E ficou Jacó sozinho; e um homem lutou com ele, até o amanhecer subir.

²⁶E viu que não prevaleceu contra ele, tocou a articulação da coxa dele; e a articulação da coxa de Jacó se deslocou, lutando com ele.

²⁷E disse: deixe-me partir, porque o amanhecer subiu, e ele disse: não deixar-te-ei partir se não me abençoares.

²⁸E disse-lhe: qual é o teu nome? E ele disse: Jacó.

²⁹E disse: o teu nome não mais será chamado Jacó, mas²¹ Israel; porque lutaste com Deus e com homens, e prevaleceste.

¹⁸ Vaw consecutiva mais Verbo nifal (voz passiva) da terceira pessoa feminina singular da raiz נצל que traduzimos como “ela foi libertada ou salva”.

¹⁹ O termo פְּנוּאֵל *Pēnū’ēl* apareceu também em Jz 8,8 (2x). 9.17; 1Rs 12,25; enquanto em Gn 32,31 o termo aparece como פְּנִיאֵל *Peni’ēl*.

²⁰ Verbo qal perfeito da terceira pessoa masculina singular da raiz עבר (passou ou atravessou).

²¹ Partícula כִּי “pois”, depois de לֹא “não” e seguido por אִם “se” torna-se partícula adversativa “mas” (SCHÖKEL, 2004, p. 312).

³⁰E Jacó perguntou e disse: declare, rogo-te, o teu nome! E disse: Por que isto perguntas pelo meu nome? E Ele o abençoou alí.

³¹E chamou Jacó o nome do lugar Peniel, porque vi Deus face a face, e a minha vida foi salva.

³²E o sol saiu para ele quando atravessava Penuel; e ele manquejava da sua coxa.

³³Por isso, os filhos de Israel não comem o tendão do nervo ciático que está sobre a articulação da coxa, até o dia este; porque ele tocou na articulação da coxa de Jacó, no tendão do nervo ciático.

3.2 Crítica textual

A crítica textual, como diz Emanuel Tov (2017, p. 1), “trata da natureza e da origem de todos os testemunhos de uma obra ou texto”. O texto bíblico, ao longo de sua história, foi transmitido de diferentes formas, resultando em fontes de diferentes línguas. Essas fontes, conhecidas como “testemunhos textuais” (TOV, 2017, p. 3), diferem umas das outras em maior ou menor grau. Cada uma dessas fontes deve ser considerada ao estudar o texto bíblico, pois nenhuma fonte contém tudo em si mesma. Pelo fato de nenhuma fonte textual conter o que pudesse ser denominado “o texto bíblico”, Tov sugere que é necessário nos estudos bíblicos a investigação de todas as fontes, analisando as diferenças entre elas. Portanto, a análise dessas diferenças textuais ocupa um lugar central na crítica textual (TOV, 2017, p. 3).

A fonte utilizada para o nosso estudo é o Texto Massorético²² da edição Bíblia Hebraica Stuttgartensia (HBS). Pretendemos analisar as variações do nosso texto, Gn 32,23-33, encontradas em outras fontes para nos ajudar a reparar o texto, caso haja suspeita de corrupção textual. Utilizamos nesta investigação o aparato crítico oferecido pela BHS. Nesse aparato crítico, encontramos cinco anotações: duas no v. 23; duas no v. 24 e uma no v. 31.

A primeira anotação, Gn 32,23, é sobre o pronome independente da terceira pessoa masculina singular אִהוּ (aquele). O Pentateuco Samaritano usa o termo אִהוּ (o aquele), após substantivo masculino singular בַּלַּיְלָהּ (na noite), seguindo o termo utilizado em Gn 32,14.22. Segundo Luiz Alonso Schökel (2004, p. 168), essas duas formas do pronome demonstrativo são utilizadas: אִהוּ (aquele) é raro e אִהוּ (o aquele) é normal. Optamos em

²² O Texto Massorético (TM) é fruto do trabalho dos massoretas do século VI ao séc. X d.C. para estabelecer os pontos vocálicos e as diversas observações da *massorah* (PISANO, 2015, p.42).

manter a versão da BHS da frase בַּלַּיְלָהּ הוּא (na noite aquela), pois não muda o sentido da frase que se encontra no Pentateuco Samaritano.

A segunda anotação do v. 23 é sobre o substantivo יָבֹק (Jaboque). O Pentateuco Samaritano utiliza-se o artigo ה (a ou o) antes do substantivo הַיָּבֹק (o Jaboque). Optamos pela versão da BHS, pois o nome próprio “*yabbōk*” não tem necessidade de um artigo definido.

Em Gn 32,24, encontramos duas anotações. A primeira é sobre partícula relativa אֲשֶׁר (que, qual, cujo). No manuscrito do Pentateuco Samaritano e outras versões, é acrescentada a palavra כֹּל (tudo) antes da partícula relativa אֲשֶׁר. Assim, a frase seria: אֲשֶׁר לֹא כֹל (tudo o que dele). Porém, a versão da BHS, como a LXX e o Código de Leningrado, que provavelmente questiona a validade de outras versões, continua com a frase אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ que traduzimos como “o que dele”. Na dúvida, permanecemos com a BHS.

A segunda nota em Gn 32,24 é sobre a preposição com sufixo da terceira pessoa singular לוֹ (*lô*, dele), da frase אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ (o que dele). Segundo a nota de BHS, a palavra assinalada está escrita de acordo com Código de Leningrado B19a (L). Mas a mesma forma se encontra também em muitos manuscritos hebraicos medievais e edições da Bíblia Hebraica.

A nota de Gn 32,31 é sobre o substantivo locativo פְּנִיֶּאֱל (Peniel). Ali se encontra a observação de que no Pentateuco Samaritano, Símaco, Peshitta e versão Vulgata usam-se o termo (Penuel). Inclusive, essa forma também aparece no v. 32 do nosso texto, onde se usa פְּנִיֶּאֱל (Penuel) em vez de פְּנִיֶּאֱל (Peniel). Tudo indica que na Bíblia Hebraica existem duas formas de escrever: Penuel e Peniel. É provável que a forma correta seja פְּנִיֶּאֱל (Penuel), e que se deveria seguir aqui a versão samaritana.

Enfim, de acordo com a análise da crítica textual, o nosso texto apresenta poucas variantes em relação a outras versões. As observações apontadas e analisadas acima mostram que essas variações não mudam significativamente o sentido de Gn 32,23-33. Portanto, mantemos o texto hebraico oferecido pela BHS.

3.3 Delimitação do texto

No contexto das histórias dos patriarcas, Gênesis 12-50, conservou-se um bloco importante de narrativas em Gn 25B a 35, o ciclo²³ de Jacó (VON RAD, 1977, p. 325; DE PURY, 2015, p. 179). Na perspectiva canônica, o ciclo de Jacó abre com as *toledot*²⁴ de Isaac (Gn 25,19) e termina com a morte e o enterro de Isaac por seus dois filhos em Mambré (Gn 35,27-29). Depois das *toledot* de Isaac, seguem imediatamente as *toledot* de Esaú (Gn 36,1) e depois as *toledot* de Jacó (Gn 37,2 e 50, 12-13), que compõem a “História de José e seus irmãos” (Gn 37-50). Essa moldura genealógica caracteriza essa história como “história de famílias”: “nascimento” (Gn 25,19-28; 29,31-30,24), “casamento” (Gn 26,34-35; 28,6-9; 29,15-30; 35,16-18) e “morte” (35,19-20.27-29) (WESTERMANN, 1985, p. 406).

O núcleo desse bloco é formado pelo conflito entre Jacó e Esaú nos cap. 27-33 (WESTERMANN, 1985, p. 407; BLUM, 2012, p. 181). Nele foi encaixada a estada de Jacó na casa de Labão (29-31) e o nascimento e etiologia dos nomes dos filhos de Jacó (29,31-31,24). No interior desse conjunto encontram-se os relatos do encontro de Jacó com o Divino e a etiologia dos santuários: em Betel (Gn 28,10-22), Maanaim (Gn 32,2-3) e Penuel (Gn 23,23-33) (DE PURY, 2006, p. 57; 2015, p. 170; SCHMID, 2013, p. 87; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 323-325).

Em termos de coerência narrativa, o bloco de Gn 25B - 35 mostra alguma diversidade. Os cap. 25B; 27-33 formam uma história notavelmente integrada pelos principais temas da história de Jacó: “luta e bênção” (BLUM, 2012, p. 181) e uma estrutura narrativa “fuga - retorno” (WESTERMANN, 1985, p. 407; 2013, p. 219). Enquanto Gn 26 é considerado como ciclo narrativo sobre Isaac com os filisteus, uma continuação de Gn 21,1-7; 22,1-19 e 24. Os blocos narrativos em Gn 33,18-20; cap. 34 e 35 são considerados, segundo Albert de Pury, “o epílogo, final da história de Jacó e início das histórias dos filhos de Jacó” (DE PURY, 2006, p. 57).

As delimitações dos blocos narrativos de Gn 12-25A²⁵ com Gn 25B-35(36) podem ser identificadas pelas mudanças de temas, personagens e estruturas narrativas. Em relação aos personagens principais, Gn 12-25A se concentram nos relatos sobre Abraão e Isaac; enquanto que Gn 25B-35 se concentram os personagens dos filhos de Isaac: Jacó e Esaú.

²³ Entende-se o termo “ciclo” nesse trabalho como conjunto de narrativas.

²⁴ Entende-se *toledot* neste trabalho como uma história de descendência.

²⁵ Considera-se neste trabalho Gn 25A os textos em Gn 25,1-18.

Em relação ao tema da promessa há uma mudança de tonalidade. Diferentemente dos cap. 12-25A, nos cap. 25B-35, as promessas não possuem mais a mesma importância. Claus Westermann identifica nos cap. 25B-35 (36) a promessa típica que “é a do acompanhamento, correspondendo-lhe a importância determinante da bênção” (WESTERMANN, 1985, p. 406; 2013, p.219). Outra diferença é que a intervenção direta de Deus e a fala direta com ele passam para segundo plano, em comparação aos cap. 12-25A; em vez disso, aumentam a importância das instituições, como contratos, procedimentos legais e locais de culto.

No que se diz a respeito aos itinerários, há certas mudanças em relação aos capítulos anteriores (Gn 12-25A) (WESTERMANN, 1985, p. 407). Torna-se determinante a estrutura “fuga-retorno”, que se inicia no cap. 27 e vai até o cap. 33. Esta forma estrutural promove a transição da narrativa breve para um conjunto de narrativas maiores, que, segundo Blum, “é própria da tradição da narrativa na Bíblia” (BLUM, 2012, p. 182). Este conjunto (Gn 27-33) trata do conflito entre os irmãos Jacó e Esaú; embutido nele está o conflito entre Jacó e Labão e, dentro desse, por sua vez, o conflito entre Lia e Raquel. Enquanto os capítulos 12-25A tratam da continuidade das gerações, os cap. 25B-35 tratam da coexistência na luta pela existência e por prestígio. Gn 29,15-30; 30,25-31,54 e Gn 29,31-30,24 são variantes em relação ao motivo do conflito. Num deles (sobrinho e tio) está em jogo a sobrevivência e a independência, no outro (as duas irmãs), a posição e o prestígio. A luta pela existência e a preservação da bênção (filhos e bens) se tornam motivo pelo qual o “retorno” é necessário.

Dentro do esquema “fuga – retorno”, o texto de Gn 32,23-33 está inserido no bloco de Gn 32-33, que narra o encontro de Jacó com Esaú, no seu retorno para Canaã. Esse episódio interrompe de modo estranho o relato do eminente reencontro de Jacó com Esaú, esquematizado em três unidades: preparação (Gn 32,4-20), realização (Gn 33,1-11) e a despedida dos dois irmãos, Jacó e Esaú, (Gn 33,12-17).

Após a despedida com Labão e o encontro com “os anjos de Deus” (מְלֹאכֵי אֱלֹהִים) (Gn 32,1-3), a narrativa segue com séries de ações preparativas de Jacó (32,4-22): enviou (וַיִּשְׁלַח) os mensageiros (מְלֹאכֵי) para negociar com o Esaú (vv. 4-7), dividiu (וַיַּחַץ) o povo e os animais em dois grupos (vv. 8-9) e rezou a Deus, dizendo: “livra-me (הַצִּילֵנִי)²⁶ da mão do meu irmão Esaú” (Gn 32,12) e “tomou” (וַיִּקַּח) do que lhe veio à sua mão e mandou “um

²⁶ Tem a mesma raiz com a palavra usada em Gn 32, 31: “vi Deus face a face e a minha vida foi salva (נצל)”.

presente” (מְנַחֵה) para seu irmão Esaú (vv. 14-21). O fim natural do enredo do bloco narrativo de Gn 32,4-22 se encontra no v. 22 com a expressão: “O presente seguiu adiante e ele ficou (לָן) aquela noite no acampamento” (בַּמַּחֲנֶה), o mesmo dado espacial no v. 3. O verbo לָן em sua forma Qal perfeito da terceira pessoa masculino singular לָן “ficou”, “permaneceu”, seguido pela determinação temporal “na noite aquela” (בַּלַּיְלָה־הַהוּא), indica uma ação concluída em um espaço e tempo determinado dessa unidade.

A determinação temporal “naquela noite” (בַּלַּיְלָה הוּא) no v. 23, que é paralela a do v. 22, e a “delimitação espacial” Jaboque (יַבֹּק) no v. 23 e Peniel (פְּנִיאֵל) no v. 31 ou Penuel (פְּנוּאֵל) no v. 32, podem ser indícios do início de uma nova unidade narrativa sobre o personagem Jacó (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 84).

Os verbos de ação: וַיִּקָּם “e levantou”, וַיִּקַּח “e tomou” suas duas mulheres, suas duas servas, os seus onze filhinhos, וַיַּעֲבֹר “e atravessou” (v. 23) o vau do Jaboque, וַיַּעֲבֹרָם “e os fez passar” (v. 24), são diferentes em relação aos da unidade anterior (32,4-22). Esses verbos de ação e as delimitações temporal e espacial podem servir como introdução para outro tema narrado nos vv. 25-31. Nesses se narra o encontro de Jacó com “um homem” (אִישׁ) que lutou com ele até o amanhecer subir (v.25) e o feriu na articulação da coxa (v. 26). Apesar de Jacó ter sido ferido na luta, o agressor o abençoou (v. 30) e o declarou como vitorioso, que se expressa no significado do nome dado: “O teu nome não mais será chamado Jacó, mas Israel (יִשְׂרָאֵל), porque lutaste (בִּי־שָׁרִיתָ) com Deus e com os homens, e prevaleceste (וַתִּגְבַּל)” (v. 29). Apesar de o homem nem sequer revelar seu nome (v. 30), Jacó interpretou esse encontro como encontro com Deus quando disse: “eu vi Deus face a face e a minha vida foi salva”, e, portanto, nomeou aquele lugar de פְּנִיאֵל “Peniel” (v. 31).

A unidade de Gn 32,23-33 termina no v. 33, com a expressão: “Por isso, os filhos de Israel não comem o tendão do nervo ciático que está sobre a articulação da coxa, até o dia este...”. De acordo com a “análise crítica da constituição de um texto” (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 82-85), a fórmula narrativa: “até hoje” ou “por isso existe tal costume”, como no caso do v. 33, indica a delimitação do fim do texto ou de uma unidade.

Gn 33,1, que vem logo depois de Gn 32,33, diz que: “Erguendo os olhos, Jacó viu que chegava Esaú com quatrocentos homens. Dividiu, então, as crianças entre Lia, Raquel e as duas servas”. Esse versículo (33,1a) é uma realização do anúncio feito em Gn 32,7, quando os mensageiros disseram a Jacó: “Ele [Esaú] mesmo vem agora ao teu encontro e há quatrocentos homens com ele” (Gn 32,7b). Nesse sentido, Gn 33,1 indica o início de outra unidade narrativa, ou seja, não há continuidade com unidade anterior, Gn 32,23-33. A nova unidade está construída sob o tema da “realização do reencontro e da despedida de Jacó com Esaú” (Gn 33,1-17).

O encontro chegou ao seu clímax com choro e beijos entre os dois irmãos (33,4). As mulheres, as servas e os filhos de Jacó prostraram-se também diante de Esaú, seguindo a atitude de Jacó (33,6-7). A cena do reencontro concluiu-se com a despedida: “Esaú retornou ao caminho para Seir e Jacó partiu para Sucot” (33,16-17).

Portanto, o texto de Gn 32,23-33 forma uma unidade bem delimitada e se justifica pela diferença do tema, utilização dos verbos de ação e a determinação temporal e espacial em relação à unidade precedente (Gn 32,4-22) e com a unidade que se segue (Gn 33, 1-17).

3.4 Análise de coesão

O texto de Gn 32,23-33 se apresenta como uma narrativa coesa, em torno do tema principal: A luta de Jacó com “um homem” no rio Jaboque e a bênção. Os temas de “luta” e “bênção” perpassam todo o relato sobre Jacó, que se encontra no conjunto literário de Gn 25B-35.

Nesta parte do nosso trabalho, analisamos a coesão interna do texto Gn 32,23-33 e o lugar literário deste texto no bloco de Gn 25B-35.

3.4.1 A coesão interna de Gn 32,23-33

A narrativa de Gn 32,23-33 como um todo é costurada pela conjunção *vav* (“e”), que introduz os versículos 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 e 32 (28 vezes em toda perícopes). Apenas no v. 33 não se usa a conjunção *vav*. Em vez disso, usa-se a partícula de preposição לַע, juntamente com advérbio לָכֵן (עַל-כֵּן) “por isso”, fazendo a ligação entre o toque no quadril de Jacó pelo seu oponente (v. 26) com o tabu alimentar dos “filhos de Israel” (v. 33). Outra

partícula de conjunção que contribui à coesão do texto é כִּי (“que”, “porque”, “para”), que se encontra nos v. 26, 27 (2x), 29 (2x), 31 e 33.

O personagem principal, “Jacó”, aparece em vários versículos do texto e é o elemento principal da coesão da narrativa. Esse personagem aparece como sujeito das ações verbais, ora como sujeito simples, ora como sujeito determinado. O uso do nome próprio como sujeito simples aparece no v. 25 “E ficou Jacó sozinho” (וַיִּתְּרַ יַעֲקֹב לְבַדּוֹ), v. 30 “e perguntou Jacó” (וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב) e v. 31 “e chamou Jacó” (וַיִּקְרָא יַעֲקֹב) o nome do lugar Peniel. Como sujeito determinado, a ação verbal da personagem principal (Jacó), aparece no v. 23 “ele se levantou” (וַיִּקָּם), “tomou” (וַיִּקָּח) os seus e “atravessou” (וַיַּעְבֵּר) o vau do rio Jaboque. Essas mesmas ações do principal personagem se repetem no versículo 24. O sujeito determinado das ações (Jacó) aparece também nos v. 27b “e ele [Jacó] disse” (וַיֹּאמֶר)²⁷ e “eu não deixar-te-ei partir” (לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ)²⁸; no v. 28b “e [ele] disse (וַיֹּאמֶר)²⁹: Jacó”; no v. 31b “porque eu vi” (כִּי־רָאִיתִי)³⁰ e no v. 32a “(ele) passou Penuel” (וַיַּעְבֵּר אֶת־פְּנוּאֵל)³¹.

A conexão interna entre os versículos do texto em estudo contribui para uma unidade da narrativa. Além do uso da conjunção *vav*, os versículos 23 e 24 estão ligados também pela repetição dos verbos de ação: וַיִּקָּח “tomou” (v. 23) e וַיִּקָּחֵם “e os tomou” (v. 24); וַיַּעְבֵּר “passou” ou “atravessou” (v. 23) e וַיַּעְבֵּר “e os fez atravessar” (v.24). O pronome pessoal “os”, que aparece no v.24, refere-se aos objetos diretos “suas duas mulheres”, “seus onze filhinhos”, “suas duas servas” e “tudo que ele possuía”, que se encontram no v. 23. Os vv. 23 e 24 preparam o cenário no qual “Jacó ficou sozinho” (וַיִּתְּרַ יַעֲקֹב לְבַדּוֹ) (v.25a) durante a luta que se segue. O v. 25a é uma transição.

O v. 25b inicia com a conjunção *vav*, que indica a continuação da narrativa e início de uma nova ação: וַיִּאָּבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלֹת הַשָּׁחַר “e um homem lutou com ele até o amanhecer subir”. Em relação ao v.25a, essa luta aconteceu enquanto Jacó estava sozinho. A duração da

²⁷ O verbo aparece em Qal imperfeito da terceira pessoa masculino singular com *vav* consecutivo.

²⁸ O verbo aparece em Piel imperfeito da primeira pessoa comum singular com sufixo da segunda pessoa masculino singular.

²⁹ O verbo aparece em Qal imperfeito da terceira pessoa masculino singular com *vav* consecutivo.

³⁰ O verbo aparece em Qal perfeito da primeira pessoa comum singular.

³¹ O verbo aparece em Qal perfeito da terceira pessoa masculino singular.

luta “até o amanhecer subir” indica que essa ação aconteceu “à noite” (בַּלַּיְלָה), o dado temporal anunciado no v. 23.

O v. 26 é continuação do relato sobre a luta do v. 25b, quando diz: “E viu que não prevaleceu contra ele [Jacó], e tocou na articulação da coxa dele” (v. 26a). Essa informação dá a entender que o ato de tocar a articulação da coxa de Jacó pelo seu oponente aconteceu no final da luta. A informação do v. 26b, em parte, revela a consequência deste “toque” do opositor: “e se deslocou a articulação da coxa de Jacó” (וַתִּקַּעַל כְּפִי־רִגְדוֹ יַעֲקֹב), mas a continuação da informação no v. 26b בָּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ “lutando com ele” torna esse momento do toque incerto, ocorre em qualquer momento durante a luta e não no final. Gramaticalmente, o termo בָּהֶאֱבָקוֹ é formado pela preposição בָּ, com o verbo nifal infinitivo construto e sufixo da terceira pessoa singular do verbo אָבַק ”lutar”. A preposição בָּ seguindo por infinitivo “equivale à oração subordinada” (SCHÖKEL, 2004, p. 87), nesse caso, segue o tempo verbal de וַתִּקַּעַל “se deslocou”. Portanto, o v. 26b, “E se deslocou a articulação da coxa de Jacó, lutando com ele”, gramaticalmente, não está ligado com a informação no v. 26a. Há uma tensão interna nessas duas informações do texto.

Os versículos 27, 28, 29 e 30 são interligados pelo diálogo direto entre o agressor “um homem” (אִישׁ) (v. 25b) e Jacó, usando as orações em primeira pessoa comum e segunda pessoa singular. Trata-se de uma forma de cessar a luta. O pedido do agressor para soltá-lo:

שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר “dexe-me partir, porque o amanhecer subiu” (v. 27a) e a condição estabelecida por Jacó: לֹא אֶשְׁלַחֲךָ כִּי אִם־בְּרַכְתֵּנִי “eu não deixar-te-ei partir se não me abençoares” (v. 27b) reforça a informação do v. 26a, de que o agressor não prevaleceu sobre Jacó: לֹא יָבֵל לֹא “não prevaleceu contra ele [Jacó]”. O agressor aceita essa condição no v. 30:

וַיְבָרַךְ אֹתוֹ שָׁם “E abençoou-o ali”; mas antes, nos vv. 28-29, Jacó recebeu o novo nome “Israel”. A mudança do nome de Jacó para Israel no v. 29b כִּי־שָׁרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אָנָשִׁים “porque lutaste com Deus e com os homens”, acrescentam na narrativa novos elementos: primeiro, usa-se o termo שָׂרָה “lutar” e não אָבַק (v. 25b) que tem o mesmo significado; segundo, o substantivo “Elohim”, como oponente da luta de Jacó, além de אִישׁ “um homem” (v. 25b e 29b). A declaração da vitória de Jacó וַתִּבָּלַע “e prevaleceste” (v.29b) reforça as afirmações no v. 26a, de que o agressor não prevaleceu sobre Jacó e, apesar de feri-lo

(v. 26b), a luta não cessou, motivo pelo qual o seu pedido a Jacó para soltá-lo (v.27a). Vale notar, que o uso do termo שרה “lutar” só aparece no v. 29b. A esse respeito, Claus Westermann opina que “provavelmente esse termo foi escolhido por causa do nome Israel” (WESTERMANN, 1985, p. 518).

O pedido de Jacó para que o oponente revelasse o seu nome (v. 30a) segue o enredo narrativo do v. 27. Jacó precisa conhecer o nome do seu oponente antes de deixá-lo partir. Apesar da negação de revelar o seu nome (v. 30b), o opositor atendeu a exigência solicitada no v. 27b, וַיְבָרֵךְ אֹתוֹ שָׁם “e abençoou-o ali” (v. 30c). Do ponto de vista formal, o v. 30 segue a forma literária, “pergunta e resposta”, do v. 28 e 29. Mas do ponto de vista da lógica, a pergunta pelo nome do opositor no v. 30a é desnecessária, pois, o opositor já declara no v. 29b de que Jacó שָׁרִיתָ עִם-אֱלֹהִים וְעִם-אֲנָשִׁים וַתּוֹבֵל “lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste”. Se o novo nome (Israel) dado a Jacó (v. 29) é considerado a bênção exigida por Jacó (v. 27b), a informação do v. 30c, de que o oponente “abençoou-o [Jacó] ali” é uma repetição.

A frase: “E ele o abençoou ali” (v. 30c) já inicia a transição para a denominação do lugar no v. 31a: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיֵאל “E chamou Jacó o nome do lugar Peniel”. A explicação do significado desse nome, usando a conjunção כִּי “porque”, encontra-se no v. 31b: כִּי-רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי “porque eu vi Deus face a face e minha vida foi salva”. Por um lado, esse ato de nomear aquele lugar de Peniel (face de Deus) pode ser considerado como resposta de Jacó pelo novo nome recebido e pela bênção concedida (vv. 28-30). Mas, por outro lado, a explicação do significado do nome “Peniel”, que se encontra no v. 31b, faz com que esse versículo não condiga com o evento de “luta” narrado nos versículos precedentes (v. 25, 26, 27). Os verbos de ação usados para determinar os eventos são diferentes: no v. 25b e v. 26 usam-se o verbo אבק “lutar” (“um homem lutou com ele”), enquanto que no v. 31, usa-se o verbo ראה “ver” (“eu vi Deus”). Além do mais, a expressão וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי “minha vida foi salva” (v. 31b) contradiz a narração: “(o homem) viu que não prevaleceu contra ele (Jacó)” (v. 26) e a declaração do oponente sobre Jacó: “prevaleceste” (v. 29b). Portanto, há uma tensão nesse versículo (31b) em relação aos outros versículos precedentes (WESTERMANN, 1985, p. 519).

No v. 32: “e saiu para ele o sol quando atravessava Penuel; e manquejava da sua coxa”, a narrativa retorna ao itinerário que foi anunciado nos v. 23 e 24. O dado temporal “nessa noite” (בַּלַּיְלָהָה), no v. 23, contribui para a unidade da narrativa. Os dados temporais que aparecem nos versículos seguintes: v. 25b “até o amanhecer subir” (עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר), “pois subiu o amanhecer” (כִּי עָלָה הַשָּׁחַר) (v. 27a) e “saiu para ele o sol” (וַיִּזְרַח-לּוֹ הַשֶּׁמֶשׁ) quando atravessava a Penuel” (v. 32a) indicam que os eventos de atravessar (עבר) o vau (מַעְבָּר) do Jaboque (vv. 23 e 24) e Penuel (v. 32) e os eventos de “lutar” (אבק) (v. 25), “abençoar” (ברך) (v. 27b e v. 30c), a mudança do nome de Jacó para Israel (v.29) e o ato de Jacó de nomear o lugar “Penuel” acontecem dentro de um limite temporal “na noite aquela” (בַּלַּיְלָהָה) (v. 23) até o amanhecer (v. 32a). Aparece também no v. 32 outro modo de escrever o dado espacial פְּנוּאֵל “Penuel”, diferente do v. 29, פְּנִיאֵל “Peniel”. É provável que essa diferença indique dois modos de pronunciar o nome do local.

Outro dado que pode indicar a unidade desse texto é o uso de várias palavras repetidas na construção da narrativa. Os verbos, por exemplo, עבר "atravessar" (vv. 23. 24 duas vezes e 32), שלח “mandar embora” ou “deixar partir” (v. 27 duas vezes), ברך "abençoar" (vv. 27, 30), אבק “lutar” (vv. 25 e 26), נגע ”tocar” (vv. 26 e 33), עלה "subir" seguido de "amanhecer" (vv. 25 e 27), ראה “ver” (v. 26 e 31) e o verbo יכל "prevalecer" (v. 26 e 29). O substantivo שם “nome”, também se destaca na narrativa, aparece, especificamente, em referência aos nomes de Jacó e Israel (v. 28 e 29), para o oponente de Jacó (v. 30 duas vezes) e para o lugar Penuel (v.31).

A coesão interna do texto também é marcada pela proximidade do som dos termos usados: *ya`aqob* “Jacó”, a pessoa; *yabboq* “Jaboque”, o local. Estes sinônimos sintonizam com o som do verbo de ação *yē`ābēq* “lutar”. Ou seja, essas palavras com proximidade sonoras atraem a atenção do leitor: antes que יַעֲקֹב "Jacó" cruze o יַבֹּק "Jaboque" até a terra da bênção, ele deveria “lutar” (אבק).

O texto também oferece algumas tensões internas. De acordo com o v. 26a, o “homem” tocou na articulação da coxa de Jacó quando “percebeu que não prevaleceu contra

ele (Jacó)” (וַיִּרְא כִּי לֹא יָבֹל לוֹ), ou seja, o toque aparentemente foi no final com a intenção de cessar a luta. Porém, o v. 26b informa que a articulação da coxa de Jacó deslocou-se בְּהִאָּבְקוֹ “lutando com ele”, usa-se o tempo verbal hifil infinitivo construto, que indica o tempo indefinido do momento do deslocamento da articulação da coxa de Jacó.

Outra tensão no texto também é sobre a bênção. As informações dos v. 28 e 29 dão a impressão de que o ato de dar um novo nome já é uma espécie de bênção, pois esses versículos se localizam logo depois da exigência de Jacó pela bênção. Porém, a informação do v. 30: "ele o abençoou ali" passa a impressão ao leitor de que a realização da exigência de Jacó pela bênção só acontece no final.

Percebe-se também a tensão entre v. 26a e v. 29 com o v. 31. De acordo com v. 26a, o “homem” não prevaleceu sobre Jacó (לֹא יָבֹל לוֹ), inclusive, no v. 29, o próprio oponente reconhece que Jacó prevaleceu (וַתִּוְכַל) nas suas lutas com Deus e com os homens. Porém, de acordo com v. 31, Jacó reconhece que a sua vida foi salva (וַתִּנְצַל נַפְשִׁי) no evento.

Segundo Gunkel (1977), Westermann (1985), Von Rad (1977) e Blum (2012), essas tensões indicam o processo de modificações ou acréscimos redacionais sofrido pelo texto até a sua forma atual. Westermann, por exemplo, afirma que os versículos 26b, 28, 29, 31b e 33 são prováveis acréscimos redacionais para acomodar o interesse dos redatores sobre a narrativa (WESTERMANN, 1985, p. 514). Trataremos as camadas do texto no último capítulo, após o estudo semântico (cap. 4) e as informações arqueológicas e o contexto histórico de Peniel (cap. 5).

3.4.2 Gn 32,23-33 inserido na unidade de Gn 32-33

Observamos anteriormente que dentro do esquema “fuga – retorno”, o texto de Gn 32,23-33 está inserido no bloco de Gn 32-33, que narra o encontro de Jacó com Esaú, no seu retorno para Canaã. Alguns elementos literários de Gn 32,23-33 mostram também que há uma coesão com esse bloco.

Os personagens que atravessam o vau de Jaboque, Jacó, seus filhinhos, suas duas esposas, suas servas, e tudo que ele possuía (Gn 32, 23-24), são os mesmos personagens que se encontram nos cap. 32-33. O verbo עָבַר “cruzar” ou “atravessar”, que indica o movimento ou itinerário da narrativa, ocorre frequentemente nesse bloco (32,11.17.22.23.24.32; 33,3.14).

Além da presença nesse bloco (Gn 32-33), o verbo “atravessar” aparece também em Gn 31,21.52 (duas vezes), indicando esse itinerário como processo da saída de Jacó da casa de Labão.

O verbo נצל “salvar” ou “livrar”, empregado em Gn 32,31, é o mesmo utilizado na oração de Jacó em Gn 32,12: “Salvai-me” (הצילני) da mão de meu irmão Esaú, pois tenho medo dele, para que não venha matar-nos, a mãe com os filhos”. Esse fato dá a entender que o evento de Gn 32,25-31 é uma resposta da oração de Jacó em Gn 32,10-13 (McKENZIE, 1980, p. 227).

O substantivo פנה “face”, “rosto” ou “frente” é utilizado 16 vezes no bloco de Gn 32-33: (32,4.17.18.21(4x).22.31(2x); 33,3.10(2x).14(2x).19). A etiologia do nome “Peniel”, “porque vi Deus face a face”, se encontra também, como paralelo, em Gn 33,10, quando Jacó insiste que Esaú aceite seu presente, dizendo: “Pois quando vi o seu rosto, como se tivesse visto o rosto de Deus” (כי על-פניו ראיתי פניו כראות פני אלהים). Essa afirmação surge quando Esaú, de quem Jacó tinha tanto medo e angústia (Gn 32,8), recebeu-o amavelmente. Assim como na luta com “um homem” (איש) no Jaboque rendeu a bênção a Jacó e, portanto, Jacó o interpreta como Elohim (Gn 32,5-31), o seu reencontro feliz e favorável com seu irmão Esaú (Gn 33,4-10) é considerado como se tivesse “visto o rosto de Deus” no rosto de Esaú.

É importante apontar também um grande número de artifícios literários, especialmente jogos de palavras, contidos em Gênesis 32,23-33 e seu contexto imediato. As palavras מחנה “acampamento” e מנחה “presente”, são palavras importantes em Gênesis 32. A história do nome do lugar, מחנהים em Gn 32,2ss, antecipa os eventos narrados no capítulo 32. A referência a “dois acampamentos” parece ser deliberadamente ambígua. Podem ser interpretados como os dois acampamentos: de Jacó e de Elohim, de Jacó e de Esaú, ou as duas divisões da caravana de Jacó. Os nomes יעקב “Jacó” e יבוק “Jaboque” formam uma palavra adorável com sonora semelhante com o verbo ויאבק “e ele lutou”, no versículo 25. De fato, os dois usos do verbo אבק “lutar” com objeto עמו “com ele”, formam um quadro em torno da narração do próprio combate na luta livre dos versos 25-26.

Os elementos literários acima observados nos levam a perceber que o texto de Gn 32,23-33 foi construído dentro do plano literário da unidade de Gn 32-33. A esse respeito,

McKenzie afirma: “É óbvio que Gênesis 32,23-33 representa uma obra literária sofisticada com intrincadas conexões com as passagens que a rodeiam” (McKENZIE, 1980, p. 226-227).

3.4.3 Gn 32,23-33 inserido na unidade de Gn 25B-35

Em relação ao nível macro, o ciclo narrativo de Jacó como um todo (Gn 25B – 35) é construído e estruturado em forma de paralelismos ou repetições temáticos ou episódicos (BLUM, 2012; FISHBANE, 1977, 1998; McKENZIE, 1980). A sua narrativa é construída de pequenos episódios e cenas, caracterizados pela unidade de personagens e lugares, bem como por uma linha individual de tensões, que foram entrelaçados posteriormente em ciclos maiores (WESTERMANN, 2013, p. 219). Assim, Gn 25B, embora duplique em certo sentido a luta pela bênção, funciona como um prelúdio para Gn 27, que intensifica a história sobre a luta dos gêmeos, Esaú e Jacó. O encontro de Jacó com Deus em Gn 28,10-22 tem sua contrapartida na narrativa do episódio do Jaboque (32,23-33). Além disso, o prelúdio deste último, o encontro com o “acampamento divino” em Gn 32,2b-3, no seu retorno, parece ter sido construído conscientemente como uma duplicação de partes essenciais do episódio de Betel, espelhando a posição transicional do capítulo 28 na vida de Jacó. O antagonismo entre as irmãs Lea e Raquel (Gn 29,31-30,24) ecoa na luta entre Jacó e seu irmão Esaú. Em contrapartida, a história da riqueza de Jacó à custa de Labão é contada duas vezes (Gn 30,28-43; 31,4-12.41-42) (BLUM, 2012, p. 189; McKENZIE, 1980, p. 227-228).

Os temas principais de Gn 32,25-31 são “luta” e “bênção”. Estes dois temas perpassam em todo ciclo de Jacó como um todo (Gn 25B-35). Blum (2012, p. 182), por exemplo, afirma que os principais temas e limites dos relatos sobre Jacó são 'luta' e 'bênção'. Muitas vezes, embora nem sempre, estes dois temas na verdade são combinados em um: 'luta pela bênção', especialmente no que se refere aos gêmeos, Esaú e Jacó. Sua luta começa no ventre materno (Gn 25,22) e o nascimento revela a ambição de Jacó para ser o primeiro, segurando o calcanhar (*'aqeb*) de Esaú (Gn 25,26). Essa ambição parece pertencer à sua natureza, pois, na primeira cena narrada após o nascimento, Jacó aproveita a oportunidade para corrigir sua desvantagem e faz Esaú vender seu direito de primogenitura (*bekorah*) por um prato de lentilha (Gn 25, 29-34). A rivalidade dos dois é notada também no amor preferencial de Isaac por Esaú e o de Rebeca por Jacó (25,28), que por sinal, indica um envolvimento dos pais na rivalidade dos seus filhos. Esse episódio prepara o palco para o ato decisivo em Gn 27,1-45, no qual o velho pai deseja dar sua bênção (*berekah*), antes da sua morte, a Esaú, o filho amado. Mas, Jacó, instruído por sua mãe, rouba essa bênção através de

ações astutas e de malandragens. Agora, em sua dor após o episódio, Esaú declara que o nome de Jacó revela sua verdadeira natureza, um segundo significado, "enganador" ou "suplantador" (*'aqab*) (Gn 27,36). O relato de Gn 27,30-36, narrado artisticamente para mostrar o drama da angústia crescente do pai e o desespero de Esaú, transforma o conflito em ódio aberto, motivo pelo qual Jacó deve fugir da casa de seu pai (27,42-45; 28,10) (BLUM, 2012, p. 182; McKENZIE, 1980, p. 228-229).

O encontro de Jacó com Javé e sua corte celestial (*מְלֹאכֵי אֱלֹהִים*) no seu caminho para Labão, irmão de Rebeca (Gn 28,10-22), indica a linha contínua da narrativa com a ajuda divina. Esse encontro foi comemorado por Jacó com a construção de uma coluna (*מִצְבֵּה*) de pedra (*אֲבֶן*) (Gn 28,18) e troca do nome do lugar de Luz (*לִז*) para Betel (*בֵּית-אֵל*) (Gn 28,19).

Os relatos de Jacó em Aram (Gn 29-31) continuam revelando o caráter conflituoso da sua história: o conflito com Labão por riqueza e por sua mulher Raquel, a tensão de Lia com Rebeca (duas irmãs) pelo amor de Jacó, expondo ainda mais o Jacó como enganador (BLUM, 2012, p. 183).

O conflito de Labão com Jacó, considerado como "luta de Jacó pela independência de seu clã" (DE PURY, 2006, p. 57), termina com um pacto de reconciliação entre ambas as partes diante do "monte de pedras (*אֲבֶן*)" e "coluna sagrada" (*מִצְבֵּה*) erigidos em Galaad, em um lugar chamado Mizpa. Os deuses dos pais de ambos (Deus de Abraão para Jacó e Deus de Nacor para Labão) "foram os fiadores do tratado" (Gn 31,45-54) (BLUM, 2012, p. 184).

Seguindo essa narrativa de reconciliação, Jacó se encontra novamente diante do conflito não resolvido com seu irmão. Antes do encontro com Esaú acontece a luta noturna de Jacó com o "homem" divino, relatada em nosso texto (Gn 32,23-33).

As linhas principais de toda a história chegam ao fim no encontro de paz entre Jacó e Esaú (Gn 33,1-15). O drama dos irmãos termina com a "narrativa da separação" em Gn 33,16-17a, que por sinal é paralelo com o encontro e separação entre Labão e Jacó (Gn 32,1b, 2a). Em Gn 33,17, a fórmula apresenta algumas notas etiológicas marcando o caminho de Jacó através de Sucot e Siquém (33,18.20), provavelmente também Betel (35,6-7), até o lugar do nascimento de Benjamin e do túmulo de Raquel, que se encontra no caminho de Éfrata (35,16-20).

O tema do encontro com o divino ou seres divinos em Gn 32,23-33 e em Gn 28,10-22 se liga pelo tema do itinerário do personagem principal, Jacó: no caminho da fuga (Gn 28,10-

22) e no retorno (Gn 32,23-33). Em Gn 28,10-22, o encontro acontece no sonho, o Divino se apresenta como Javé (v. 13), Jacó vê os anjos de Deus, recebe a terra, a promessa de “descendência” e a promessa de proteção. Jacó, por sua vez, ergue uma estela em memória e faz promessa de construir a casa de Deus quando voltar. Em Gn 32,23-33, o encontro acontece em forma de luta (אבק), e no final não teve construção de um memorial. Gn 32,2-3 também tem proximidade com Gn 28,10-22 pelo encontro de Jacó com “os mensageiros de Deus” (מְלָאֲכֵי אֱלֹהִים) e o mesmo termo mensageiro é utilizado em Gn 31,4, referindo-se aos mensageiros (מְלָאֲכִים) humanos enviados por Jacó para seu irmão Esaú. Provavelmente, esses elementos antagônicos indicam as tradições e visões teológicas diferentes por trás da construção do texto.

A história dos patriarcas, ao narrar os eventos dos ancestrais de Israel, trata dos fundamentos elementares da comunidade humana: da relação entre pais e crianças, especialmente na narrativa de Abraão (Gn 12-25), da relação entre irmãos, especialmente na narrativa de Jacó e Esaú (25-36), da relação entre vários membros da família, na narrativa de José (Gn 37-50). Essas relações são fundadas como sendo ações do próprio Deus, e por isso são preservadas. As narrativas provavelmente foram construídas a partir de tradições independentes. A importância para a coesão da história dos patriarcas em termos de composição são, em especial, as promessas em Genesis 12,1-3; 13,14-17; 28,13-15 e 46,2-4 (SCHMID, 2013, p. 160). Elas compreendem a promessa de descendentes e terra. Ambos são temas que, para Israel e Judá, eram de fundamental importância nos séculos VII-V a.C.: “as deportações assíria e babilônicas provocaram um considerável decréscimo populacional num território não mais regido por uma realeza própria” (KNOPPERS, 2006, p. 26; CARTER, 1999, p. 235; SCHMID, 2013, p. 160). Konrad Schmid observa que o sistema de promessas nas histórias dos patriarcas “encontra-se ligado a notícias de peregrinação” (Isaac: Gn 26,2ss ; Jacó: 31,3.13): “Sai da sua terra” (Abraão: Gn 12,1), “Não tenhas medo de descer ao Egito” (Jacó: Gn 46,3).

Diferentemente de Gn 12-25A, as promessas em Gn 25B-35 não possuem mais a mesma importância. A promessa típica nesses capítulos é a do acompanhamento, correspondendo-lhe a importância determinante da bênção. Outra diferença é que a intervenção direta de Deus e a sua fala diretamente com o patriarca passam para segundo plano, em comparação com Gn 12-25A. Em vez disso, aumenta a importância das instituições, como contratos, procedimentos legais e locais de culto (WESTERMANN, 2013,

p. 219). No relato de Gn 32,23-33, por exemplo, a única exigência de Jacó ao seu oponente é a bênção.

3.5 Estrutura de Gn 32,23-33

Na análise de coesão, percebemos que o texto de Gn 32,23-33 é construído de acordo com o plano literário dos autores do ciclo de Jacó (Gn 25B-35), especificamente em termos do tema e propósito do ciclo como um todo. Fishbane (1979; 1989), em seu estudo sobre a estrutura do ciclo de Jacó como um todo, afirma que esse ciclo é construído num esquema de quiasmo (FISHBANE, 1989, p. 40-62). No centro estrutural do quiasmo, está a história do nascimento dos filhos de Jacó, os fundadores e homônimos das tribos de Israel. Como vários estudiosos têm observado, os indivíduos, Esaú e Labão, representam aqui as entidades políticas de Edom e Aram, respectivamente. O ciclo de Jacó conta como a nação de Israel, representada em seus ancestrais Jacó e seus filhos, contende com Edom e Aram, representados em seus ancestrais Esaú e Labão. Descreve ainda como Jacó/Israel prevaleceu sobre todos os oponentes e conquistou o controle da terra. A especificação dos filhos de Jacó, os pais das tribos de Israel, está no centro da narrativa tanto estrutural quanto funcionalmente. O ciclo de Jacó é a história da perseverança e prevalência de Israel (McKENZIE, 1980, p. 228).

Na análise de coesão interna de Gn 32,23-33, percebemos as palavras repetidas, os versículos paralelos e também as contradições contidas ao longo do texto. Inspirado pelo esquema do ciclo de Jacó como um todo, proposto por Fishbane, tentamos analisar o esquema de Gn 32,23-33 dentro do esquema concêntrico, do tipo A,B,C,D,E,F,E',D',C',B',A':

A - v. 23: Naquela noite, “A família de Jacó” (mulheres, filhos, servas) atravessou Jaboque.

B - v. 24: Atravessar (עבר) a torrente (de Jaboque) à noite.

C - v. 25-26: Um homem lutou (אבק) com ele, coxa de Jacó deslocou.

D - v. 27: Exigir a bênção (בִּרְכָתִי “me abençoaes”).

E - v. 28: Pergunta de nome; atendido.

F - v. 29: Novo nome: Jacó é Israel.

E' - v. 30ab: Pergunta pelo nome; negado.

D' - v. 30c: A bênção concedida (וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ “e o abençoou”).

C´- v. 31: Ver (ראה) Deus face a face; a vida foi salva.

B´- v. 32: Atravessar (עבר) Penuel, o sol nasceu; mancando

A´- v. 33: Até hoje, “os filhos de Israel” não comem o nervo ciático.

Os v. 23 (A) e v. 33 (A´) são paralelos pelo uso da categoria institucional diferente: “família de Jacó” (suas mulheres, seus filhos, suas servas) (v. 23) e “filhos de Israel”, בני־ישראל (uma nação) (v. 33). No v. 23, a família de Jacó é incentivada a levantar, tomar e atravessar o “vau” de Jaboque. Enquanto no v.33, “os filhos de Israel” são incentivados a observar o tabu alimentar, de não comer o nervo ciático.

Os v. 24 (B) e 32 (B´) estão interligados pelo uso do verbo עבר “atravessar”, mas com a tonalidade diferente. No v. 24, Jacó fez atravessar a sua família na torrente do rio Jaboque à noite, enquanto no v. 32, Jacó atravessou Penuel, na luz do dia, mancando. Parece que o personagem Jacó do v. 23 é um Jacó forte e o personagem do v. 33 parece um Jacó debilitado.

A conexão do v. 25-26 (C) com v. 31 (C´) é marcada por contradições. No v. 25 “um homem lutou com ele (Jacó)”, enquanto que no v. 31, ao referir-se ao mesmo evento, Jacó disse “vi Deus face a face”. A mudança do verbo de ação “lutar” para o verbo “ver” compromete o sentido do evento. Além do mais, o v. 26 informa que o oponente de Jacó não conseguiu dominá-lo, enquanto que no v. 31 informa que o próprio Jacó reconheceu que, no evento, a sua vida foi salva (וַתִּנְצַל נַפְשִׁי).

Os v. 27 (D) e v. 30c (D´) estão interligados pela “bênção”. No v. 27 (D), Jacó apresenta uma exigência para soltar o seu oponente dizendo: “Não te deixarei partir, se não me abençoares”. Parece que essa exigência mostra que Jacó estava dominando a luta, como alguém que controlava a situação. No v. 30c (D´), o oponente de Jacó concede a bênção a Jacó, mas antes disso, ele negou o pedido de Jacó para revelar o seu nome. Ou seja, pela negação do seu pedido, Jacó tornou-se alguém que não conseguiu mandar no seu oponente.

O paralelismo dos v. 28 (E) e v. 30ab (E´) se dá pelo diálogo dos personagens: pergunta e resposta. No v. 28, o “homem” perguntou o nome de Jacó, que o atendeu revelando seu nome. Enquanto que no v. 30ab, quando Jacó perguntou o nome do seu oponente, o seu pedido não foi atendido. A partir dessa negação ao pedido de Jacó, começa a anticlímax do personagem Jacó na narrativa.

O v. 29 (F) é centro do nosso texto. Jacó é Israel, aquele que lutou com Deus e com os homens e prevaleceu. Israel encontra na vida de Jacó a sua identidade. O nome revela a

identidade. Percebemos na análise de coesão, feita acima, que a palavra “nome” é repetida sete vezes em Gn 32,23-33. É bem provável que o “nome” é uma preocupação central nesse texto. Hayward até chegou a afirmar que “o nome Israel”, com sua explicação, “é a preocupação central de toda unidade” (HAYWARD, 2005, p. 25).

Consideramos o versículo 29 como ápice da narrativa de Gn 32,23-33, pelo fato de que, antes desse versículo, Jacó fora apresentado na narrativa como um herói: levantou-se de noite, tomou a sua família e todos os seus e os fez atravessar o perigoso vau do rio Jaboque (v.23-24); lutou com um homem até o amanhecer subir (v. 25); o seu oponente não conseguiu dominá-lo, mesmo com a aplicação de um golpe em sua coxa (v. 26); impôs exigência ao seu oponente para soltá-lo (v. 27) e não teve medo de revelar o seu nome (v. 28). O antiápice da narrativa começa no v. 30, quando Jacó foi repreendido: “Por que isto perguntas pelo meu nome?” (v. 30b). Essa repreensão indica que Jacó pode receber a bênção (v. 30c), mas sem questionar o nome do misterioso oponente. Jacó tem que reconhecer que o evento dos v.v. 25 e 26 não foi uma luta, apenas um contato visual: “vi Deus face a face”, e mesmo assim a sua vida estava ameaçada com esse contato visual (v. 31). Jacó precisa da luz do sol para poder atravessar Penuel, pois manquejava de uma coxa. E por fim, sua descendência (filhos de Israel) precisa lembrar-se desse episódio terrível para sempre através do tabu alimentar: “até este dia os filhos de Israel não comem o nervo ciático” (v. 33).

Afirmamos anteriormente que Gn 32,23-33 forma uma unidade literária. Contudo, do ponto de vista da lógica da narrativa, o texto oferece algumas tensões. No prólogo do texto (v. 23) fala-se sobre a “família de Jacó”, enquanto que no epílogo (v. 33) fala de “filhos de Israel”, com seu tabu alimentar. Por que o fato de “um homem lutou com Jacó” (v. 25) e tal “homem” não conseguiu prevalecer sobre Jacó (v. 26) é interpretado pelo próprio Jacó como “ver Deus face a face” e sua vida foi salva (v. 31)? Qual a relação entre o pedido da bênção (v. 27) com a mudança do nome de Jacó para Israel e sua etiologia (v. 28-29)? A partir dessas tensões muitos estudiosos consideram que o texto passou por um processo de crescimento e molduração (HERMISSON, 1974; MARTIN-ACHARD, 1974; DE PURY, 1979, 2006; WESTERMANN, 1985, 2013).

Claus Westermann, por exemplo, considera que o versículo 33 e a mudança do nome de Jacó para Israel (v. 28.29) são acréscimos posteriores, porque, segundo o autor, esses versos pressupõem a existência de Israel. O mesmo aconteceu com v. 31, especificamente em relação à etiologia do nome Penuel. Conforme as opiniões de E. Otto (1979), Hentchel (1977), Westermann afirma que “os versículo 23-26a, 27, 30, 31a, 32, formam uma narrativa autocontida e compreensível” (WESTERMANN, 1985, p. 514).

Considerando essa observação de Westermann, estruturamos o texto de Gn 32,23-33 com o esquema “itinerário - conflito – contrato - itinerário” da seguinte forma:

1ª Parte: Introdução (v. 23-25a)

- a) v. 23-24: Itinerário, a família de Jacó atravessa o vau do Jaboque.
- b) v. 25a: Introdução da luta – Jacó ficou só.

2ª Parte: O caso da luta e solução (v. 25b-31).

- a) v. 25b-26: A luta e a sua consequência.
- b) v. 27-30: A solução através da negociação.

27: Pedido do oponente para deixá-lo partir. A bênção como condição.

28-29: A mudança do nome de Jacó para Israel.

30: O oponente não revela seu nome, a bênção dada a Jacó.

- c) v. 31: Jacó deu nome ao local com seu significado.

3ª Parte: Conclusão (v. 32-33).

- a) v. 32: Retorno - itinerário: Atravessou Penuel e Jacó ia mancando.
- b) v. 33: Tabu alimentar por causa do quadril ferido de Jacó.

A 1ª parte: introdução (v. 23-25a) é uma nota do itinerário, ela transforma o acontecimento que segue numa vivência na viagem de Jacó. O dado temporal “naquela noite” (v. 23) tem a função de ligar o episódio com o texto anterior e indica o momento exato da ação de Jacó de atravessar o vau do Jaboque. A informação do v. 25a, “Jacó ficou para trás sozinho”, dá a entender que o evento da luta que se segue acontece quando a família de Jacó já atravessou o vau.

A 2ª parte: Os conteúdos da narrativa, o evento da luta e sua solução, encontram-se nos v. 25b-31. A luta começa com “um homem lutou” com Jacó (v. 25b). Quando o “homem” percebeu que não conseguiu prevalecer contra Jacó, ele aplicou um “toque” na articulação do quadril de Jacó e essa se deslocou (v. 26).

Parece que o deslocamento da articulação de Jacó não foi suficiente para cessar a luta e Jacó continua segurando o seu oponente. A outra solução é a negociação (v. 27-30). O “homem” pediu para que Jacó o deixasse partir (v. 27a), mas Jacó coloca uma condição de que o abençoe (v. 27b). O “homem” parece que aceitou essa condição no v. 30, mas, antes disso, Jacó recebeu um novo nome “Israel” (v. 28-29) e é bem fundamentado: “porque lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste” (v. 29b). Jacó, então, quer saber o nome daquele “homem” (v. 30a) que lutou com ele e lhe deu um novo nome, mas o “homem” simplesmente

retrucou: “por que isto perguntas pelo meu nome?” (v. 30b). Apesar dessa negação, o outro pedido de Jacó, a bênção, foi concedido: “E o abençoou ali” (v. 30c).

Apesar do “homem” continuar misterioso, sem revelar seu nome, o v. 31 informa que “E chamou Jacó o nome do lugar Peniel” (v. 31a), e na explicação desse nome Jacó disse: “porque vi Deus face a face e minha vida foi salva”. Parece que o v. 31b é uma interpretação de Jacó sobre o evento: não é uma luta física, mas um contato visual. A explicação do nome de Peniel obscurece o conteúdo da narrativa e as informações dos versículos que seguem: “e ele [Jacó] manquejava da sua coxa” (v. 32) e o tabu alimentar de não comer nervo ciático por ter sido ferido na articulação de coxa de Jacó (v. 33).

A 3ª parte (v. 32-33) é uma conclusão. A narrativa se inseriu novamente no itinerário (v. 32). Esse versículo faz uma ponte com o texto que segue de que Jacó continua sua viagem atravessando Peniel. O v. 33 é outra conclusão da narrativa. O evento do Jaboque, em que a articulação da coxa de Jacó foi ferida na luta, é motivo pelo qual os filhos de Israel não comem o nervo ciático. Na análise semântica, aprofundaremos cada parte dessa divisão do texto de Gn 32,23-33.

3.6 Gênero literário

As fontes do Antigo Testamento sobre as origens de Israel, segundo Donner, remontam ao mundo das sagas. Israel vestiu suas origens, sua pré-história e sua história primitiva com o manto da saga, e isso, já antes do início da literatura israelita. A fixação literária da saga muitas vezes se dá apenas após uma fase mais prolongada da tradição oral. Mesmo após a fixação por escrito, ela ainda pode ser objeto de alteração, ampliação e interpretação (DONNER, 1997, p. 25-26). A saga é uma narrativa que transmite uma tradição, procurando dar o sentido de um evento determinado, ligada a um personagem ou a um santuário, edifica um grupo ou clã ou família, reafirmando sua identidade e colocando a base para compreensão de seus elementos fundantes (LIMA, 2015, p. 171; SELLIN e FOHRER, 2007, p. 123-132).

Alguns estudiosos consideram Gn 32,23-33 uma composição narrativa que teve como base uma antiga saga local contada nas imediações do vau do Jaboque (v. 25-26) (VON RAD, 1977, p. 395; WESTERMANN, 2013, p. 273). Westermann, por exemplo, afirma que “trata-se de uma saga local típica, na qual a periculosidade de um vau é personificada pelo espírito ou demônio que não quer deixar o viandante atravessá-lo”. Essa antiga saga local, continua o autor, foi moldada pelo relato de itinerário (v. 23.24.32a), que delineia o percurso do retorno

de Jacó, após se separar de Labão e antes do encontro com Esaú (WESTERMANN, 1985, p. 515).

Outros estudiosos tratam a base da narrativa de Gn 32,23-33 como uma lenda, pois consideram a luta noturna de Jacó em Penuel como manifestação de uma divindade que habita naquele lugar. Essa manifestação dá origem ao santuário de Penuel, como lugar sagrado. E enfatizam que, lenda nesse contexto não necessariamente significa uma narração de cunho imaginário ou irreal. Ela pode estar radicada num fato real e o desenvolvimento não visa relatar dados, mas transmitir uma mensagem e evidenciar seu valor religioso (SCHMIDT, 1926, p. 271; SKINNER, 1980, p. 409; SELLIN; FOHRER, 2007, p. 130). Schmidt até compara essa lenda com outras lendas de lutas entre deuses e heróis nas mitologias do mundo antigo (SCHMIDT, 1926, p. 271).

A caracterização da forma narrativa do texto de Gn 32,23-33 como lenda ou saga é aceitável, pois as fronteiras entre esses dois gêneros literários são pequenas. Lenda é considerada como uma forma singular da saga, que se refere a pessoas, lugares, épocas e instituições de significado religioso ou sagrado. As sagas e as lendas constituem a parte principal dos gêneros narrativos do Antigo Testamento. Esses dois gêneros literários muitas vezes têm um colorido mítico, especialmente, nas narrativas nas quais Deus aparece sobre a terra e trava relações com os homens, sob a forma humana, com sentimentos humanos ou necessidades humanas e praticando ações humanas (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 124). No texto de Gn 32,23-33, essa manifestação do divino na forma humana se expressa na ação de “lutar” com o Jacó (v. 25-26) e “dialogar” com ele (v. 27-30).

O texto de Gn 32,23-33 também tem uma característica de narrativa etiológica. A narrativa etiológica tem o objetivo de explicar a origem de um nome, uma instituição, uma cerimônia, um costume ou um grupo. No nosso texto em estudo, há muitas perguntas sem resposta: Por que Jacó é chamado de Israel (v. 29)? Qual a origem de Penuel (v. 31)? Como o rio Jaboque chegou a ter esse nome (v. 25)? Qual a razão de os israelitas se absterem de comer o nervo ciático (v. 33)? Essas referências passam a impressão de que o evento da luta noturna em Penuel tem um objetivo etiológico. Porém, segundo alguns estudiosos, essas narrativas etiológicas foram inseridas posteriormente na antiga saga local e, portanto, são secundárias (SCHMIDT, 1926, p. 265; NOTH, 1972, p. 95; MCKENZIE, 1980, p. 227; WESTERMANN, 1985, p. 514). Martin Noth ainda vai mais longe, quando afirma que essa lenda estava muito ligada à tradição local, em torno do Jaboque, e não tem nada a ver com tema da narrativa sobre o encontro de Jacó com Esaú (NOTH, 1972, p. 95).

Portanto, do ponto de vista da análise de formas e gêneros literários, o texto de Gn 32,23-33 é composto por diferentes gêneros e formas literários, como saga, lenda, etiologia e relato de itinerário. O uso dessas várias formas literárias torna o texto bastante enigmático e provoca várias interpretações.

3.7 Conclusão parcial

Iniciamos a nossa análise literária de Gn 32,23-33 com a tradução literária do texto da versão Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). A partir dessa tradução, fizemos a análise da crítica textual utilizando as observações no aparato crítico dessa perícope proposta pela BHS. A partir dessa análise, percebemos que as pequenas variações do nosso texto em outras cópias não mudam, significativamente, o sentido de Gn 32,23-33. Portanto, mantemos o texto Hebraico oferecido pela BHS.

O texto de Gn 32,23-33 forma uma unidade literária bem delimitada pela determinação temporal (naquela noite no v. 23) e espacial (Jaboque no v. 23 e Penuel no v. 32), pela diferença do tema (bênção e luta) e pelos verbos de ação, em sua relação com a unidade precedente (Gn 32,4-22) e com a unidade que se segue (33,1-17).

A sua coesão interna se identifica pela utilização das conjunções, o personagem principal Jacó, os principais temas “luta e bênção, a utilização das palavras repetidas e contraditórias na construção da narrativa e o jogo de palavras - Jacó, lutar e Jaboque - que em hebraico essas palavras tem som similares (v.25).

Através da nossa análise estrutural, percebe-se que o texto, no seu plano literário como se encontra na sua forma atual, é construído dentro do esquema concêntrico. Isso é atestado pelas repetições das palavras e dos temas, pelo uso dos termos paralelos e também pelas contradições entre os versículos. O centro do tal esquema se encontra no v. 29, na mudança do nome de Jacó para Israel com sua etimologia. Tal fato é também pela necessidade de explicação de alguns nomes, termos usados e a origem de um costume, o texto de Gn 32,23-33 se torna uma narrativa etiológica.

Do ponto de vista da lógica narrativa, o texto de Gn 32,23-33 oferece algumas tensões. Percebe-se, portanto, que o nosso texto é uma narrativa construída sob a base de uma saga local ou uma lenda de origem de santuário de Penuel, moldada pelo relato de itinerário de Jacó e transformada em uma narrativa etiológica que explica a origem do nome de Israel e o seu significado. O uso dessas várias formas literárias torna o texto bastante enigmático e provoca várias interpretações. Assim, é necessário o estudo semântico a seguir.

4 ESTUDO SEMÂNTICO DE GÊNESIS 32,23-33

Na análise literária no capítulo II, percebemos que o texto de Gn 32,23-33 é uma construção literária a partir de uma lenda local de luta de Jacó com um ser divino em Jaboque. No seu processo de releitura, foram acrescentados sob tal lenda outros elementos literários com característicos etiológicos. Apesar de o texto ser coeso internamente, o uso de várias formas literárias na sua construção provoca tensões e questionamentos: Por que Jacó é chamado de Israel? Qual é a origem do Penuel? Como o Jaboque chegou a ter esse nome? Quem era o misterioso que lutou com Jacó e qual era a origem de seu nome? Por que ele lutou contra Jacó e por que ele foi incapaz de derrotá-lo? Por que ele estava com medo do amanhecer? Por que ele tocou na coxa de Jacó? O que ele quis dizer chamando Jacó de Israel? Por que ele se recusou a dar seu próprio nome? Qual foi a bênção que ele conferiu? Qual foi a verdadeira origem do nome Penuel? Por qual razão os israelitas se abstêm de comer “o tendão do nervo ciático”?

Em vista de tais questionamentos, é necessário estudarmos alguns termos e verbos que julgamos necessários para uma compreensão adequada do texto de Gn 32,23-33. Esse é o objetivo do nosso estudo semântico nesse capítulo. Realizamos esse estudo semântico seguindo a divisão textual que fizemos no capítulo 3, isto é: Introdução (v. 23-25a), o caso da luta e sua solução (v. 25b-31) e conclusão (v. 32-33).

4.1 Atravessar o vau do Jaboque (v. 23-25a)

²³ E levantou-se naquela noite, e tomou suas duas mulheres, e as suas duas servas, e os seus onze filhinhos e atravessou o vau de Jaboque. ²⁴ E os tomou e os fez atravessar a torrente e fez atravessar o que ele possuía. ^{25a} E ficou Jacó sozinho.

Na nossa divisão interna do texto de Gn 32,23-33, classificamos os v. 23-25a como introdução da narrativa, condicionando o acontecimento seguinte a uma vivência da viagem de Jacó e como ponte que une os dois versículos. Além disso, os verbos de ação empregados nesses versículos informam a identidade de Jacó e o motivo da luta narrada nos versículos seguintes. Portanto, queremos analisar os três verbos de ação de Jacó: “e levantou-se” (וַיִּקָּם), “e tomou” (וַיִּקַּח) e “atravessou” (וַיַּעְבֹּר). Também queremos compreender o porquê do uso do

termo שפָּתָהּ e não אָמָה para se referir às “servas”, do uso de יָלַד e não בָּן, quando se refere aos “filhos” e do substantivo “Jaboque” (יָבֹקֶק).

4.1.1 “Levantar” (קוּם)

O verbo “levantar” (קוּם) é a primeira ação de Jacó na narrativa. Ele aparece como verbo *qal* imperfeito com *vav* consecutivo וַיִּקָּם “e levantou-se”. No seu sentido etimológico, o termo hebraico *qwm* originalmente se encontra no biconsonantal *qm*. Esse verbo também aparece no acádico como *qamu*, com o significado “permanecer, suportar” em referência à realeza (BOTTERWECK; et al., Vol. XII, 2003, p. 591). Esse verbo aparece 628 vezes no Antigo Testamento, principalmente nas formas *qal* e *hifil* e é encontrado num grande número de livros e em diversos gêneros, sobretudo no gênero narrativo. No gênero narrativo, relatos e descrições, *qwm* funciona idiomáticamente como “começar a fazer algo”. Refere-se ao “levantar” físico, “ficar em pé” no início do dia ou durante a noite (Ex Gn 24,54; 32,23; Ex 12,30; Nm 22,13.21; Jz 9,32). Pode referir-se à mudança de posição física ou de lugar (Ex 10,23), como para uma partida ou durante uma viagem (Gn 46,5).

O verbo “levantar-se” no Antigo Testamento pode também ser utilizado para as ações de Deus junto a seu povo. Sl 35,2: “e levanta-te (וַיִּקָּמֶה) em minha ajuda”; Sl 44,27: “Levanta-te (קוּמָה) em nosso auxílio”; para salvar dos inimigos (Sl 3,8: “Levanta-te (קוּמָה), Senhor, salva-me”; Sl 9,20: “Levanta-te (קוּמָה), Senhor, não prevaleça o homem”; para livrar dos ímpios (Sl 17,13: “Levanta-te (קוּמָה), Senhor; Confronta-os! ..., livra-me dos ímpios”). O verbo “levantar” é também usado no contexto militar que descreve tanto as atividades humanas quanto às divinas. Segundo Willis (Apud VANGEMEREN, Vol. III, 2011, p. 900) nesses contextos, o verbo קוּם significa especialmente “entrar em ação”, seja para descrever a ideia de ir para a guerra (Js 8,3; 24,9; Jz 4,14; 5,12; 2Sm 2,14), como para descrever a importância da ação de Deus. Podemos citar, por exemplo, quando Deus “se levanta” (יָקוּם), os inimigos se espalham (Nm 10,35; Sl 68,2).

O uso do verbo de ação קוּם em Gn 32,23 pode ter o mesmo sentido que se encontra em Gn 19,15, quando os mensageiros (הַמְלָאָכִים), na ocasião do julgamento da cidade de

Sodoma, insistiram com Ló dizendo: “Levanta-te (קום), toma tua mulher e tuas duas filhas que aqui estão, para que não pereças no castigo da cidade”. Nesse sentido, a atitude de “levantar-se” tem o seu objetivo de salvar a vida da família de Ló. Em Gn 32,23, a ação de Jacó de “levantar-se” (קָם) na noite “e tomou sua família” tem seu objetivo de salvar todos que estavam com ele do perigo do “vau” e do ser de Jaboque. Em Gn 19,15, a ordem de “levantar” partiu dos dois anjos, enquanto em Gn 32,23, a iniciativa é do próprio Jacó. No contexto da narrativa da luta em Gn 32,25-31, esse fato pode nos indicar que Jacó é aquele que se preocupa com vida de sua família, toma a iniciativa, “estar em pé” (קום) pronto para ajudar, proteger e salvar todos os seus.

4.1.2 “Tomar” (לקח)

Esse verbo לקח no v. 23 aparece no qal imperfeito da terceira pessoa masculino singular com *vav* consecutivo וַיִּקַּח “e tomou”. O verbo *lqh* é bem popular no hebraico do Antigo Testamento e nas línguas semíticas: Ugarítico *lqh*, Acádio *lequ*, Fenício e Moabita *lqh*, Aramaico *leqah*, Árábico *laquia*, todos com o mesmo significado “tomar” (BOTTERWECK; et al., Vol. VIII, 1997, p. 16). O verbo לקח em qal significa: tomar, agarrar; no nifal: ser levado, removido; no hofal: ser tomado; no hitpael: agitar (VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p.812-815).

No Antigo Testamento לקח ocorre 966 vezes, em quase todos os tempos verbais. No qal, לקח se encontra com uma grande variedade de significados: tomar, compreender, agarrar, etc. Ele aparece principalmente no Pentateuco, Samuel e Reis, numa grande variedade de situações e com vários objetos. Encontra-se, por exemplo, em Dt 4,20: “Mas o Senhor vos tomou e vos tirou da fornalha de ferro do Egito”; em Dt 4,34: “ou se um deus tentou ir tomar para si um povo do meio de outro povo...”; em 1Rs 11,37: “Tomar-te-ei, e reinarás sobre tudo o que desejar a tua alma e serás rei sobre Israel”; em Dt 1,15: “Tomei, pois, as cabeças de vossas tribos... e os fiz cabeças sobre vós”.

Nas nuances teológicas, Deus é o agente que toma, por exemplo, um homem para colocá-lo no jardim (Gn 2,15) ou uma costela do homem para formar a mulher (Gn 2,22). De uma forma que recorda a eleição, Deus é aquele que seleciona (toma) pessoas para realizar tarefas. O profeta Amós registra que o Senhor o “tomou” e lhe deu responsabilidades

proféticas (Am 7,15). Numa escala ainda maior, Deus tomou Israel para ser seu povo (Êx 6,7). Atividades intervencionistas de Deus são relatadas usando-se a linguagem de לקח. O Êxodo trata do dar e do tomar por parte de Deus (Dt 4,20). O exílio é representado como Deus tirando um povo (Jr 25,9; cf. 44,12). O verbo לקח também é apropriado para a iniciativa de Deus de trazer Israel de volta do exílio (Ez 36,24) (VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 815; HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 794-795).

No contexto da narrativa do ciclo de Jacó (Gn 25B a 35), o verbo *lqh* é empregado 45 vezes, com vários sentidos e com diferentes sujeitos da ação. No nosso texto (Gn 32,23-33), esse verbo aparece duas vezes (v. 23 e 24). O sujeito da ação verbal é Jacó e os objetos diretos da ação são suas duas mulheres, suas duas servas, seus onze filhinhos e tudo que pertencia a ele. Em relação a esses objetos diretos, o verbo é empregado quando Jacó “tomou” a vara para separar o rebanho que lhe pertencia (Gn 30,37), quando Jacó e seus irmãos “tomaram” e juntaram um montão de pedras para fazer um pacto de paz com Labão (Gn 31,45.46); nesse tratado de paz com Labão, o acordo diz que Jacó não “tome” outras mulheres além das filhas de Labão (Gn 31,50); e quando Jacó “tomou” um presente para seu irmão para fazer pacto de paz com ele (Gn 32,14; 33,10.11). O uso do verbo לקח nesses textos tem uma nuance de “privar”, “tomar para si”, assumir a responsabilidade como propriedade dos objetos tomados. As ações de Jacó de “levantar-se” seguida de “tomar” todos os seus revelam a qualidade de Jacó como um chefe de família, um herói, que assume a responsabilidade para guiar, proteger e salvar o seu grupo do perigo da travessia do Jaboque.

4.1.3 “Atravessar” (עבר)

O verbo עבר pode ser traduzido por “passar por”, “atravessar” (no Qal), “ser atravessado” (no Nifal), “fazer passar por ou sobre” (no Piel) e “fazer passar por” (no Hifil). Essa mesma raiz aparece também como substantivo מַעְבָּר (Gn 32,23), que pode ser traduzido por “travessa”, “passagem”, “vau”. Como verbo, a raiz verbal עבר aparece 4 vezes em Gn 32,23-33. Aparece no qal imperfeito com *vav* consecutivo da terceira pessoa masculino singular וַיַּעְבֵּר “e atravessou” e seguido por substantivo מַעְבָּר “vau” (v. 23); aparece no qal perfeito da terceira pessoa masculino singular עָבַר “passou”, seguido pelo substantivo espacial

פָּנוּאֵל (v. 32); e aparece duas vezes no hifil: וַיַּעְבְּרֵם “e os fez atravessar” e וַיַּעְבְּרָה “e fez atravessar” a torrente do Jaboque (v. 24).

A etimologia de עבר é incerta. A raiz é comum à maioria das línguas semíticas, especialmente no aramaico, siríaco, árabe e ugarítico. O significado básico da raiz עבר nessas línguas é semelhante ao do hebraico: passar e atravessar (VANGEMEREN, Vol. III, 2011, p. 315; BOTTERWECK; et al., Vol. X, 1999, p. 408).

O Antigo Testamento emprega 581 vezes essa raiz verbal. “A ideia básica desse verbo é a de movimento, que indica o movimento de uma coisa ou pessoa em relação a algum outro objeto que está parado, movendo-se ou motivando” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1070). Nesse sentido, o verbo עבר também se refere a atravessar um rio. No contexto da saída da casa de Labão, Jacó secretamente foge com todos os seus bens e sua família e atravessa um rio em direção a Galaad (Gn 31,21). No caminho para o encontro com seu irmão Esaú, Jacó cruza o vau, do Jaboque (Gn 32,23). A maioria das ocorrências que exibem esse significado envolve o Jordão, por exemplo, Dt 3,18.21.25.27.28; Js 1,2.11.14; 2,23; 3,1,2. Não é surpreendente, então, que עבר seja utilizado para indicar uma ação de “atravessar” uma fronteira. Por exemplo, o pacto feito em Mizpa de Galaad, Jacó e Labão erguem uma pilha de pedras e asseguram um ao outro "que não devo ‘passar por’ este monte para o teu lado, e de que não deves ‘passar por’ este monte e esta estela para o meu lado, com más intenções" (Gn 31,52).

A forma hifil de עבר teve amplo uso, designando a causa do movimento de pessoas ou coisas. É empregado para descrever Deus fazendo o vento soprar sobre a terra após o Dilúvio (Gn 8,1) e uma pessoa fazendo um som ou fazendo sua voz ser ouvida (Ex 36,6; Lv 25,9; 2Cr 30,5; 36,22). Em várias ocasiões é usada em expressões que descrevem a ação longânime de Deus para perdoar pecados (Jó 7,21; Mq 7,18). É empregado também para descrever a ideia de que alguém leva ou estimula outrem a se mover (Gn 32,24; Nm 32,5, etc.).

As duas formas de empregar o verbo עבר em Gn 32,23-33 podem indicar os dois sentidos do ato de atravessar o Jaboque e Penuel. Primeiro, o uso em forma Qal (v. 23 e 32), indica o significado básico do verbo que é de movimento de um lugar a outro, no sentido de itinerário. O tempo verbal qal do עבר, no sentido de “passar por”, é empregado também em Gn 31,21.52; 32,11.17.22; 33,3.14. Portanto, o uso do tempo verbal qal desse verbo em Gn 32,23.32 tem a função de ligar o evento do Jaboque com outros acontecimentos dentro do

contexto da viagem de retorno de Jacó e sua família da casa do Labão, passando rios, territórios, fronteiras e fazendo pactos de paz com quem se encontra pelo caminho.

O segundo sentido é o uso de עבר no hifil (Gn 32,24), que é empregado duas vezes nesse mesmo versículo. Esse tempo verbal indica a especificidade da ação de Jacó no vau de Jaboque. O sujeito da ação é Jacó, que tomou a iniciativa e assumiu a responsabilidade de fazer atravessar seus filhinhos, suas mulheres, suas servas e tudo que lhe pertencia para outro lado do rio. Provavelmente, para salvar e proteger os seus da perigosa torrente e das ameaças externas. Nesse sentido, Jacó exerceu a função de herói diante dos seus.

A ideia do ato de Jacó de salvar e proteger a sua família ao atravessar o vau do rio Jaboque é reforçada pela informação em Gn 32,8.12, onde Jacó teve grande medo e pede a Deus dizendo: “Livra-me da mão de meu irmão Esaú, pois tenho medo dele, para que não venha matar-nos, a mãe com os filhos” (v. 12).

4.1.4 “Filhinhos dele” (יְלֵדָיו) (v. 23)

O substantivo *yeled* é derivado da palavra *yld*. A raiz *wld* é uma raiz semítica comum, árabe *walada*, acadiano (*w*)*aladu*, ugarítico *yld* e nas inscrições fenícias *yld*. Essa raiz tem seu significado básico comum como dar à luz, gerar, procriar. Na sua forma verbal, *yld* no qal pode ser traduzido por dar à luz, gerar, procriar; no nifal, nascer; no piel, servir de parteira; no pual, ser parido; no hifil, tornar-se mãe, pai; no hofal, nascer e no hitpael, registrar. Os termos derivados dessa raiz são: *wālād*, “prole”, “criança”; *yeled*, “menino”, “criança”, “jovem”; *yaldā*, “moça”, “donzela”; *yilôd*, “nascer”, “nascido” (equivalente ao particípio passivo de *yālad*); *yālîd*, “filho” (escravo nascido na casa); *lêdâ*, “parto”; *môledet*, “descende”, “prole”, “nascimento”, “ascendência”, “parente”; *tôlêdôt*, “descendentes”, “gerações” (BOTTERWECK; et al., Vol VI, 1990, p. 76; VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 454; HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 618). O uso do substantivo *yeled* no Antigo Testamento expressa nuances variáveis: recém-nascidos (Êx 1,17.18; 2,6.7.8.9.10; 2Sm 12,15); crianças que foram desmamadas (Gn 21,8); adolescentes (Gn 21,14.15.16; 37,30; 42,22), jovens (2Rs 2,24), moços (Dn 1,4.10.15.17) com idade suficiente para servirem em cortes estrangeiras; e descendentes (Is 29,23) (VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 456). Em Jó 38,41; 39,3; Is 11,7, o termo *yeled* é empregado no plural para indicar os filhotes de animais. É usado também no sentido figurativo para representar os israelitas como “filhos da

transgressão” (יְלִדֵי־פְשָׁעַי) (Is 57,4) ou “filho das delícias” (יֶלֶד שְׂעֻשְׁעִים) (Jr 31,20) (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 620).

Nos relacionamentos familiares, a palavra *yeled* é usada por uma mãe acerca do filho (Gn 21,16), por um pai acerca do(s) filho(s) (30,26; 32,23), e por irmãos acerca de um irmão (37,30; 42,22) (VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 456). Esses usos do termo podem indicar o sentido de afeto, do cuidado, da responsabilidade dos pais e dos irmãos em relação ao *yeled*.

No contexto da narrativa sobre Jacó, o substantivo *yeled* é empregado por Jacó quando quer tirar os seus filhos do Labão, disse: “Dá-me as minhas mulheres, e os meus filhinhos (יְלִדַי), ... e partir-me-ei” (Gn 30,26); quando Esaú perguntou sobre as crianças que estavam com ele, Jacó respondeu: “são os filhinhos (הַיְלָדִים) que Deus graciosamente tem dado a teu servo” (Gn 33,5); e quando Jacó quer separar-se de Esaú: “Meu senhor sabe que estes filhinhos são delicados (הַיְלָדִים רַבִּים), ... Que o senhor parta na frente do seu servo; enquanto a mim, caminharei pouco a pouco, ... conforme ao passo dos meninos” (*hayelādîm*) (Gn 33,13-14). Esses usos do *yeled* parecem indicar o afeto e a preocupação de Jacó para proteger os seus filhos. Nesse mesmo sentido, o narrador, ao empregar o termo *yeled* em Gn 32,23 (e também em Gn 33,1.2.6.7) provavelmente quer mostrar o afeto, o carinho, o cuidado e a responsabilidade de Jacó em proteger ou de salvar os seus filhos do perigo que se encontra pelo caminho.

4.1.5 “Servas dele” (שְׂפָחָתַיִן)

Esse termo ocorre 63 vezes no AT, bem como seu sinônimo mais próximo *āmā*. Escrava, é o equivalente feminino do termo mais frequente *‘ebed*, servo. O conceito *Šiphâ* é usado quando uma serva é considerada uma propriedade ou uma trabalhadora de alguém. Ao passo que *āmā* designa a escrava quando enfatiza suas qualidades femininas (necessidade de proteção, fraqueza, atração sexual). Enquanto *āmā* é a palavra preferida para uma escrava em textos legais, *šiphā* aparece principalmente em textos narrativos (em Gênesis aparece 28x e nos livros históricos aparece 20x). Esse termo é empregado também em conjunto com *‘ebed* (servo) e costuma ser mencionado, juntamente com animais domésticos, como indicação da riqueza. Gn 30,43, por exemplo, relata: “O homem [Jacó] se enriqueceu enormemente e teve

rebanhos em quantidade, servas (וְשִׁפְחוֹת) e servos (וְעֶבְדִים), camelos e jumentos”. (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 210-211).

Os termos parecem ser usados, por vezes, de forma intercambiável. Por exemplo, em Gn 30,3 Raquel chama Bala de אֲמָתִי “minha serva”, quando a oferece a Jacó para gerar um filho (ênfata sua qualidade feminina e sensualidade sexual). Em Gn 30, 4.7.9-10.12.18 usa-se termo *šiphā* para se referir à Bila e Zelfa, enfatizando suas condições de propriedade e de trabalhadora ao serviço de suas senhoras (VANGEMEREN, Vol. I, 2011, 409).

A serva (*šiphā*) normalmente atendia a mulher da casa de maneira direta. Trata-se de um relacionamento fundamental. Assim, Bala e Zelfa continuam sendo servas (*šēpāhōt*) de Raquel e de Lia mesmo depois de terem sido entregues a Jacó como parceiras sexuais (Gn 30,3-7.9-12). No entanto, pode-se falar da(s) serva(s) de um homem empregando-se o sufixo pronominal “dele”, como no caso de Labão que deu a serva dele (וְשִׁפְחוֹתָיו) para Lia e Raquel (Gn 29,24.29) e na lista dos que pertencem a Jacó: suas duas mulheres, suas duas servas (וְשִׁפְחוֹתָיו) e seus onze filhinhos (וְיָלְדָיו) (Gn 32,23). O uso do termo “servas dele” (וְשִׁפְחוֹתָיו), nesse caso, pode dar ênfase sobre a condição das servas ou crias como propriedade de Jacó.

4.1.6 “Jaboque” (יַבֶּק)

O nosso texto informa que Jacó tomou a sua família e suas posses e atravessou o vau do rio Jaboque (v. 23). Atualmente, esse rio é conhecido como *nahar ez-Zerka* (“rio azul”) e desemboca no rio Jordão, cerca de 40 km ao norte do Mar Morto. O Jaboque tem sua fonte perto da antiga capital dos amonitas, Raba (Aman). Ele corre primeiro para o norte e para o nordeste, volta depois para o leste, perto de Gerasa, e serpenteia em longos meandros, entre duas margens abruptas, para o Jordão, no qual se precipita perto de ed-Damije. Ao longo de todo o seu percurso, o Jaboque possui um declive de 738 a 350 metros (BOGAERT; et al., 2013, p.705). O nosso texto menciona o vau do Jaboque junto a Penuel.

No Antigo Testamento, além de Gn 32,23, o substantivo יַבֶּק “Jaboque” é mencionado seis vezes (Nm 21,24; Dt 2,37; 3,16; Js 12,2; Jz 11,13.22). A referência ao Jaboque, nesses textos, indica um território além do Jordão que Israel conquistou das mãos de Seon, rei dos amorreus, que não liberou a passagem dos israelitas naquela região no contexto da narrativa

do êxodo. “Jaboque” é mencionado como lugar de “luta” pela “livre passagem” e lugar de fronteira dos territórios dos rubenitas, gaditas e Manassitas (Js 12,6).

Segundo Schmidt, o rio Jaboque era conhecido, popularmente, como “lutador”, pelo fato de que na região de Penuel o rio Jaboque (*Nahr ez Zarka*) serpenteia tortuosamente e circula entre os dois montes gêmeos (Tulul adh-Dhahab) onde se localiza Penuel, enfrentando-o como um lutador (SCHMIDT, 1926, p. 269). Nesse caso, o dado espacial “Jaboque” no v. 23 pode identificar o “homem” misterioso, sem identificação, que luta com Jacó (Gn 32,25b). É provável que os autores de Gn 32,23-33 escolham o verbo אבק “lutar” (v. 25b) para determinar a sua ação no evento. Essa identificação pode ser reforçada pela aproximação da raiz do verbo אבק (lutar), empregada em Gn 32,25, com o substantivo יבוק (*Yabboq*). A esse respeito, Westermann afirma que o verbo אבק “lutar”, que só aparece no v. 25b, “foi escolhido por causa do nome do rio, יבוק (Jaboque)” (WESTERMANN, 1985, p. 519).

4.1.7 Comentário dos v. 23-25a

A partir da análise semântica de algumas palavras dessa introdução, percebemos que esses versículos transformam o acontecimento que se segue numa vivência de viagem de Jacó. O uso dos verbos: “levantar” e “atravessar” indicam o movimento de Jacó e sua família, revela o itinerário. O tema do itinerário é retomado no final da narrativa no v. 32, empregando o mesmo verbo “atravessar” ou “passar por” (עבר) Penuel. A menção de que “Jacó ficou sozinho” (v. 25a) indica que o ato de atravessar o vau de Jaboque já tinha acontecido no momento da luta e esse fato pode ser motivo da luta narrada no v. 25b-26. Além disso, tal alusão (v. 25a) pode indicar também a qualidade de Jacó como aquele que toma para si a responsabilidade de defender a sua família, é um herói.

O emprego dos verbos de ação de Jacó de “levantar” à noite, “tomar” suas mulheres, suas servas, seus filhinhos e todos os seus e os fez atravessar, revelam a identidade de Jacó. Ele é um herói da sua família, aquele que toma iniciativa, ficar em pé (קום) pronto para socorrer, proteger e defender e salvar a sua família do perigo do vau de Jaboque. É nesse sentido que nós podemos entender a luta de Jacó com um “homem” naquela localidade, que vamos tratar a seguir. A topografia de rio Jaboque na região de Penuel que se circula tortuosamente parece um lutador, rendeu-lhe o nome de “lutador”. Esse fato pode identificar o oponente de Jacó narrado nos versículos seguintes da narrativa.

4.2 A luta de “um homem” com Jacó (v. 25b-26)

^{25b} E um homem lutou com ele, até o amanhecer subir. ²⁶ E viu que não prevaleceu contra ele, tocou a articulação da coxa dele; e a articulação da coxa de Jacó se deslocou, lutando com ele.

Na nossa divisão textual, consideramos os v. 25b-26 como conteúdo principal da narrativa: “a luta de um homem com Jacó”. Alguns elementos desses versículos precisam ser esclarecidos para se entender o texto. Quem é o homem (אִישׁ) que lutou com Jacó? Por que ele lutou (אָבַק) com Jacó? O que significa “não prevaleceu (יָבַל) contra ele (Jacó)”? Qual é o sentido de “tocar” (נָגַע) na articulação da coxa (אֶרְבֵּי)? Qual é o sentido da menção temporal “o amanhecer” (שַׁחַר) nesse texto? Pressupomos que os verbos de ação: אָבַק “lutar”, יָבַל “(não) prevalecer”, נָגַע “tocar” na articulação da coxa e o substantivo “amanhecer” podem revelar a identidade do “homem”.

4.2.1 “Lutar” (אָבַק)

O verbo אָבַק é raro no Antigo Testamento, empregado apenas aqui, em Gn 32,25.26. Esse verbo se encontra nesse texto no Nifal imperfeito, com *vav* consecutivo וַיִּאָבַק “e lutou” (v. 25), e no Nifal infinitivo construto, com sufixo da terceira pessoa masculino singular בְּהִאָבַק “lutando” (v. 26). O uso desses dois tempos verbais provoca a tensão do texto. Por isso, Westermann chegou a afirmar que a frase final do v. 26, בְּהִאָבַקוּ עִמּוֹ “lutando com ele” “foi um acréscimo posterior; gramaticalmente, ela não está ligada ao contexto” (WESTERMANN, 1985, p. 517; 2013, p. 274).

Martin-Achard, citado por Ross (1985, p. 344), afirma que o verbo אָבַק “lutar” foi escolhido por causa da assonância com palavras יָבַק (Jaboque) e יַעֲקֹב (Jacó), a sonoridade b/v e k/q formam aliterações fortes no início da história. O mesmo motivo é sugerido por Skinner (1980, p. 408) e também por Westermann, quando afirmam que o verbo foi escolhido “por causa do nome do rio Jaboque”. Lembra ainda que no v. 29 aparece outro verbo שָׂרָה ,

com o mesmo significado “lutar” para explicar o nome “Israel (WESTERMANN, 2013, p. 275).

O uso do verbo קרבא na frase: “E um homem lutou com ele” (v. 25b) pode identificar o sujeito da ação, “o homem”, que vamos tratar a seguir.

4.2.2 “Um homem” (יִשְׂרָאֵל)

O termo יִשְׂרָאֵל (v. 25b) aparece como substantivo absoluto masculino singular que pode ser traduzido como “um homem”. Segundo Von Rad, a palavra “homem”, sem identificação, “deixa campo livre a toda sorte de possibilidades interpretativas” (VON RAD, 1977, p. 395). Realmente, várias interpretações foram sugeridas para identificar esse adversário misterioso de Jacó. Muitos argumentam que o homem (יִשְׂרָאֵל) nesta história não é Deus. Gunkel, por exemplo, afirma que o homem misterioso é “o *numen* do rio que ficou zangado com Jacó por cruzar o vau”. Segundo esse autor, é muito comum nas lendas antigas uma crença de que o viajante deve apaziguar, por meio de ritos, o “espírito do rio”, antes de cruzá-lo (GUNKEL, 1997, P. 347-348; HAMORI, 2008, p. 14).

Gunkel cita Frazer ao dar exemplos de tais lendas dos espíritos dos rios. Frazer apresenta muitas evidências, abrangendo textos antigos e estudos antropológicos, sobre crenças nesses espíritos. Ele afirma que o aspecto central dessas crenças é a conciliação com o espírito do rio pelo viajante através do rito de sacrifício. Frazer (1919, vol. 2, p. 412-424) cita lendas antigas, por exemplo, sobre Hesíodo, de que se deve orar antes de atravessar um rio ou estar sujeito à ira. O rei espartano, Cleômenes, queria atravessar o rio Erasinus para invadir Argóles e sacrificou um touro ao espírito do rio antes de atravessá-lo. No reinado de Xerxes, os persas chegaram ao rio Strymon, na Trácia, onde os magos sacrificaram cavalos brancos para atravessar o rio em segurança. Lucullus sacrificou um touro para o rio Eufrates antes de cruzá-lo com o exército romano. Ainda, segundo Frazer, essas práticas se encontram em qualquer parte do mundo, como mostram estudos da antropologia. Conforme esses estudos, os povos comumente praticavam ritos de sacrifício aos rios ou aos espíritos de rios para permanecerem seguros ao cruzá-los. Por exemplo, os peruanos do século XIX, os antigos galeses, as tribos Bantu do Sudeste da África, os índios da Amazônia, os masais da África Oriental, a tribo Badagas do sul da Índia, os Torajas da Ilha Célebes Central da Indonésia, etc. Baseado nesses exemplos, Frazer sugere que “o misterioso adversário de Jacó era o espírito do rio Jaboque” (FRAZER, 1919, VOL. 2, p. 412).

Entre os que optam pela teoria do “demônio do rio” para interpretar o adversário misterioso de Jacó se encontra Claus Westermann. Segundo Westermann, o próprio texto oferece três elementos para identificar tal agressor: o homem ataca para causar ferimentos; ele ataca à noite e tem medo do amanhecer; e, ele esconde a sua identidade. Esses três traços combinam com o modo como o demônio hostil é descrito em muitas narrativas em todo o mundo. Para reforçar essa ideia, Westermann cita Ex 4,24-26 como acontecimento semelhante, pelo fato do agressor atacar durante a noite, do ocorrido suceder durante a caminhada (migração), e pelo fato do agressor ter a intenção de matar o viajante. Por essa similaridade, Westermann afirma que o “homem” que lutou com Jacó é “um demônio da noite ou do rio, que corporifica a periculosidade da travessia do rio” e, portanto, segundo o autor, “não há base no texto para ideia de um suposto encontro de Jacó com Deus” (WESTERMANN, 2013, p. 274).

Schmidt (1926, p. 265-279), por sua vez, identifica o “homem” como sendo o Jaboque, um deus do rio da região de Penuel. Essa identificação se dá, explica Schmidt, pela semelhança sonora entre verbo לָחָם “lutar” e o nome do local יַבֹּק “Jaboque”, como mencionamos anteriormente. Assim como os deuses da água na Síria antiga tinham seus próprios santuários, Schmidt afirma que “o santuário do deus do rio Jaboque provavelmente era Penuel”. O motivo pelo qual Jaboque atacou Jacó, segundo Schmidt, provavelmente foi para defender o seu território. Esse tipo de luta, segundo o autor, era comum na mitologia do mundo antigo, como sugerido por Frazer, Gungkel e outros. Schmidt cita, por exemplo, o apelo de Júpiter a Hércules no Anfitrião de Plauto: "Por que tu me seguras? É o tempo, quero sair da cidade antes que se torne luz"; Aquiles que luta com os deuses do rio, Xantos, Simois e Scamander, que defendiam seu território contra os invasores; e os combates noturnos com superpoderes, em Ramayana, na mitologia indiana, onde os Rakhas eram mais poderosos na noite, até um pouco antes do amanhecer. A partir desses exemplos, Schmidt afirma que o deus do rio tem um inimigo especial, que é o deus-sol, cujos raios diminuem seu poder, e no verão ameaçam destruí-lo. O pedido do oponente de Jacó para que o soltasse antes do amanhecer subir (Gn 32,27) indica que ele é o deus do rio, o Jaboque (SCHMIDT, 1926, p. 269-270).

O homem também foi identificado com El, o Deus supremo do panteão ugarítico e presente em toda Canaã. McKenzie sugere que a narrativa se inspirou em um antigo mito cananeu, no qual o "homem" foi identificado em algum momento. McKenzie argumenta que, quando Jacó foi integrado à história de Israel, a divindade cananeia foi deliberadamente obscurecida, sendo substituída por um ser misterioso, apenas identificado como אִישׁ “um

homem”. Isso, segundo McKenzie, foi deixado vago porque havia uma dificuldade para se atribuir tais ações a Javé. Mais tarde, o papel foi transferido para seres intermediários, como o anjo de Esaú (Gn 32-33) (McKENZIE, 1963, p. 73).

Hamori (2008), por sua vez, identifica o oponente de Jacó através das informações do texto: o “homem” não consegue prevalecer sobre Jacó e, por isso, tocou na articulação da coxa de Jacó (v.26a) e, quando fez o pedido a Jacó para deixá-lo partir. Essas informações indicam que o “homem” não é mais forte que Jacó. Ademais, ele “está na forma física concreta de “um homem”, e não simplesmente uma divindade disfarçada com força sobre-humana” (HAMORI, 2008, p. 23). Além disso, Hamori enfatiza que as etiologias do nome Peniel (v. 31) e Israel (v.29) dizem respeito a um encontro com Deus em pessoa, as explicações sobre eles revelam um encontro físico com Deus. Portanto, “o אִישׁ (homem) que luta com Jacó é identificado, através desses múltiplos elementos irredutíveis da história, como *elohim, El, Deus*” (HAMORI, 2008, p. 25).

A mesma conclusão foi apresentada por Shihan e Zakovitch. Esses autores analisam a expressão “porque vi Deus face a face” (Gn 32,31b) e afirmam que essa mesma expressão foi usada por Amasias, rei de Juda, para provocar Joás, rei de Israel, dizendo: “Vem, vejamo-nos face a face” *ləkāh nitrā’eḥ pānīm* (2Rs 14,8), com o sentido de confrontar ou lutar. Eles concluem que o evento de luta noturna em Peniel é uma luta pré-histórica entre Jacó e Deus (SHIHAN; ZAKOVITCH, 2012, p. 74-76).

Percebe-se, portanto, várias interpretações a respeito do “homem” (אִישׁ) que lutou com Jacó no nosso texto. Nós optamos de identificá-lo como “deus da água” pelo fato do seu medo do “amanhecer” (que vamos analisar a seguir), como foi explicado por Schmidt acima. O uso do verbo “lutar” (לָבַח) para determinar a sua ação pode servir para identificar o sujeito da ação. Neste caso, o “homem” que luta com Jacó é conhecido como “lutador”. Segundo Schmidt, mencionamos acima, o rio Jaboque era conhecido como “lutador”. Portanto, podemos identificar o “homem”, o oponente de Jacó do nosso texto, como “deus da Água, Jaboque.

4.2.3 “Amanhecer” (שָׁחַר)

A palavra שָׁחַר “amanhecer” ou “aurora” ocorre duas vezes no nosso texto (v. 25b e 27a). No v. 25 o termo é utilizado para determinar a duração da luta: “até o amanhecer subir”

(עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר). A utilização do substantivo שָׁחַר no v. 27a se refere ao “medo”, motivo pelo qual “o homem” pediu para que Jacó o deixasse partir, dizendo: “Deixe-me partir porque o amanhecer subiu” (שָׁחַר בְּיָמַי עָלָה הַשָּׁחַר). A menção desse substantivo pode revelar algo sobre a identidade do oponente de Jacó no texto.

“Aurora” ou “amanhecer” é um momento imediatamente anterior ao nascer do sol. O mesmo substantivo se encontra também no ugarítico *šhr*, no acádico *šē/irtu(m)* e no arábico *šahar*, com o mesmo significado “amanhecer” (VANGEMEREN, Vol. III, 2011, p. 86).

Esse substantivo aparece 24 vezes no Antigo Testamento. Em várias ocasiões, acontecimentos importantes ocorreram ao amanhecer, mais precisamente, durante o breve momento que antecede a aurora. Era costume, tanto entre os hebreus quanto entre os árabes, atacar uma cidade durante a noite ou ao amanhecer. Foi no “amanhecer” do sétimo dia que o povo se levantou para marchar ao redor de Jericó (Js 6,15). O “amanhecer” também está associado ao agir de Deus, tanto do tipo que revigora as esperanças, trás cura e renovação (Os 6,3), quanto do tipo que traz julgamento, destruição ou morte. A destruição de Sodoma e Gomorra por Javé estava marcada para o “amanhecer” (Gn 19). No mesmo sentido, Oseias anuncia a destruição de Betel no “amanhecer” (Os 10,15).

O termo *šahar*, na literatura cananeia é, por vezes, personificado. Por exemplo, Sahar (Alva) e seu irmão Salim (ocaso/ por-do-sol) eram associados a boas vindimas e colheitas, ao amor, à vida e à celebração do rejuvenescimento e da fertilidade. O nascimento de *šahar* é celebrado num poema ugarítico sobre “o nascimento dos belos e graciosos deuses” (*šhr* e *šlm*), de acordo com o qual os pais desses dois eram *El* e uma das esposas dele (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 88).

No esquema do panteão ugarítico apresentado por Mark Smith (2006), Shahar (amanhecer/aurora) se encontra no segundo nível do panteão, ao lado do Shoshu (Sol), Yarih (Lua), Shalim (Crepúsculo), Athtar (Estrela da Manhã), Attart (Estrela da Noite), Reshep e Baal, o guerreiro ou deus da tempestade. Essas deidades são consideradas as principais deidades do segundo nível da família divina, filhos de El e de suas esposas que ocupam primeiro nível. No outro nível, inferior ao nível dos filhos de El, se encontram os mensageiros, porteiros e servos ou servas. Smith observa que “combate e conflito geralmente envolvem o segundo nível da família divina”, isto é, o nível dos filhos de El (SMITH, 2006, p. 150-153).

Smith também menciona a deidade Shahar (amanhecer) como membro do segundo nível na assembleia divina no esquema do panteão do Israel pré-monárquico. Shahar aparece

ao lado de Baal, Astarte, Shalim, Reschep, Deber e Javé. O primeiro nível dessa assembleia divina é ocupado por El e Aserah. Ainda, segundo Smith, remanescentes da ideia da assembleia divina no antigo Israel se encontram nos textos bíblicos, especialmente, no Sl 82 e em Dt 32,8-9 dos Manuscritos do Mar Morto (SMITH, 2006, p. 157-161).

Em Gn 32,23-33 o substantivo *šahar* aparece duas vezes: no v. 25, quando se narra que “um homem lutou com ele até o amanhecer subir”, e no v. 27a, quando oponente de Jacó pede para soltá-lo porque “o amanhecer subiu”. A referência “até o amanhecer subir” (v. 25) pode indicar a duração da luta, é uma longa luta (VON RAD, 1997, p. 321; WESTERMANN, 1985, p. 517-518). A luta até o amanhecer pode indicar também o valor mítico da narrativa, bem como o tempo da manifestação de Deus em forma humana e praticando as ações humanas (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 124). Também há relatos nos textos bíblicos, como citado acima, sobre a ação de Deus, tanto para curar como para julgar, para destruir ou matar, que acontecem antes do amanhecer subir.

A menção do medo do agressor “porque o amanhecer subiu” (v.27) pode, de certa forma, revelar a identidade daquele que lutou com Jacó. Nos mitos e folclores era comum a crença de que os deuses da noite e os deuses do rio devem partir antes de o sol nascer. De forma que, é provável que o oponente de Jacó, nessa luta, seja um deus do rio, o Jaboque, que perde sua força quando o amanhecer começa a subir. Nas lendas cananeias, o deus da noite, o ocaso, é conhecido como *Salim*, irmão do “amanhecer” ou “aurora”, *Sahar* (Alva).

4.2.4 “Prevalecer” (יָבֵל)

O verbo *ykl* é derivado da raiz *kl* e se ampliou com o prefixo *y* e pela interpolação de *h* (aramaico *khl*). O verbo ocorre 193 vezes no Antigo Testamento. Na sua forma *qal*, o verbo *ykl* pode ser traduzido como “ser competente”, “capaz”, “aguentar”, “tolerar”, “ser superior”, “ser vitorioso”, “prevalecer”, “vencer”, “conquistar” (BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 72; VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 445).

Em Gn 32,23-33 o verbo יָבֵל aparece duas vezes (v. 26 e 29). No v. 26 o verbo está no *qal* perfeito da terceira pessoa singular יָבֵל “prevaleceu”. Esse verbo é empregado antes da partícula de negação אֵלֵי “não” e seguido pela conjunção com sufixo da terceira pessoa masculino singular לֹא “contra ele” (אֵלֵי יָבֵל לֹא), que traduzimos por “não prevaleceu contra ele”. O conteúdo do v. 26 nos informa que: “E viu que não prevaleceu contra ele, tocou a

articulação da coxa dele, e a articulação da coxa de Jacó se deslocou, lutando com ele”. Segundo Von Rad (1977, p. 395) “esse texto apresenta uma forma muito mais antiga desta saga”. As palavras se sucedem de uma maneira tão singular que poderíamos muito bem pensar, que, Jacó, vendo que aquele era um combate sem escape, conseguiu levar vantagem sobre seu adversário. A continuação do relato no v. 27 confirma esta vantagem de Jacó sobre o seu oponente, a ponto de o seu adversário lhe rogar para que o deixe partir. Hamori interpreta esse fato de que o “homem” provavelmente não é um ser sobrenatural forte, mas frágil, totalmente ligado à forma real humana. Ele está na forma física concreta de um homem, e não simplesmente uma divindade disfarçada com força sobre-humana (HAMORI, 2008, p. 23).

O verbo **יָבַל** também aparece no v. 29b, quando o oponente de Jacó mudou seu nome para Israel, com a explicação: “porque lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste”. O verbo aparece no qal imperfeito com *vav* consecutivo da segunda pessoa singular **וַתִּבַּל** “e prevaleceste”. Segundo Westermann, a frase do v. 29b “trata-se de um acréscimo porque a mudança de nome de Jacó para Israel pressupõe a existência do povo de Israel”. Para o autor, esse acréscimo é uma interpretação tardia da narrativa que vê Jacó como o representante do povo de Israel. Além disso, segundo autor, a declaração de que Jacó foi vencedor (29b) não condiz com narrativa original, “na narrativa a luta termina indefinida” (WESTERMANN, 2013, p. 274).

4.2.5 “Tocar” (**נָגַח**)

Gn 32,26 informa que quando o “homem” viu que não prevaleceu contra Jacó, ele “tocou” (**נָגַח**) a articulação da coxa de Jacó (v. 26a) e a articulação da coxa de Jacó se deslocou, lutando com ele (v. 26b). Essa informação indica que o ato de “tocar” do oponente de Jacó tem sua consequência no ferimento físico. Portanto, é um golpe com a intenção de ferir. Porém, segundo Westermann, o toque aplicado pelo oponente de Jacó tem a finalidade de cessar a luta. Portanto, “trata-se de um contato mágico”. Westermann argumenta que a luta, que dura até o amanhecer, estava indefinida. A solução para a resolução dessa luta se encontra na negociação do v. 27, onde o “homem” pede para ser solto e Jacó estabelece a condição, que seja abençoado (WESTERMANN 1985, p. 517).

O verbo **נג** ocorre 150 vezes no Antigo Testamento, com vários significados: tocar, ferir, atingir, golpear, alcançar, chegar (VANGEMEREN, Vol. III, 2011, p. 25). Muitas vezes, o verbo **נג** significa simplesmente “tocar”. Mas não é raro o uso desse verbo com o significado de “prejudicar”, “golpear”, “ferir”. Citamos alguns exemplos. Em Gênesis 26,11: “Quem tocar (**עָנְהוּ**) nesse homem e na sua mulher, morrerá”; em Josué 9,19: “Nós lhes juramos..., não podemos tocar neles (**לֹא נִגְעַ בְּהֵם**)”; No Salmo 105,5: “Não toqueis (**אַל תִּגְעוּ**) os meus ungidos, e não maltrateis os meus profetas”.

O uso da palavra “tocar”, às vezes, tem um sentido metafórico. Javé tocou a boca do seu profeta para simbolizar a impetração de sua palavra na boca de Jeremias e para descrever sua provisão de habilitar o ministério verbal do profeta (Jr 1,9). Em 1Sm 10,26, Deus toca os corações de certos homens valentes para prover apoio ao novo rei escolhido. A linguagem teofânica enfatiza a soberania e o poder de Deus sobre toda a criação. Ele derrete a terra com seu toque (Am 9,5) e faz com que as montanhas fumeguem com seu toque (Sl 104,32; 114,5). Tocar uma mulher é uma expressão que pode significar ter relação sexual com ela (Gn 4,1; 20,6; Pr 6,29).

Percebe-se que o uso do verbo “tocar” no Antigo Testamento tem duplo sentido, um sentido de contato físico e não físico. O seu uso também pode expressar o sentido da violência, como um golpe com a intenção de ferir, e também pode expressar um sentido metafórico, de não violência ou um contato mágico. A interpretação do sentido certo do seu uso depende do contexto. Num contexto de “luta”, o sentido do verbo “tocar” em Gn 26a pode significar “golpear”. Num contexto teofânico, esse toque do oponente de Jacó pode ter o sentido de um contato mágico, como sugere Westermann.

A nossa opinião é que o ato de tocar a articulação da coxa de Jacó pelo seu oponente ocorreu no final da luta com intenção de fazer pacto: a retirada segura do oponente e bênção para Jacó. Neste caso, consideramos o v. 26b: “e a articulação da coxa de Jacó se deslocou, lutando com ele”, como o acréscimo porterior para justificar o tabu alimentar dos filhos de Israel (v. 33) (WESTERMANN, 1985). Precisamos, portanto, interpretar o sentido desse verbo em relação à expressão “articulação da coxa”, que vamos tratar a seguir.

4.2.6 “Coxa” (יָרֵךְ)

Em Gn 32,23-33, a palavra “coxa” ocorre 5 vezes (v. 26(2x).32.33(2x)), uma das palavras mais repetidas da perícopa. O ato de “tocar na articulação da coxa de Jacó” pelo seu opositor (v. 26a) é a base para as outras ocorrências desse conceito. Vimos na análise da coesão, de que gramaticalmente há uma tensão entre o v. 26a e o v. 26b. O v. 26a informa que “E [o homem] viu que não prevaleceu contra ele [Jacó], tocou-lhe a articulação da coxa”. Essa informação dá a entender que o ato de tocar a articulação da coxa de Jacó pelo seu oponente acontece no final da luta, provavelmente para cessar a luta. Contudo, a informação do v. 26b, em parte, revela a consequência desse “toque” do opositor: “e a articulação da coxa de Jacó se deslocou” (וַתִּקַּע כַּף-יָרֵךְ יַעֲקֹב). Porém, a continuação da informação no v.26b בְּהִאָּבְקוֹ עִמּוֹ “lutando com ele” torna o momento exato desse toque incerto, podendo ter ocorrido em qualquer momento da luta e não no final. Gramaticalmente, o termo בְּהִאָּבְקוֹ é formado pela preposição בְּ, com o verbo no nifal infinitivo construto e com o sufixo da terceira pessoa singular do verbo אָבַק ”lutar”. A preposição בְּ, seguida pelo infinitivo “equivale à oração subordinada” (SCHÖKEL, 2004, p. 87). Portanto, o v. 26b “E se deslocou a articulação da coxa de Jacó, lutando com ele”, gramaticalmente, não está ligado com a informação no v. 26a. Por esse motivo, H. J. Hermisson, E. Otto e Westermann sugerem que o v. 26b, 32b, 33 são adições posteriores para justificar o tabu alimentar do nervo ciático. Westermann ainda acrescenta que o toque da articulação da coxa de Jacó “é um toque mágico” e que a narrativa do v. 26a pode seguir diretamente no v.27, sem precisar da informação do v. 26b (WESTERMANN, 1985, p. 517).

Se o deslocamento da articulação da coxa de Jacó não faz parte da narrativa original, o que significa então o ato de “tocar na articulação da coxa” de Jacó pelo seu oponente? Tentamos responder essa questão através da análise semântica da palavra יָרֵךְ “coxa”.

A palavra יָרֵךְ “coxa” ocorre no Antigo Testamento com três significados: quadril, lado e base. O termo *yārēk*, nas línguas semíticas, refere-se à “parte sensual do quadril”, ao passo que o feminino *yerēkâ*, que ocorre, na maioria das vezes no dual, dá a ideia de “duas coxas”. Em aramaico, *yrk* tem o significado de “a parte superior da coxa” e é usado em Dn 2,32 para se referir às “coxas” da estátua de bronze do sonho de Nabucodonosor (VANGEMEREN, Vol. II, 2011, p. 541).

No Antigo Testamento, o termo é usado em vários contextos. Por exemplo, num contexto de luta: pôr a “espada sobre a coxa” (Ex 32,27; Jz 3,16; Sl 45,3). A palavra aparece também no contexto de tratado, quando alguém faz um juramento: O servo “colocou a sua mão debaixo da coxa de Abraão e jurou” (Gn 24,9); José colocou a mão debaixo da coxa de Jacó para fazer o juramento (Gn 47,29). Bater no quadril ou na coxa pode ter sentido de tristeza, arrependimento, lamento: “Depois que me converti, tive arrependimento, ...bati na minha coxa” (Jr 31,19). O termo com o mesmo sentido é empregado em Ez 21,11. O quadril ou coxa pode referir-se também como lugar da procriação, no sentido de aqueles que saem do quadril de alguém, os descendentes (Gn 46,26; Ex 1,5; Jz 8,30).

O ato de tocar na articulação da coxa de Jacó no v. 26 pode ter dois sentidos. Se levarmos em conta a informação do v. 26b, como consequência do “toque”, o ato do toque na articulação da coxa de Jacó pelo seu oponente pode ter o sentido de dar um golpe, com a intenção de ferir o adversário. O outro sentido, que consideramos ser o sentido que a narrativa quer dar, o ato do toque do oponente de Jacó tem a função de consolidar o juramento, formalizar o pacto: Jacó deixa o seu oponente livre se este o abençoasse (Gn 32,27).

4.2.7 Comentário dos v. 25b-26

O relato de que Jacó se encontra sozinho (v. 25a) serve como transição para o início do ato da luta noturna de Jacó em Penuel (v. 25b-32). Os v. 25b-26 relatam o início da luta. Depois de enviar toda a sua família, junto com as posses, para outro lado da margem do rio, Jacó permanece sozinho às margens do Jaboque. De repente, uma entidade desconhecida, sem nome, identificada apenas como um “homem”, o ataca, e os dois lutam até o amanhecer (v. 25b). Esse dado temporal nos indica que se trata de uma longa luta. O combate permaneceu indeciso. O misterioso adversário de Jacó, ao perceber que não consegue prevalecer contra ele, toca-lhe a articulação de sua coxa (26a). Entendemos que o tempo verbal empregado no v. 26b, como visto na análise da coesão, não está ligado ao contexto do texto original. Parece que o v. 26b é um acréscimo posterior, assim como o v. 33, conforme sugere Westermann.

A análise semântica de alguns verbos e substantivos desses versículos nos levam a interpretar que, provavelmente, o “homem misterioso” nessa luta seja um deus do rio, que leva o mesmo nome do rio, Jaboque. Pelo nome dado ao local, no final da narrativa mais antiga do texto, Penuel que significa “face de El” (v. 31a) pode indicar que o “homem” misterioso seja uma das representações da divindade El. Se levasse em consideração o

itinerário nessa narrativa, o motivo da luta provavelmente seja para defender o seu território, como em outras sagas em outros lugares.

Referente à “aurora” ou “amanhecer”, somos tentados a identificar a característica desse deus Jaboque com *Salim* (ocaso/pôr do sol) da literatura cananea, cujo irmão é *Sahar* (alvorada/amanhecer) e o pai é *El*. É curioso salientar que o texto também menciona outros dados temporais como “a noite” (v. 23) e “o sol” (v. 32). Além disso, menciona também outros elementos: as esposas, os filhinhos e as servas (v.23-24), podem ser que os servos (32,17-21) e mensageiros (32,4-7) estavam juntos na travessia de Jaboque, já que o texto menciona de maneira genérica: “e tudo o que possuía” (v. 24). Curiosamente, esses dados coincidem com a estrutura da “família divina” Ugarítica ou Cananea descrita por Mark Smith, visto anteriormente. Nesse sentido, podemos interpretar, de maneira hipotética, que a narrativa da luta em Penuel se refere a uma lenda da assembleia divina cujo El é o patriarca dessa família e Penuel seja o seu santuário. Em todo caso, Von Rad e Westermann sugerem que esta parte da narrativa é a parte mais antiga.

Se o toque do adversário de Jacó tem a função de encerrar a luta e o deslocamento da articulação da coxa de Jacó seja um acréscimo posterior, podemos sugerir que “tocar a articulação na coxa” nesse texto seja um gesto ou sinal de selar o juramento ou pacto, cujo conteúdo se encontra nos versículos 27-31.

4.3 A solução da luta pela negociação (v. 27-30)

²⁷E disse: deixe-me partir (שְׁלַחֲנִי), porque o amanhecer (הַשָּׁחַר) subiu, e ele disse: não deixar-te-ei partir senão me abençoares (בְּרַכְתֶּנִּי). ²⁸E disse-lhe: qual é o teu nome (מַה שְׁמֶךָ)? E ele disse: Jacó (יַעֲקֹב). ²⁹E disse: o teu nome não mais será chamado Jacó, mas Israel (יִשְׂרָאֵל); porque lutaste (שָׁרִיתָ) com Deus e com homens, e prevaleceste (וַתִּגְבַּל). ³⁰E Jacó perguntou e disse: declare (הִגִּידָה), rogo-te, o teu nome (שְׁמֶךָ)! E disse: Por que isto perguntas pelo meu nome? E Ele o abençoou (וַיְבָרֶךְ) ali.

A luta indefinida nos v. 25b-26, que se prolonga até o amanhecer, leva a achar uma solução através da negociação (v. 27-30). O “homem” pediu para que Jacó o deixasse partir (שְׁלַחֲנִי) (v. 27a), mas Jacó estabelece uma condição, que seja abençoado (v. 27b). O “homem” parece que aceita essa condição (v. 30): “e o abençoou ali” (וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם), mas, antes disso, Jacó recebe um novo nome (שֵׁם) “Israel” (יִשְׂרָאֵל) (v. 28-29). O nome tem seu fundamento na luta: “porque lutaste (verbo שָׁרָה) com Deus e com homens e prevaleceste” (v.

29b). Jacó, então, quer saber o nome daquele “homem” (v. 30a) que lutou com ele e lhe deu um novo nome, mas o “homem” simplesmente retruca: “por que isto perguntas pelo meu nome?” (v. 30b). Apesar dessa negação, o outro pedido de Jacó, a bênção, foi concedido: “E o abençoou ali” (v. 30c).

Queremos analisar algumas palavras deste texto: “deixe-me partir” (שְׁלַחְנִי), “me abençoaes” (בְּרַכְתָּנִי), “Jacó” (יַעֲקֹב), “Israel” (יִשְׂרָאֵל) e o teu nome (שְׁמֹתְךָ).

4.3.1 “Deixe-me partir” (שְׁלַחְנִי)

O verbo שלח aparece no v. 27 duas vezes: primeiro, no piel imperativo masculino singular, com sufixo da primeira pessoa comum singular שְׁלַחְנִי “deixe-me partir” e segundo, no piel imperfeito da primeira pessoa comum singular, com sufixo da segunda pessoa masculino singular אֲשַׁלְּחֶךָ “deixar-te-ei partir”. Os dois verbos estão no piel, mostrando a insistência tanto do pedido como da sua condição.

No Antigo Testamento, o uso do verbo שלח no piel tem a nuance de “mandar embora”, “despedir”, “dixar partir”, “enviar”, “libertar” alguém. No contexto das narrativas sobre Jacó, o termo שְׁלַחְנִי “deixe-me partir” é utilizado pelo próprio Jacó quando queria se afastar da casa de Labão (Gn 30,25). O motivo do pedido de Jacó é pela libertação da sua família, mudar-se para outro lugar e construir ali sua própria vida, ser independente. Nesse caso, o verbo “deixe-me partir” tem um tom de urgência de separação, de libertação, de independência da dominação ou do poder do outro. Labão tentou convencer Jacó para permanecer na sua casa por motivo da bênção de Deus por intermédio de Jacó (Gn 30,27). Porém, a necessidade de se livrar do domínio de Labão faz com que Jacó force sua saída em forma de fuga (Gn 31). A luta de Jacó pela sua libertação e independência se conclui com o tratado de paz com Labão (Gn 31,43-54) e a bênção de despedida de Labão dos seus netos e filhas (Gn 32,1).

O pedido do oponente de Jacó “deixe-me partir, porque o amanhecer subiu” (Gn 32,27a) é continuação da narrativa de Gn 32,26a. Esse pedido do oponente de Jacó é parecido com o pedido de Júpter, em Anfitrião de Plautus 532ss (Cf. WESTERMANN, 1985, p. 517; SKINNER, 1980, p. 409), dizendo: “*Cur me tenes? Tempus est: exire ex urbe priusquam luceat volo*” (Porque me seguras? Está na hora: Quero deixar a cidade antes do

amanhecer!³²). O medo do “amanhecer subir”, como mencionamos anteriormente, revela a identidade do “homem” que lutou com Jacó como deus do rio Jaboque, que perde sua força ao amanhecer. Para Von Rad o pedido feito pelo adversário, de que Jacó lhe deixasse partir antes que amanhecesse, constitui um elemento muito antigo dessa tradição. Parece que, tal elemento permaneceu sem correção e nem mudança (VON RAD, 1977, p. 396).

A respeito do pedido do oponente “deixe-me partir” (v. 27a), Westermann afirma que não se pode concluir que Jacó é o vencedor da luta. Para o autor, a luta continua indecisa, ela é interrompida prematuramente pela aurora que começa surgir. Pois, o demônio da noite, argumenta o autor, perde sua força com o despontar da aurora. A bênção exigida por Jacó (v. 27b), afirma Westermann, pode significar que o seu oponente transfira algo de seu poder sobre-humano para Jacó, uma bênção diferente daquela que ele recebeu do Isaac (Gn 27) (WESTERMANN, 1985, 517-518).

Há outra possibilidade de interpretar o pedido do oponente de Jacó. Se levarmos em conta a informação do v. 26a, de que o oponente não consegue prevalecer sobre Jacó e a resposta de Jacó a respeito do pedido do oponente “não soltar-te-ei senão me abençoares” (v. 27b), o pedido do oponente “deixe-me partir” pode indicar o domínio de Jacó no evento. Schmidt, por exemplo, opina que o conflito como tal pode indicar que a divindade que lutou com Jacó no rio Jaboque pertença a uma categoria de seres que, no pensamento popular, era bastante limitada em seus poderes e que, por outro lado, o próprio Jacó era considerado como “possuidor de poderes para além daqueles dos homens comuns”. Segundo Schmidt, enquanto a figura de Jacó foi gradualmente sendo despojada de outros elementos supernaturais, tornando-se puramente humana, a percepção sobre o *numen* Penuel também muda. Se Jacó prevaleceu na luta, o “*numen* de Penuel”, segundo alguns, não deve ser a divindade suprema de uma expressão de fé mais avançada, mas, um anjo (Os 12,5), um fantasma ou um ser intermediário como o Logos (SCHMIDT, 1926, p. 270).

Tratamos o versículo 27 do nosso texto, tanto do pedido do opositor como da condição da bênção estabelecida por Jacó, como abertura de um pacto para solucionar o conflito. Tal pacto se desenrola nos versículos 28-30.

³² Tradução nossa.

4.3.2 “Nome” (שם)

A palavra mais repetida em Gn 32,23-33 é o substantivo שם “nome”, que aparece 5 vezes (v. 28, 29, 30(2x) e 31): Antes de atender a exigência de Jacó, o “homem” pergunta pelo seu nome (v.28); ele muda o nome de Jacó para Israel com sua explicação (v. 29); ele nega revelar seu nome, quando foi perguntado por Jacó (v. 30); e, por fim, Jacó dá o nome ao local da luta de Peniel (v. 31). Parece que a narrativa tem grande preocupação pelo “nome” e, especificamente, pela etimologia desses nomes (HAYWARD, 2005, p. 25).

No mundo semítico antigo, o nome de uma pessoa costumava ter um significado que ia além da identificação formal. O nome era considerado como uma descrição do “caráter”, da “fama”, da “existência” e da “essência” da pessoa. Ele representa tudo o que uma pessoa é. Ter um nome ou dar um nome a alguém era algo relacionado à existência da pessoa. A grande importância do dar um nome pode ser visto no relato da criação. No livro de Gênesis, o verbo קרא “chamar” está ligado a שם “nome”, para formar a expressão “dar nome”, ou seja, “chamar alguém por um nome”. Nesse sentido, os nomes eram descrições naturais e adequadas das coisas e dos seres (Gn 25,26). Pelo fato de o nome de uma pessoa, lugar ou coisa ser considerado profundamente ligado ao caráter e talvez ao destino dela, a prática de dar nomes desempenhava um papel importante nas narrativas (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 147-148; TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 610; HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1578; MCKENZIE, 1983, p. 658). Pedersen chegou a dizer que o “nome” (שם) “representa a alma em sua totalidade com toda a sua personalidade, bênção e honra” (Apud VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p.148).

No nosso texto, a exigência de Jacó pela bênção (v. 27b) não segue imediatamente a aprovação da mesma. Primeiro, Jacó é interrogado sobre sua pessoa. O oponente lhe pergunta pelo “nome” (v. 28). Para dizer seu nome, Jacó tem que revelar todo o seu ser, “a essência da sua existência”, como diz Von Rad (1977, p. 396). E, segundo, a etimologia popular (Gn 25,26; 27,36), o “nome” Jacó significa “o suplantador”, “o enganador”, o “trapaceiro”. Isso, novamente, remete ao ato de Jacó segurar o calcanhar (עקב) do seu irmão, quando nasceu (Gn 25,26), e de enganar (עקב) seu irmão, roubando-lhe a bênção do pai e, conseqüentemente, o direito da primogenitura (Gn 27,36). Porém, há outro significado do nome Jacó, que se refere ao ato de proteger a retaguarda, “que ele proteja”, ou de estar na retaguarda, também associado ao termo “calcanhar” (Gn 49,19; Js 8,13) (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 148).

Ao dizer o seu nome, Jacó revela a sua identidade como “aquele que engana” ou/e “aquele que protege”.³³

Na tradição do Antigo Testamento, conhecer o nome de Javé pode significar “experimentar a realidade que o nome significa”, do libertador (Sl 9,16; Is 52,6), daquele que julga e que vinga (Is 64,2), e, portanto, o nome não deve ser profanado (Lv 24,11; Ex 20,7; Dt 5,11) (McKENZIE, 1983, p. 659; TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 611). Conhecer o nome de alguém pode significar também ter poder sobre ele: “Eu o livrarei... ele conhece meu nome” (Sl 91,14). Portanto, esconder o nome é permanecer protegido desse poder e do seu uso indevido (Jz 13,6) (BOGAERT; et al., 2013, p. 963).

Quando Jacó pede ao seu oponente para que revele seu nome (Gn 32,30a), a resposta foi negativa: “Por que isto perguntas pelo meu nome?” (v. 30b). Essa resposta se assemelha à resposta do Anjo de Javé, quando este foi perguntado pelo nome (Jz 13,18). Esconder o nome e negar revelá-lo pode ter o sentido de preservar o seu mistério e da sua liberdade perante o ser humano, que quer se apoderar do divino e ligá-lo a si, como vimos acima. Nesse sentido, Von Rad afirma que o oponente “proíbe-lhe tal pergunta, pois, não tolera que ninguém toque seu mistério e sua liberdade” para “exercer a magia” (VON RAD, 1977, p. 398).

A mudança do nome pessoal indica uma mudança da personalidade. A mudança de Abrão para Abraão (Gn 17,5) e de Jacó para Israel (Gn 35,10) revela um novo modo no relacionamento dos patriarcas com Javé. A mudança de Matatias para Sedecias mostra que o rei era vassalo de Nabucodonosor (2Rs 24,17). Portanto, a mudança do nome de Jacó para Israel (Gn 32,29), de um lado, pode ser interpretado como uma mudança de caráter, mas por outro, pode significar o reconhecimento de sua qualidade ou da sua essência: “o título de ‘Israel’, o El que luta” (SCHMIDT, 1926, P. 272). Há muitos exemplos no Antigo Testamento em que as obras ou as ações de Javé são atribuídas ao seu nome, por exemplo: seu nome é glorioso (Sl 72,19), grande (1Rs 8,42), terrível (Dt 28,58), exaltado (Sl 148,13) (Cf. McKENZIE, 1983, p. 659; VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 147-149).

A prática de dar nomes também era um ato de dar a existência a alguém. Os primeiros atos de dar nomes são atribuídos à soberania de Deus sobre a criação (Is 43.1). Outras formas de uso refletem o domínio do ser humano sobre a criação (Gn 2,20; 3,21), nomes dados pelos pais aos filhos (Gn 4,25), ou quando reis ou ancestrais famosos tomam posse de territórios (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p. 147-148). Nesse sentido, o ato de Jacó de dar os nomes

³³ Veja a etimologia do nome de Jacó abaixo.

aos lugares por onde passou (Betel (Gn, 28,19), Maanaim (32,3), Peniel (Gn 32,31) e Sucote (Gn 33,17), pode significar tomar posse, apropriar-se do lugar.

Percebemos que muitos nomes no Antigo Testamento são explicados por etimologias, como no nosso texto sobre “Israel” (v. 29) e “Peniel (v.31). Vangemeren salienta que grande parte dessas explicações, que são chamadas como “etiologias populares”, não passam de “trocadilhos fonéticos” para expressar sentimentos do povo ou a relevância de uma pessoa ou acontecimento. Vangemeren enfatiza que ao contar as histórias da antigüidade, os narradores consideravam de grande valor analisar o significado dos nomes de maneira tal, a fim de revelar o significado do acontecimento em si. As pessoas já não existiam mais, porém, sua reputação e contribuições eram preservadas na memória de seu nome explicado. Os lugares permaneciam intactos, mas era o nome deles que trazia de volta à vida os acontecimentos que haviam ocorrido ali (VANGEMEREN, Vol. IV, 2011, p.149).

A seguir, estudaremos algumas das etimologias dos nomes como o de “Jacó”, “Israel” e “Peniel” para entender o significado desses nomes.

4.3.3 “Jacó” (יַעֲקֹב)

De acordo com a etimologia popular do Antigo Testamento, o nome יַעֲקֹב “Jacó” é derivado da raiz עֲקַב , que como verbo significa “ultrapassar”, “suplantar”, “segurar”, “enganar” e, como substantivo significa “calcanhar” (עֲקָב). No relato do nascimento (Gn 25,26), Jacó recebeu esse nome pelo fato de que ele segurou o calcanhar (עֲקָב) do seu irmão Esaú. Na narrativa em Gn 27,36, Esaú justifica o nome de Jacó dizendo: “Com razão que seu nome é Jacó; pois pela segunda vez que me enganou (וַיַּעֲקֹבֵנִי)”. A etimologia popular reaparece também em Os 12,3-4, com uma perspectiva claramente negativa da identidade de Jacó. O fato de Jacó “suplantar (עֲקַב) seu irmão no útero, e no vigor da sua idade lutou (שָׁרָה) com Deus” (Os 12,4) são usados pelo profeta como base para o julgamento ameaçador (Os 12,3). A referência à palavra עֲקַב em Jr 9,3 pode ser vista como uma alusão a “Jacó”. O texto diz: “Não confieis em nenhum irmão; porque todo irmão suplanta suplantado” (כָּל-אָחַ עֲקֹב (יַעֲקֹב). Rudolph interpreta essa frase como alusão a Jacó e sugere outra tradução: “Todo irmão defrauda como Jacó” (BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p.188).

Segundo De Vaux (1975, p. 198), o nome “Jacó é abreviação de *Ya'qub-El*”. Esse nome ocorre em vários documentos fora do Antigo Testamento. Em Asnacum (Chagar Bazar), na Alta Mesopotâmia, o nome *ya-ah-qú-ub-el* é encontrado em textos do século XVIII a. C. Nos textos de Kish, o nome aparece nas formas *ya-ah-qú-ub-el* e *ia-qú-ub-el*. Na forma *ia-qú-ub-el*, aparece entre os textos encontrados no Tell Harmal. Textos da primeira dinastia da Babilônia contêm o nome *ia-qú-ub-el* e até mesmo o hipocorístico *ya-qú-bi*. Nos esgaravelhos egípcios do período dos hicsos, contêm o nome *ya'qob-'r* e *ia'qob-hr*, provavelmente lido como "*Jacob-El*". Listas de Thutmose III, Ramsés II e Ramsés III incluem um topônimo palestino *ia'qob-el* (DE VAUX, 1975, p. 204; BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 189; TOORN; BECKINH; RORST, 1999, p. 460).

Esses dados mostram que o nome “Jacó” foi um nome pessoal masculino, uma forma hipocorística de "*Jacob-El*", e que esse nome era familiar entre os arameus, mas incomum entre os cananeus e fenícios. A raiz *'qb* entra na composição de outros nomes amorreus com o sentido de “proteger” *'aqûba* (também, *Aqbi-il*, [*H*]aqba-ahum, [*H*]aqba-hammu), nos nomes de escravos egípcios (*'qb* e *'qbtw*) e em vários nomes cuneiformes de Ugarit (*abdi-ia-qub-bu*, *ia-qub-ba'al*, *ia-qub-bi-nu*, *ia-qub-ia-nu*). Segundo Noth esses dados nos levam a afirmar que “o nome 'Jacó' é um nome tipicamente semítico da Mesopotâmia Ocidental” (Apud: BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 189).

De Vaux, por sua vez, afirma que o significado “proteger” da raiz *'bq* parece que desapareceu no cananeu e no hebraico, mas foi preservada na Etiópia e no sul da Arábia. O nome Jacó, abreviação de *Jacob-el*, significa, portanto, "(Deus) protege" ou "que (Deus) protege" (DE VAUX, 1975, p. 205). A explicação bíblica do nome Jacó como "aquele que toma pelo calcanhar" ou "suplantador" (Gn 24,26; 27,36; Os 12,4), na opinião de Graves e Patai, é “uma etimologia popular”, ou “talvez um trocadilho com o nome”, como nas palavras de Jeremias (9,3): "Todo irmão engana (*ya`qöb*)". Seu significado original, afirmam esses autores, era teofórico, e a forma completa, *Ya'qob-el*, significava "Deus protege" (GRAVES; PATAI, 2005, p. 191).

O nome de Jacó aparece também na interpretação astro-mitológica popular até o final do século XIX (TOORN; BECKINH; RORST, 1999, p.460). Citando Godziher (1876), esses autores contam que na mitologia astrológica, Jacó representa o céu noturno, capturando o calcanhar (*'aqeb*) de seu antecessor, o sol. Em sua capacidade como o céu noturno, Jacó tem que se envolver em uma vigorosa luta contra Esaú, o Vermelho e Labão, o Branco. São manifestações do Sol pela manhã e pela tarde. MEYER, citado por esses autores, “pensava que essas sagas de rivalidade entre irmãos gêmeos refletiam na mitologia antiga,

acrescentando o mito de *Samemroumos (Hypsouranios)* e *Ousos*". A tradição israelita, no entanto, transformou as figuras mitológicas em heróis genealógicos. Em sua opinião, "esse herói (ou divindade) Jacó teria sua habitação na Transjordânia; ele era presumivelmente o *numen* local adorado em *Jacob-El*" (MEYER, 1906, p. 281, apud: TOORN; BECKINH; RORST, 1999, p. 460).

4.3.4 "Israel" (יִשְׂרָאֵל)

Em Gn 32,29, Jacó ganhou o novo nome dado por seu oponente dizendo: "o teu nome não mais será chamado Jacó, mas Israel (יִשְׂרָאֵל); porque lutaste (שָׁרִיתָ) com Deus e com homens, e prevaleceste (וַתִּגְּבַל)". Essa etimologia associa "Israel" à raiz שָׁרָה, que no contexto deve significar algo como "lutar". O verbo שָׁרָה também usado por Oseias, embora pejorativamente, para descrever a luta de Jacó com Deus dizendo: "em seu vigor lutou com Deus" (וּבְאוֹנוֹ שָׁרָה אֶת־אֱלֹהִים) (Os 12,4b). O verbo שָׁרָה no Antigo Testamento só ocorre nesses dois textos: Gn 32,29 e Os 12,14 e é utilizado com referência à luta de Jacó com Deus. Segundo Westermann (1985, p. 518), a "utilização do termo raro שָׁרָה ("lutar") em Gn 32,29 foi por causa do nome Israel", pois, em Gn 32,25b, o autor usa o verbo אָבַק ("lutar"), que também é raro, para descrever o mesmo evento.

Segundo a etimologia popular de Gn 32,29, o nome Israel é construído a partir da raiz שָׁרָה, "lutar", "combater". O nome Israel também contém o elemento teofórico *‘ēl*, que pode ser compreendido como o nome próprio de um deus, El, ou um nome genérico para "deus". Nesse caso, o sentido do nome "Israel" seria "El luta" ou "que El luta" (RÖMER, 2016, p. 76). É um nome composto do verbo שָׁרָה mais o elemento teofórico El. É comum no nome semítico ocidental que o elemento teofórico não seja objeto direto, mas sujeito da frase. O nome "Ismael", por exemplo, é um nome composto que significa "El escuta" (BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 400).

Para muitos é difícil aceitar a explicação etimológica de um Deus que luta com os homens, pois Deus não pode ter rivais, é invencível. Portanto, o uso do verbo lutar para explicar o nome de "Israel" seria impensável (ROSS, 1985, p. 346). Surgem então outras explicações para o nome "Israel", como: "Deus justo" da raiz verbal *yšr*, "ser justo" ou "Deus reina ou governa" da raiz verbal *šrr* "reinar, governar" (RÖMER, 2016, p. 76-77; ROSS, 1985, p. 346-348).

A etimologia popular em Gênesis é importante para a compreensão do significado do nome. As etimologias populares raramente são precisas, como, por exemplo, a explicação do significado do nome de José, em Gênesis 30: 23-24 (רָקִי "que ele acrescente"). Na maioria das vezes, elas expressam um desejo ou sentimento que é conectado de forma frágil por um jogo de palavras. Alguns exemplos: Simeão com שָׁמַע "ele ouviu" (Gn 29,33); Levi com לֵוִי? "ele será unido" (Gn 29,34); Judá com אֲדָרָה "eu vou louvar" (Gn 29,35). Há também casos em que a etimologia popular emprega uma raiz completamente diferente. Por exemplo, Rúben é explicado por רָאָה בְּעֵינָי "ele olhou para minha aflição" (Gn 29,32). Tais etimologias populares têm mais interesse no significado do nome do que na etimologia em si. O conceito da luta de Deus com alguém parece não ser mais um problema para o autor ou autores de Gn 32,23-33. A inversão da ênfase de "Deus luta" para "lutar com Deus" na explicação (v. 29) é por causa da natureza das etimologias populares (ROSS, 1985, p. 348).

Mencionamos anteriormente como o nome dos heróis é relido por quem quiser descobrir nele um símbolo, ou um anúncio de um destino, decifrados por meio de etimologias aproximadas. Nesse sentido, a mudança do nome de Jacó para Israel pode ter sentido de querer lembrar a vida de Jacó que luta com Deus e com os homens e prevaleceu. Assim, Jacó é um símbolo da esperança do povo de Israel, que carrega esse nome como sua própria identidade para sua sobrevivência nas suas lutas com os deuses e com os homens.

O nome serve para evocar a lembrança da luta. O nome ("Deus luta") é livremente interpretado para dizer que Deus é o objeto da luta de Jacó (VON RAD, 1977, p. 397). Ouvindo o nome de שְׂרָאֵל se lembraria do incidente em que Jacó lutou com Deus e prevaleceu. Essas palavras estão cheias de esperança para os israelitas. Assim, o nome pode ser "um lema e um lembrete da conquista da bênção, que seria um penhor de vitória e sucesso" (SKINNER, 1980, p. 408). Ross retoma a opinião de Gunkel quando afirma que essa explicação do significado do nome foi carinhosa e orgulhosamente empregada para mostrar a natureza da nação a ser invencível e triunfante: com a ajuda de Deus, Israel lutaria contra o mundo inteiro e, quando necessário, lutaria até contra o próprio Deus (ROSS, 1985, p. 346).

Os nomes de "Jacó" e "Israel" são usados paralelamente em muitos textos bíblicos para designar o nome coletivo do povo de Israel. Em Gn 32,29 e 35,10, o nome de Jacó é mudado para o de Israel, e em Gn 33,20 Jacó ergue um altar em Siquém para "O Deus de Israel". Elas, as passagens, são as primeiras menções a esse nome na Bíblia. Esses relatos são geralmente interpretados como para dizer que o ancestral comum, Jacó, foi transformado no nome coletivo das tribos, para dizer que todas as tribos descendem dele. Mas, "Israel" tem a

forma de um nome pessoal e parece ter sido originalmente o nome do ancestral de um grupo diferente de Jacó, com o qual ele teria sido juntado (DE VAUX, 1975, p.180).

De fato, em Gn 32,29, a mudança do nome de Jacó e a explicação etimológica do nome de Israel parecem construir um elemento secundário na história da luta de Jacó com o misterioso ser (DE VAUX, 1975, p. 181). Westermann tem a mesma opinião, quando afirma que a mudança do nome de Jacó para Israel “pressupõe a existência do povo de Israel”. Segundo o autor, o v. 29b deve ser entendido como uma interpretação tardia da narrativa, que vê Jacó como o representante do povo de Israel (WESTERMANN, 2013, p. 274).

A tradição genealógica a respeito de Jacó é extremamente complicada, especialmente por causa de sua identificação com o outro ancestral, Israel (Gn 32,29: 2Rs 17,34). A conexão entre as duas personalidades ancestrais ainda é um problema muito debatido e não resolvido. Originalmente, Israel não é um nome topográfico, mas uma antiga designação tribal, que já no canto de Débora é atestada (Jz 5). Fora das fontes bíblicas, Israel não é apenas um nome pessoal semítico, comum desde os primeiros tempos (Ebla: *Is-ra-il*, ugarítico: *ysril*). Israel é uma entidade demográfica, como aparece na estela de Merenptah (1208 a. C.) em Canaã Central, de ramificações não esclarecidas. Israel aparece como um nome topográfico nas estelas de Mesha e na estela de Tel Dan, cerca de 850 a. C., referindo-se ao Reino de Israel Norte (WHITT, 2009, p. 18-22).

A existência histórica de um antepassado tribal, chamado Israel, originalmente distinta de Jacó, não pode ser excluída nem confirmada. Ao julgar pelo nome e pelo contexto demográfico da saga, Jacó é de proveniência amorreia (Dt 26,5), da região da Transjordânia. Mais tarde, a tradição o ligou intimamente a Betel. De forma que, nos relatos proféticos mais antigos, Jacó está firmemente enraizado na tradição não israelita (Am 3,13; 6,8; 7,2; 8,7; Os 10,11; 12,3-6) (TOORN; BECKINH; RORST, 1999, p. 460). Voltaremos a tratar disso no próximo capítulo.

4.3.5 “Abençoar” (ברך)

Em Gn 32,23-33 o verbo ברך ocorre duas vezes: v. 27b e v. 30c. O seu uso no v. 27b é no piel perfeito da segunda pessoa masculino singular, com sufixo da primeira pessoa comum singular בְּרַכְתָּנִי “me abençoaes”. No v. 30c, o verbo ברך ocorre no piel imperfeito, com *vav* consecutiva da terceira pessoa masculino singular וַיְבָרֶךְ “e abençoou”. O verbo é seguido pela partícula do objeto direto, com sufixo da terceira pessoa masculino singular אֹתוֹ “o”, e pelo advérbio que indica o local específico שָׁם “ali”. Tanto no v. 27b como no v. 3c, o conteúdo da bênção não é revelado.

No Antigo Testamento e nas línguas semitas, o sentido básico do verbo ברך é “ajoelhar-se”, “abençoar”, “louvar”, “bendizer”, “cumprimentar”, “parabenizar”, “agradecer”, “exaltar”. A bênção é dada por Deus para o homem/pessoa, de homem para o homem ou de homem para o objeto. A utilização da raiz ברך no Antigo Testamento, não há em toda a parte a mesma intensidade, nem mesmo um significado idêntico, que exprima as relações inter-humanas, quer venha de Deus para os homens ou retorne dos homens para Ele (BOGAERT; et al., 2013, p. 228; BOTTERWECK; et al., Vol. II, 1988, p. 293).

No ciclo de Jacó, mencionado anteriormente, a bênção é um tema central. De sua luta com o divino, Jacó não obtém uma promessa, mas uma bênção (Gn 32,27-30). E essa bênção é o que explica sua força sobre-humana (Gn 29,8,10) e o sucesso de seus negócios com Esaú ou com Labão. O tema da bênção se repete em outras formas: Jacó recebe a bênção de seu pai (Gn 27), a bênção para Labão (Gn 30,27.30) e, quando estava morrendo, Jacó abençoou seus filhos (Gn 49).

A bênção dada com relutância a Jacó pelo “homem” do Jaboque, não era uma saudação de despedida ou uma saudação amistosa, como a de Labão (32,1). Quando Isaac abençoou Jacó (Gn 27,27), a bênção foi uma concessão de poder e prosperidade. A bênção que Jacó forçou do deus de Penuel foi um presente substancial, mais valioso do que o *barakáh* que Jacó enviou a Esaú (Gn 33,11), ou Davi enviou aos anciãos de Judá (1Sm 30,26), ou a que Naamã ofereceu a Eliseu (2Rs 5,15). No contexto da luta de Jacó no Jaboque pela livre passagem, a bênção pode ter sentido de que “o *numen* cedeu a Jacó o local Penuel e seu território” (SCHMIDT, 1926, p. 274). Essa opinião de Schmidt pode ter sentido pelo fato da

ênfase que o narrador dá ao local com a expressão **שם** “ali” (**וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם** “e o abençoou ali”) (v. 30c).

A bênção dada a Jacó em Penuel pode ser também interpretada como uma bênção dada a todo o povo de Israel, pelo fato de que essa bênção vem depois que o nome de Jacó foi mudado para Israel. Se Israel se originou de Jacó, a bênção que Jacó recebeu também se torna a bênção para os seus descendentes.

4.3.6 Comentário dos v. 27-30

O pedido do agressor para soltá-lo (v.27a) é uma continuação do v. 26a em que o agressor não conseguiu dominar Jacó. O medo do “amanhecer” revela a identidade do agressor, de que ele perde a força com o despontar do amanhecer. A partir da análise semântica, podemos interpretar que o agressor seja o deus da água ou o deus da noite, cujo nome seja Jaboque. Como em outras lendas, citamos acima, esse deus só tem poder à noite e consequentemente perde a sua força com a luz do sol. O desespero do seu agressor abre possibilidade de Jacó estabelecer a condição por bênção: “não deixar-te-ei partir senão me abençoares (v. 26b). O oponente parece aceitar essa exigência no v. 30; mas, antes disso os dois precisam-se conhecer pelo nome. Essa necessidade abre caminho para o diálogo e troca de favores que são necessários para solucionar a luta: o oponente abençoou Jacó (v.30c) e Jacó o retribuiu com reconhecimento de que aquele lugar é Penuel, “a face de El” (v. 31). Nesse sentido, é provável que essa lenda, na sua forma mais antiga, seja uma lenda da origem do nome de Penuel e a sua função como santuário de El, o lugar da assembleia da família divina cujo El o seu ancestral, o Deus cultuado pelos “filhos de Jacó”.

A mudança do nome de Jacó para Israel no v. 29 pode ser um acréscimo posterior de uma lenda antiga transmitida oralmente em Penuel e ao seu redor. De acordo com Westermann, a mudança de nome de Jacó para Israel pressupõe a existência do povo de Israel. Segundo esse autor, esse versículo é uma interpretação tardia da narrativa, que vê Jacó como representante do povo de Israel, e que nessa perspectiva que deve ser entendida a fundamentação no v. 29b de que Jacó teria lutado “com deuses e com humanos e prevaleceu” (WESTERMANN, 1985, p. 518). O acréscimo do v. 29 e também o v. 28 muda o sentido da narrativa, ela não é mais uma lenda de origem de santuário de Penuel, mas uma narrativa etiológica de Israel. Jacó, o herói dos “filhos de Jacó”, que luta com deus e prevaleceu se torna identidade coletiva de Israel. Tratamos o termo Israel nesse contexto é o Israel Norte.

4.4 Jacó deu o nome do lugar Peniel (v. 31)

³¹ E chamou Jacó o nome do lugar Peniel (פְּנִיאֵל), porque vi Deus face a face, e a minha vida foi salva.

Reservamos o estudo sobre Penuel no próximo capítulo deste trabalho. A seguir, analisamos o significado da interpretação da luta de Jacó em Penuel como “vi Deus face a face” (רָאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל-פְּנִים).

3.4.1 “Vi Deus face a face” (רָאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל-פְּנִים)

Gn 32,31 informa que Jacó, após receber a bênção de Deus, deu o nome àquele local de “Peniel” (פְּנִיאֵל) (no v. 32, uma outra pronúncia: Penuel) “face de El”. Com a denominação do local da luta e da bênção (v. 31a), se finaliza a narrativa antiga (WESTERMANN, 1985; 2013). É bem provável que a denominação do local seja uma resposta de Jacó pela bênção concedida no v. 30c. Ao declarar o nome do local, Jacó inaugura a sacralidade de Penuel como um santuário, o lugar do contato com El e o lugar onde se recebe a bênção. Contudo, a etimologia popular deste nome, “Porque vi Deus face a face” (כִּי-רָאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל-פְּנִים) dá a entender que o evento em Jaboque envolve apenas o contato visual. É possível que se trate de uma interpretação posterior ao evento, compatível com a ideia de que “ver Deus era muito perigoso” (SHINAN; ZAKOVITCH, 2012, p. 74). O Antigo Testamento nos oferece alguns exemplos a respeito dessa tradição. Êxodo 32:20, por exemplo, diz: "Pois o homem não pode ver-me e viver"; Juízes 13:22: "E Manoá disse à sua mulher: Nós certamente morreremos, pois vimos um ser divino". É bem provável que a explicação do nome de Peniel no v. 31 tem a ver com essa tradição.

Shinan e Zakovitch afirmam que a tradição que associa Penuel a Jacó ainda consegue preservar traços de uma luta física. Para os autores, “ver a face” comumente envolve nada mais do que o ato de olhar. Existe, entretanto, outro significado menos comum de “ver a face”. No contexto da guerra, “ver a face” pode significar “confrontar”, e foi a esse segundo significado que o autor do texto alude. Um exemplo desse significado de “ver a face”, encontra-se em 2Rs 14,8-11: “Então Amazias enviou um mensageiro a Jeoás, filho de Jeoacaz, filho de Jeú, rei de Israel, dizendo: 'Venha, confrontemo-nos um ao outro [lit.,

vejamos-nos o rosto um do outro] ‘... Mas Amazias não o ouviu, então o rei Jeoás de Israel avançou, e ele e o rei Amazias de Judá se confrontaram [lit., e eles viram a face um do outro] em Bet-Semes, em Judá’). Parece que, ao usar a expressão “vendo o rosto de [alguém]”, a etimologia sugere que tenha ocorrido em Penuel um tipo de “ver” em forma de confronto físico, que mais tarde foi interpretado como que o patriarca, mesmo tendo visto o rosto de Deus sobreviveu (SHINAN; ZAKOVITCH, 2012, p. 75).

Segundo Schmidt, em vários santuários de divindades de rio, encontram-se imagens. O autor sugere que em Penuel (*Tulul adh dhahab*), provavelmente havia uma imagem, em forma humana, do deus Jaboque. O autor reconhece, no entanto, que esta divindade local nem sempre foi representada como homem. Em Betel e Dã, Javé foi adorado sob a forma de um bezerro (1Rs 2,28ss). Schmidt opina que o deus que aparece na história da luta noturna no Jaboque como um homem, pode ser “devido ao fato de que os fiéis costumavam, desde tempos mui antigos, ir a Penuel para ver a face do deus, ou seja, a imagem” (SCHMIDT, 1926, p. 274).

4.5 Tabu alimentar (v.33)

Na nossa divisão do texto de Gn 32,23-33, os versículos 32 e 33 são considerados conclusivos. A narrativa retorna ao itinerário: “Depois de dar nome ao lugar, Jacó segue adiante”. A informação temporal: “e o sol saiu para ele quando atravessava Penuel” (v. 32) aponta para o v. 27. Jacó resistiu na luta de vida e morte até o amanhecer subir. O agressor perdeu seu poder e Jacó se sentiu salvo para seguir a sua viagem. Ele escapou vivo do encontro com um poder sobre-humano e agora pode ir sem medo ao encontro do seu irmão. O toque na articulação da sua coxa deixou uma marca. O fato de mancar, traz-lhe à memória o perigo mortal do qual escapou por pouco. Essa conclusão da narrativa pode ser considerada secundária. Sua função é de ligar o evento do encontro com a divindade de Jaboque ao contexto do itinerário de Jacó com a sua família.

O toque na articulação da coxa de Jacó e sua consequência, o fato de mancar, servem para fundamentar um tabu alimentar dos “filhos de Israel” (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) (v. 33). O texto informa que os israelitas são proibidos de comer o tendão do nervo ciático que está sobre a coxa. Essa proibição não aparece em nenhum outro lugar do Antigo Testamento. A razão dada para tal proibição é difícil; a proibição diz respeito a uma parte do corpo de um animal, enquanto o acontecimento que lhe deu origem dizia respeito a uma pessoa. A explicação mais

provável é que essa parte do corpo estava sujeita a tabu porque era considerada como pertencente à área reprodutiva. Segundo Westermann, essa adição pode ter sido feita “no período rabínico”, no pós-exílio. Nesse período, argumenta o autor, era costume fundamentar mandamentos que não constavam na lei do Pentateuco fazendo adições em passagens bíblicas (WESTERMANN, 1985, p. 520).

Graves e Patai, nos seus estudos, tentam explicar a origem dessa proibição alimentar. Os lexicógrafos árabes, segundo esses autores, explicam que a natureza da claudicação produzida pela lesão do tendão da coxa faz com que a pessoa afligida ande na ponta dos dedos dos pés. Tal deslocamento do quadril é comum entre os lutadores e foi descrito pela primeira vez por Harpócrates. O deslocamento da cabeça do fêmur estira os tendões da coxa causando espasmos musculares, o que faz com que a pessoa ande permanentemente na ponta dos dedos, como no episódio atribuído por Homero ao deus Hefesto (GRAVES; PATAI, 2005, p. 228).

4.6 Conclusão parcial

O texto de Gn 32,23-33 é provavelmente constituído em uma base narrativa de uma lenda sobre a origem do santuário de Penuel, “o rosto de El”. É provável que nos tempos antigos desenvolveu-se entre a população da região de Penuel e Jaboque a lenda sobre uma poderosa luta travada entre Jacó e um ser divino. A luta terminou com o triunfo de Jacó e o seu oponente o implorou pedindo a permissão para uma retirada segura. O objetivo de tal lenda provavelmente era para explicar o fato de o rio Jaboque circula turtuosamente como um lutador entre as montanhas gêmeas de *Tulul adh-Dhahab*, onde se localiza Penuel.

Tal saga é adotada pelos autores de Gn 32,23-33, eliminaram alguns elementos e acrescentaram outros, para explicar a origem do nome de Israel (v. 29). Com isso, o caráter da narrativa não é mais de uma saga local ou uma lenda sobre o santuário, mas se torna uma narrativa etiológica. Para esse objetivo os autores usaram o termo “um homem” ao referir-se ao oponente de Jacó (v. 25b), foi adicionado o termo “ver Deus face a face” (v. 31b) para referir-se ao evento de luta (v. 25b-26a) e foram acrescentadas: a explicação de que naquela luta a vida de Jacó “foi salva” (v. 31c), a articulação de sua coxa foi atacada (v. 26b) e como consequência Jacó ficou manco (v.32b).

Apesar desses acréscimos que resultam da mudança do foco da narrativa, o estudo semântico de Gn 32,23-33 mostra que há vários elementos literários que remontam a antiguidade e a complexidade dessa narrativa.

A análise semântica do verbo “lutar” (v. 25b), o medo do oponente por “amanhecer” (v. 27a), a menção espacial de “Jaboque” (v. 23) e a “bênção” dada ao Jacó (v. 30c) nos levam a interpretar que, provavelmente, o “homem misterioso” nessa luta seja um deus do rio, que leva o mesmo nome do rio, Jaboque, provavelmente uma das representações da divindade *El*. O motivo da luta provavelmente é para defender o seu território, como em outras sagas em outros lugares. Em todo caso, esses elementos literários revelam a parte mais antiga da narrativa. Se o toque do adversário de Jacó tem a função de encerrar a luta e o deslocamento da articulação da coxa de Jacó seja um acréscimo posterior, podemos sugerir que “tocar a articulação na coxa” nesse texto seja um gesto ou sinal de selar o juramento ou pacto, cujo conteúdo se encontra nos versículos 27-31. Nesse sentido, o caráter do divino nessa narrativa é um Deus que se aproxima com o humano, luta como um ser humano, sabe reconhecer a força do ser humano, está disposto a dialogar e fazer pacto com o ser humano.

Outros elementos literários estudados são os verbos de ação de Jacó, “levantou-se à noite”, “tomou” e “fez atravessar” o vau de Jaboque toda sua família e todos os seus (v. 23-24), podem indicar a identidade de Jacó como um herói. Tal identidade de Jacó se reflete também pela sua coragem de “lutar” (v. 25b) com um ser divino e “prevaleceu” (v. 26a e 29b). A grandeza desse herói se revela também pela sua preferência de “fazer pacto” com o divino para conquistar a bênção e tomar posse de Penuel (v. 27-31). É bem provável que tal identidade de Jacó, que “lutou com deus e com os homens e prevaleceu”, seja motivo da sua identificação como Israel (v. 29).

É provável que a etimologia de Penuel, “ver Deus face a face” (v. 31b), seja uma adição posterior com intenção de adaptar a experiência de Jacó em Penuel com a visão teológica de que é impossível um ser humano lutar com Deus, pois só ver a face de Deus, a vida é ameaçada (Ex 32,20; Jz 13,22). A desvalorização dessa experiência do encontro de Jacó com o divino em Penuel se expressa também pelo fato de que Jacó não ergueu um altar ou uma pedra memorial no final do relato. Contudo, a análise semântica do termo “ver face a face” revela que essa frase pode indicar também o contato físico, o confronto (2Rs 14,8-11). Além disso, a menção dos dados temporais “amanhecer” ou “aurora” (v. 25b, 27a), “a noite” (v. 23) e “o sol” (v. 32) coincidem com os nomes dos filhos de El que ocupam o segundo nível da estrutura do Panteão Ugarítico ou Caneneu. Nesse sentido, podemos interpretar, de maneira hipotética, que a narrativa da luta em Penuel, na sua forma oral, se refere a uma lenda da assembleia divina cujo El é o patriarca dessa família e Penuel seja o seu santuário. Nesse santuário, provavelmente se celebrava ou se difundia a tradição de Jacó pelos “filhos de Jacó”.

A importância do santuário de Peniel como centro religioso dos “filhos de Jacó” e a popularidade da lenda de luta de Jacó com o ser divino em Jaboque podem ser motivo pelo qual os autores de Gn 32,23-33 inseriram nessa lenda a mudança de nome de Jacó para Israel. A partir do estudo semântico se percebe que os autores do texto procuraram remover certos elementos literários que eram incompatíveis com sua mensagem teológica e inseriram outros que fossem admissíveis. A impossibilidade de apagar completamente as tradições que tinham sido passadas oralmente de geração em geração significava que os autores tinham que adotar uma abordagem diferente: permitir um pouco das histórias e usar alguns de seus detalhes, ao mesmo tempo, em que as revisavam, possivelmente alterando a maioria dos elementos originais.

No próximo capítulo, trataremos a importância de Peniel e da tradição de Jacó refletida no texto de Gn 32,23-33 na formação da identidade coletiva de Israel.

5 CONTRIBUIÇÃO DA TRADIÇÃO DE JACÓ NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DE ISRAEL NORTE

Mencionamos no cap. I que com a queda do império egípcio, que havia dominado Canaã de meados do século XVI ao início do séc. XII a. C., as populações locais passaram por um período sem domínio imperial e sem drenagem dos recursos para destinos externos. Os filisteus, que ocuparam o vazio deixado pelos egípcios, procuram estabelecer sua hegemonia sobre as demais cidades cananeias, conseguindo seu intento ao longo da costa e nos vales (Jezrael e parte do Jordão). As regiões montanhosas, por sua vez, permaneceram fora do seu alcance. Nas regiões das colinas e das montanhas da Cisjordânia e nos planaltos semiáridos da Transjordânia há um processo de colonização característico do primeiro período do Ferro: desmatamento, construção de terraços, exploração hídrica dos rios sazonais, escavação de poços, construção de cisternas, difusão de aldeias e de pequenas cidades fortificadas. Esse “novo” elemento é definido como “protoisraelita”, por ser atribuído aos povos de origem tribal e pastoril, que ainda não se chamavam israelita. A crise dos palácios reais faz com que os errantes e fugitivos sejam atraídos pelas tribos (LIVERANI, 2016, p. 541-544).

Esse período de formação (pré-monárquico) da entidade etnopolítica de “Israel”, segundo Liverani (2016, p. 543), “é o período em que suas próprias tradições historiográficas situam todas as histórias que possuem um valor “fundador” das realidades e dos problemas posteriores”. No decorrer do tempo, constitui-se a estrutura genealógica que serve de “carta de fundação” das relações intertribais. Na formulação final, uma árvore genealógica única reúne os “patriarcas” epônimos da unidade nacional (Abraão, Isaac, Jacó), os epônimos de cada uma das tribos (os doze filhos de Jacó) e, por último, todos os epônimos dos clãs-aldeias até chegar a cada um dos chefes de família, com os quais se inicia a árvore genealógica familiar. As genealogias são permeadas por todas as histórias “etiológicas” que explicam o motivo dos ritos, fronteiras, instituições, etc., que devem ser situadas e conectadas à época (nem sempre a mesma) de sua formulação.

Nesse capítulo, pretendemos tratar da tradição de Jacó como tradição fundante de Israel Norte, que contribuiu na formação da identidade de Israel. Na nossa análise sobre o texto de Gn 32,23-33, percebemos que o referido texto se preocupa em apresentar Jacó como ancestral comum de Israel (Norte). Isso está evidente no novo nome dado a Jacó, agora Israel (Gn 32,29), no evento da luta de Jacó com um ser divino em Penuel. Como já visto, o nome representa a identidade, portanto, o povo que carrega esse nome, carrega também consigo a

identidade de Jacó como sua origem. Contudo, há outro relato bíblico em que Jacó também recebe o nome Israel, que é o da revelação de Deus em Betel (Gn 35,10). Aqui, porém, não há a explicação etiológica desse nome, como acontece em Penuel. Temos, portanto, duas versões sobre a mudança do nome de Jacó em Gênesis, uma em Penuel e outra em Betel. A questão é, por que existem essas duas versões? Especificamente, em relação ao nosso texto, qual é a importância de Penuel nesse processo da formação da identidade de Israel oriundo de Jacó?

O objetivo neste capítulo é entender a tradição de Jacó de Gn 32,23-33 a partir da arqueologia, com enfoque no contexto geográfico e sociocultural de Penuel e Galaad. Trataremos, portanto, do sítio Penuel e seus arredores, seus achados arqueológicos, para entender a importância de Penuel e região ao seu redor na formação fundante da identidade política, territorial e cultural de Israel Norte.

5.1 O estudo arqueológico de Penuel

Na narrativa de Gn 32,23-33, Jacó denominou o local de sua luta com o ser divino de Penuel (v. 31). Esse sítio foi e está sendo objeto de estudo da arqueologia do Levante. No intuito de que a cultura material de Penuel possa revelar algo a respeito da tradição de Jacó, apresentamos a seguir a discussão em torno da sua localização e os resultados da pesquisa arqueológica recente.

5.1.1 A localização de Penuel

A localização mais provável de Penuel encontra-se nas colinas gêmeas de Tulul adh-Dhahab (montanhas de ouro), aproximadamente a 35 km a noroeste de Amã e cerca de oito quilômetros a leste da moderna cidade de Deir Alla, no vale do Jordão. As duas colinas se encontram no fundo do vale do rio Zarqa inferior (rio Jaboque). A colina ocidental é conhecida como Tall adh-Dhahab al-Gharbiya e tem cerca de 90 m de altura. Seus quatro terraços são melhor vistos do lado sul do vale. O topo da montanha (terraço I) cobre uma área de 100 x 60 m. No topo da encosta sul, encontra-se o pequeno terraço II, voltado para o sul. O terraço III, que é o maior (150 x 75 m), está voltado para o oeste. O terraço IV é o menor de todos.

A colina oriental, Tall adh-Dhahab ash-Sharqiya, tem uma forma oval (130 x 50 m), com uma altura de 83 metros e é ligeiramente mais baixa que a colina ocidental. Somente o

planalto (60 x 30 m) e o declive ocidental eram adequados para um assentamento permanente (POLA; et al., 2013, p. 81).

Os montes gêmeos são separados por um desfiladeiro, através do qual o rio Zarqa serpenteia seu caminho. No entanto, os *tulul* (plural de *tall*) são montes naturais, ou seja, não são “teis”, no sentido tradicional, isto é, montes que contêm camadas acumuladas de ocupações, como, por exemplo, Tel Deir Alla e outros sítios arqueológicos. Sua formação geológica consiste em calcário e arenito amarelado e marrom. As camadas geológicas do Tulul e das encostas vizinhas do vale de Zarqa (Jaboque) são quase horizontais, de modo que a diferença entre pedras naturais e esculpidas nem sempre é claramente visível nas camadas inferiores dos muros. Isso porque os alicerces das paredes são comumente construídos em continuidade com a estrutura natural (POLA; et al., 2016, p. 77-78).

Não há ocupação moderna nesses sítios. Gordon e Villiers (1983, p. 283) relataram achados de fragmentos de cerâmica da Idade do Ferro I-II e do período helenístico nos dois sítios. Não há consenso entre os estudiosos a respeito de qual dessas duas montanhas é Penuel.

Os estudiosos concordam de que o rio Zarqa é o Jaboque bíblico. Infelizmente, não há acordo quanto à localização das cidades de Penuel e Maanaim, mencionadas no Antigo Testamento e em uma inscrição do faraó Sheshonq I, no templo de Karnak, no Egito, na segunda metade do século X a. C. Até por volta de 1970, os estudiosos bíblicos identificaram Penuel com Tulul adh-Dhahab (ou com um ou outro das duas montanhas gêmeas) e presumiram que deveria ter havido ali um santuário da Idade do Ferro I ou anterior. Depois de 1970, a maioria optou pela forma dual do antigo nome semita "Maanaim", literalmente, e associou este dual com os montes gêmeos. Além disso, o fato de não encontrar sinais da existência de um templo da Idade do Ferro I, obrigou os estudiosos a procurarem outro local para Penuel. Swickel (1996), por exemplo, identifica Tall al-Hamma Leste como a Penuel bíblica (POLA; et al., 2013, p. 84). Outros, como Van der Kooij (1986), Briend (1990), Lemaire (1981), Lipinski (2006), localizam Penuel em Tel Deir Alla, no Vale do Jordão. Alguns estudiosos avaliam que essas identificações são menos prováveis, de acordo com a descrição bíblica sobre Penuel (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 148).

Segundo Finkelstein, Koch e Lipschits, a identificação de Penuel com o Tell adh-Dhahab al-Sharqiya é mais aceitável. Enquanto que o Tell adh-Dhahab al-Garbiya deve ser identificado como a Maanaim bíblica, conforme relatado em Gn 32. Esses autores argumentam que o final “*ayim*” da etimologia popular do nome Maanaim (Gn 32,2-3) não representa uma duplicidade, mas sim um locativo. Portanto, não há obstáculo para uma

referência a um único campo. Assim, Tulul adh-Dhahab, ou pelo menos o maior, o monte ocidental, é a melhor identificação para Maanaim. Uma localização no vale do Jaboque, a característica geográfica mais proeminente da região, também se encaixa na descrição do território de Manassés: “desde Maanaim até todo o Basã” (Js 13,30). O isolamento desse local bem protegido se encaixa em sua descrição como uma cidade de refúgio, a leste do Jordão, para Abner (2Sam 2,29) e Davi (2Sm 17,24.27) (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 147-149).

Resumindo, apesar da incerteza de qual parte das montanhas gêmeas de Tulul adh-Dhahab pode ser identificada como Penuel bíblico (oeste ou leste), há uma tendência entre os estudiosos em localizar Penuel em um desses montes. Tanto Maanaim como Penuel são nomes topônimos atribuídos a Jacó.

O relatório preliminar da pesquisa arqueológica coordenada pela Universidade de Dordmund, em conjunto com o Departamento de Antiguidades da Jordânia, que veremos a seguir, pode lançar luzes sobre a importância dessa região em relação à tradição de Jacó. A escavação desse grupo se concentrou na parte oeste de Tulul adh-Dhahab. Os achados na escavação, muros de casamata com proteção, torre, figuras gravadas nas paredes, cerâmicas e outros, dão indícios à ocupação do sítio do período do Ferro e a existência de um templo e edifício oficial. Segundo esses pesquisadores, é provável que esse sítio seja de fato a Penuel bíblica (POLA; et al., 2013, p. 91-92).

5.1.2 A história da escavação arqueológica de Penuel

A primeira escavação arqueológica mais importante em Tulul adh-Dhahab foi realizada entre 1980 e 1982, coordenada por Robert L. Gordon e L. E. Villiers. De acordo com Gordon (1983, p. 275-289), o início do assentamento no tulul foram: "presença" no Neolítico e "presença e ocupação" na Idade do Bronze Antigo. A partir da análise de fragmentos de cerâmica encontrados em ambos os montes gêmeos de Tulul adh-Dhahab, Gordon e Villiers afirmam que a principal ocupação foi no período do Ferro I-II e no período helenístico (GORDON; VILLIERS, 1983, p. 283). Houve também "ocupação" no tulul no período romano e "presença" (na colina ocidental) no período bizantino (GORDON; VILLIERS, 1983, p. 287). Gordon acredita que os fragmentos da parede da casamata e as ruínas da construção, visíveis acima da superfície do solo, foram construídos nos períodos helenístico e romano. De acordo com Gordon, a cidade helenística estava situada no Terraço III. Gordon também publicou valiosos mapas arqueológicos do Wadi az-Zarqa inferior, do

tulul, do morro oeste, em mais detalhes, e do Tall al-Mughanni, que fica cerca de 3 km a oeste do *tulul* (GORDON; VILLIERS, 1983, p. 276, 279-280).

O novo projeto da pesquisa arqueológica de Tulul adh-Dhahab começou em 2005, como um projeto interdisciplinar intitulado "Tulul adh-Dhahab: Um local central fortificado da Idade do Ferro e do Período Helenístico no vale do az-Zarqa (Jaboque bíblico) (Jordânia)". É um projeto em conjunto entre a Faculdade de Ciências Humanas e Teologia da Universidade de Dortmund (TU), envolvendo o Prof. Dr. Thomas Pola e sua equipe de arqueólogos, e o Departamento de Antiguidades da Jordânia, apoiado por arqueólogos da Universidade de Bale (POLA; et al., 2013, p. 81). O objetivo desse projeto é lançar luz sobre a história do assentamento em Tulul adh-Dhahab, escavando e analisando separadamente os montes gêmeos (embora eles precisem ser relacionados entre si). Analisar detalhadamente cada terraço do monte ocidental, o antigo cemitério e escavar a área do pico ocidental até a base (POLA; et al., 2013, p. 85).

Em nosso estudo, analisamos alguns achados dessa pesquisa, a fim de discernir o histórico do assentamento mais antigo do sítio.

5.1.3 Alguns achados importantes nas escavações de 2005-2015

Durante as escavações, desde 2005 a 2015, muitos objetos foram descobertos, que atestam ocupação principal de Tulul adh-Dhahab nos períodos do Ferro I-II e helenístico. Ahamos importante analisar alguns achados que constam ser do período do Ferro I e II.

A datação da fase mais antiga foi baseada em uma análise das cerâmicas recuperadas das quadras 90/91, 93, 109. Alguns fragmentos de cerâmica foram retirados de uma superfície de terra batida, aproximadamente 1,2 m abaixo da camada queimada. Esses achados atestam a ocupação do sítio durante a Idade do Ferro. Essa data foi confirmada pelo radiocarbono 14, que cobria o intervalo de 1212 - 988 a. C. (POLA; et al., 2013, p. 90; 2016, p. 94).

No terraço I, no topo da colina, foram achados os vestígios de edifícios da Idade do Ferro. A análise preliminar desses edifícios indica que houve uma ocupação continuada no sítio na Idade do Ferro I e Ferro II. Nas paredes desses edifícios, foram encontradas pedras com desenhos de figuras incisivas com padrões geométricos, que foram reutilizadas em construções posteriores. Esses achados são de particular importância, como evidência da ocupação do sítio na Idade do Ferro (POLA; et al., 2013, p. 90 -91). A interpretação desses desenhos pode desvendar a função do local no qual essas pedras foram colocadas. A seguir, apresentaremos uma breve descrição desses desenhos.

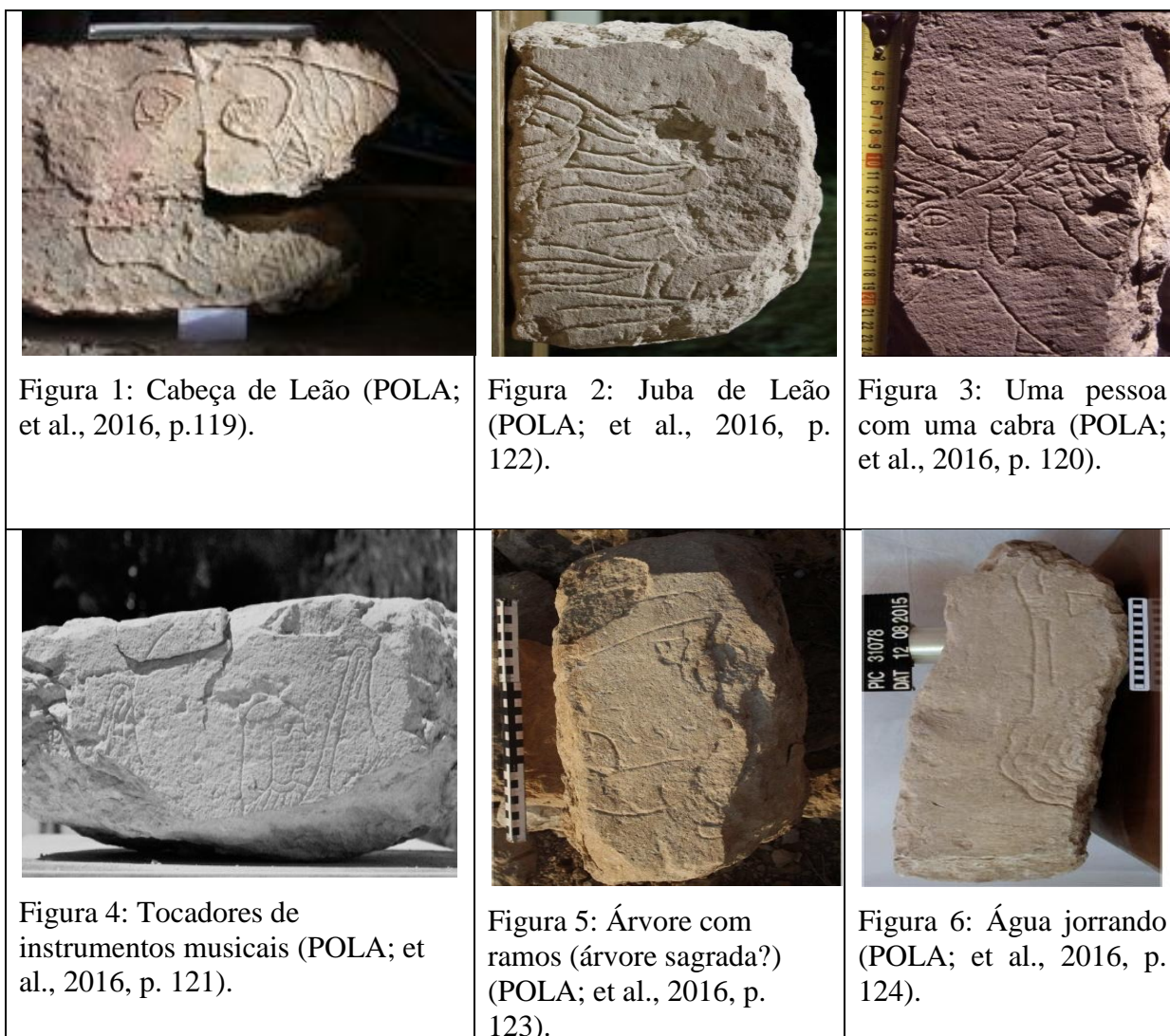
(1) Dois fragmentos de pedra encontrados no terraço I. O primeiro contém o desenho de uma cabeça de leão (fig. 1, embaixo) e o outro uma juba de leão (fig. 2) (POLA; et al., 2016 p. 119 e 122). Acredita-se que a representação do leão tenha sido um símbolo apotropaico, que afasta a desgraça. Ou seja, era um símbolo da proteção (POLA; et al., 2013 p. 91).

(2) Uma pedra com desenho de uma pessoa sem barba segurando um animal com cifres (provavelmente um cabrito), olhando para esquerda (fig. 3, embaixo). Os pesquisadores consideram esse desenho como uma "cena cultural". Ao analisar essa cena, Petra Watermann afirma que a "cena cultural" contém apenas duas pistas para sua datação, com base na representação do rosto e da roupa. Segundo ela, a representação de um olho da figura no templo é característica da arte egípcia, apesar de que também pode ser visto na Assíria. Baseado no vestuário da "cena cultural", que tem pregas costuradas invertidas, Watermann propõe que sejam referências da antiga região Síria, em termos geográficos, e os séculos IX e VIII a. C., em termos cronológicos. Assim, as gravuras constituem evidências iconográficas que apontam para a Idade do Ferro II (IX-VIII a. C.) (POLA; et al., 2013. 91).

(3) Um fragmento de pedra com imagem de duas pessoas (cabeça e pescoço), com um objeto à altura da cabeça (provavelmente um instrumento musical, do tipo da harpa). É provável que essas pessoas sejam tocadoras de um instrumento musical (POLA; et al., 2016 p. 121). Esse fragmento é conhecido como "cena da orquestra" (POLA; et al., 2013. 91).

(4) Um Fragmento de um bloco de parede, bastante danificado, contendo um desenho de dois ramos e folhas (fig. 5), que pode ser identificado como sendo uma árvore (sagrada?) (POLA; et al., 2016 p.123).

(5) Fragmento de uma parede quadrada (fig. 6), da qual a metade superior e inferior da borda esquerda está preservada. As incisões de aproximadamente 2 mm de profundidade e 4 a 5 mm de largura mostram seis linhas paralelas umas às outras, que formam uma inclinação à esquerda. Sobre elas há duas linhas paralelas, que inicialmente seguem em linha reta para cima, mas e depois se inclinam em uma forma crescente até a borda superior da parte danificada. À direita há uma incisão triangular, cujo canto direito está quebrado. As linhas onduladas devem ser interpretadas como uma representação da água ou uma pessoa derramando água. Podem também representar uma divindade doadora da água ou, ainda, em paralelo com achados hititas, uma imagem de sacrifício para uma divindade da água (POLA; et al., 2016, p. 123).



Ao analisar as pedras usadas nos desenhos, algumas das quais pesam até 200 kg, Pola diz que elas foram extraídas do leito rochoso do planalto. Para a datação das pedras, Pola se apoia em Othmar Keel, que sugere os séculos IX ou VIII a. C. como data provável (POLA; et al., 2013, p. 91).

Os pesquisadores, ao analisar a arte dos desenhos e as representações destes, perceberam que há similaridade entre figuras de Tulul adh-Dhahab e as figuras achadas no sítio de Tel Halaf I, norte da Síria. Daí concluíram que a arte e as representações das pedras gravadas em Tulul adh-Dhahab foram influenciadas pela cultura síria e que podem ser datadas na segunda metade do século X a.C. (POLA, et al., 2016, p. 128).

Os pesquisadores também interpretaram as imagens cravadas em algumas cenas. Com relação à "cena cultural" (fig.3), a peça contém apenas um fragmento de uma cena, que provavelmente representou originalmente uma família inteira. A pessoa mostrada está acompanhada de um animal domesticado, que provavelmente era conduzido para um

sacrifício público no santuário. Essa teoria é apoiada pela interpretação da "cena da orquestra" (fig. 4). Em termos de estilo e execução, a representação da orquestra é semelhante à da "cena cultural", por isso, podemos supor que tudo fazia parte da mesma composição. A "cena cultural" está voltada para a esquerda, enquanto que a orquestra está voltada para a direita. Se ambas as cenas pertencem à mesma composição, elas se moveriam para um centro, o qual ainda é desconhecido. As figuras do leão, ramos ou palmas ou árvore e água podem fazer parte dessa mesma composição religiosa. A partir dessas imagens, os pesquisadores sugerem que elas indicam a existência de um templo naquela localidade. Um caso paralelo parece ter existido na arquitetura da construção do templo descrito em 1Rs 6-7, no qual são esculpidas ou gravadas as figuras de "querubins, leões, e palmas" (1Rs 6,29. 36).

Pola et al. concluíram que um assentamento talvez existisse em Tall adh-Dhahab oeste na época da cidade de Penuel, mencionada na lista Sheshonq I escrita no templo de Karnak, do final do século X a. C. Durante os séc. IX a VIII a. C., o povoado provavelmente possuía um palácio especial, com um edifício sagrado ou um templo, que dava ao local um ar de grande importância. Os pesquisadores reconhecem que os resultados arqueológicos e as análises científicas das escavações ainda carecem de uma investigação mais aprofundada, com vista a descobrir melhores evidências que confirmem ou neguem a identificação do local como a cidade bíblica e histórica de Penuel (POLA; et al., 2013, p. 91-92).

Se a conclusão de que as imagens cravadas nas pedras desenterradas em Penuel são memórias de um santuário do século IX ou VIII a. C., poderemos, então, afirmar que é provável que o texto de Gn 32,23-33 foi construído a partir de uma lenda antiga que se originou na construção do templo sagrado em Penuel. Os autores do ciclo de Jacó inseriram nessa lenda outros elementos e a transformaram numa saga de origem do nome de Israel (ver nossa análise semântica no capítulo anterior). Há, portanto, uma conexão entre a nossa análise semântica de Gn 32,23-33 com os achados arqueológicos acima mencionados. É provável que nesse santuário fossem cultuados os deuses da água (Jaboque) e *Jacob-El* (El que protege), simbolizado na figura do leão. E que provavelmente houvesse ali ritos de sacrifícios de animais, acompanhados pela dança, representado na figura da pessoa com o animal domesticado e na "cena orquestra". Ainda, que houvesse nesse santuário um ritual de dança sagrada indicada pela cena de orquestra.

5.2. Penuel e formação geopolítica e cultural de Israel

Em Gn 32,29, em sua luta com o ser divino em Penuel, Jacó foi nomeado Israel. “Israel” significa aqui uma entidade política, religiosa e cultural, ou seja, uma nação. Ao nomear Jacó como Israel, pode ser entendido que os autores desse texto reconhecem em Jacó a origem da identidade israelita. Dito isso, queremos nesta parte de nossa pesquisa tratar da conexão entre “Penuel” de Galaad e a formação geopolítica e cultural de Israel, enquanto nação. A conexão política territorial de Galaad, onde se localiza Penuel, com Siquem pode se rastrear desde a época de Amarna. O nome de Penuel também se encontra na lista da campanha militar de Sheshonq I e considerado nos territórios da entidade política saulida.

5.2.1 A Coalizão de Siquém na época de Amarna

Mencionamos no capítulo I que, na idade de Bronze Tardio, os egípcios dominaram Canaã através da organização do sistema de cidades-estado. Na época de Amarna (1390-1336 a. C.), algumas cidades-Estado se rebelaram contra o domínio egípcio e formaram uma coalizão conhecida como “coalizão de Siquém”, liderada por Lab’ayu, governador de Siquém e seus filhos. Um dos filhos de Lab’ayu governava Pella, na região de Galaad.

Lab’ayu começou a expandir seu domínio a partir das terras altas de Siquém em todas as direções (FINKELSTEIN E NA’AMAN, 2005, p.179). Nessa atividade expansionista, ele formou uma coalizão com outros governantes de outras cidades-estado da região, como Milkilu de Gezer; Tagi de Ginti-Kirmil; Ba’lu-meher de Yoqne’am; Bayadi e Baduzana de Anaharath; e Mut-Ba’lu de Pihilu (Pella) e Astharoth. Essas duas últimas cidades-estado estão localizadas na Transjordânia, entre os rios Yarmuk e Jaboque. Essa coalizão era conhecida como “coalizão de Siquém” (NA’AMAN, 2005, p. 8; FINKELSTEIN; NA’AMAN, 2005, p. 174-179).

A coalizão de Siquém, liderada por Lab’ayu, chegou a dominar grandes áreas do centro de Canaã até Galaad, na Transjordânia. Chegou, inclusive, a controlar o comércio de parte da Estrada do Rei, que unia a Arábia à Damasco. Também dividiu as forças leais ao faraó em duas: aquelas localizadas ao sul do eixo Siquém-Gezer, incluindo Jerusalém e Gath; e aquelas localizadas ao norte, Meguido, Rehov, Achshaph, Aco e provavelmente Hazor. A coalizão de Siquém chegou a ameaçar fortemente a fortaleza egípcia de Betsã, no intuito de separá-la dos centros egípcios de Jafa, Gaza e Megiddo. Isso parece ter provocado fortemente

a reação do Egito, reação essa que se encontra nas entrelinhas de várias cartas encontradas em Tell el-Amarna (EA 253:11-25; 254:6-10.19-29; 366:28-34) (SYUKUR; KAEFER, 2018, p. 90-91).

Tudo indica que o grande objetivo, poder-se-ia dizer, quase o objetivo final, de Lab'ayu era a conquista e o controle da grande planície do Vale de Jezrael, celeiro do império egípcio. Descendo do Planalto de Siquém, Lab'ayu parece que foi conquistando aos poucos as cidades periféricas do Vale, como Yoqneam, Anaharath, Shamhuna, Taanac e Gitti-Padalla (FINKELSTEIN; NA'AMAN; 2005, p. 180; DE VAUX, 1975, p. 118; CAMPBELL, 1960, p. 19).

Com a morte de Lab'ayu (EA 245), seus dois filhos continuaram o sonho de liberdade do pai, mantendo a coalizão, que tinha como eixo, Siquém-Gezer-Pihilu (Pella, na Transjordânia) (EA 246; 250; 287; 289-290). É provável que um dos filhos de Lab'ayu sucedesse o pai em Siquém. O outro filho de Lab'ayu era Mut-Ba'lu, governante de Pella (EA 255), cidade-Estado, que ficava no outro lado do Jordão, já no extremo leste do Vale de Jezrael (KAEFER, 2016, p. 49-55). Parece que Mut-Ba'lu organizou ali uma resistência com o auxílio de Ayyab, governante de Astarot, norte da Transjordânia. Ayyab foi procurado pelo comissário egípcio, Yanhamu, que ao não encontrá-lo, acusou Mut-Ba'lu de mantê-lo escondido em Pella (EA 256).

Na EA 250 Ba'lu-UR.SAG, governante de Revob, denuncia as ações expansionistas dos filhos de Lab'ayu, seguindo a ambição do pai. Ba'lu-UR.SAG, temendo a ação dos filhos de Lab'ayu, chegou a aconselhar o faraó para que ele mandasse um dos oficiais sênior até Biryawaza para lhe dizer: ‘você vai marchar contra os dois filhos de Lab'ayu ou você é um traidor do rei’” (EA 250: 22-27; Cf. RAINEY, 2015, p. 1017). Quem é esse Biryawaza e por que Ba'lu-UR.SAG sugere sua ajuda?

Biryawaza provavelmente era o governante de Damasco (CAMPBELL, 1960, 14; NA'AMAN, 2005, p. 82-90). Apesar de ele próprio não mencionar isso, outros vassalos fazem menção constante desse fato. Tanto que, as cartas que mencionam o nome de Biryawaza cobrem quase todo o período de Amarna (NA'AMAN, 2005, p. 89-90). Conforme Na'aman, as primeiras cartas são as EA 107 e 250, datadas imediatamente após a morte de Lab'ayu de Siquém e de 'Abdi-Ashirta de Amurru. A expedição egípcia enviada para capturar 'Abdi-Ashirta teve lugar sob Amenhotep III (1390-1352), como é testemunhado pelas cartas de Byblos, onde Rib-Adda lembra o faraó Amehhotep IV (Akenaton, 1351-1336) a respeito da campanha contra Amurru realizada por seu pai Amenhotep III (EA 108:28-33; 117:24-28; 121:41-44; 131:30-34; 132:12-18; 138:28-34; 362:16-20). Biryawaza também é mencionado

nas últimas cartas de El-Amarna (por exemplo, EA 53; 151; 195-197). Portanto, o governo de Biryawaza cobriu todo o reinado de Amenhotep IV e provavelmente uma parte do reinado de Amenhotep III (SYUKUR; KAEFER, 2018, p. 95).

De forma que, tudo leva a crer que Biryawaza tenha ocupado um papel importante no norte da Transjordânia no período de Amarna. Ele provavelmente inspecionava em nome da administração egípcia, além de seu próprio reino, também várias outras cidades-estado da região. É o que se pode ver nas cartas de seis governantes, que responderam positivamente ao pedido do faraó de empregar suas tropas numa campanha egípcia na região: de Amayashe (EA 202); de ‘Abdi-Milki (EA 203); de Qanû (EA 204); de Tôbu (EA 205); de Nasiba (EA 206); e do próprio Biryawaza (EA 195). Supõe-se, pelas cartas, que Biryawaza reuniu todos esses governantes das cidades-estado da região para lhes passar as ordens recebidas do faraó (NA’AMAN, 2005, p. 82-90). É provável que logo após esse encontro, Biryawaza tenha escrito ao faraó a EA 195: “Agora, eu com minhas tropas e meus carros de guerra e com meus colegas (irmãos) e com meus homens ‘apîru e com meus homens Sutû estou antecipando as tropas regulares para onde o rei, meu senhor, comandar” (EA 195:24-32; cf. RAINEY, 2015, p. 897).

A força militar de Biryawaza parece que também era muito reconhecida por seus colegas vassalos. É o que se pode ver nas cartas de Rib-Adda, governante de Byblos. Por exemplo, na EA 129:81-84, Rib-Adda implora para que o Egito envie a tropa militar do oficial sênior Yanhamu ou as tropas de Biryawasa para defender a sua cidade. O mesmo se pode ver nas EA 116:72-76 e 117:59-63, onde também Rib-Adda pede o envio das tropas do poderoso governante de Damasco. Enfim, conforme as cartas de Amarna, Biryawaza era um aliado valioso para o Egito manter o controle sobre Canaã, principalmente sobre a Transjordânia e especificamente sobre a região de Galaad.

É provável ainda que Biryawaza já estivesse atento à atuação rebelde dos filhos de Lab’ayu, em especial de Mut-Ba’lu, governante de Pella, uma vez que Pella não ficava muito longe do seu território. Ou seja, Mut-Ba’lu provavelmente não era só uma ameaça para o Egito, mas também para as pretensões do próprio Biryawasa. É possível que esse contexto esteja por trás da EA 256. Nesta carta, Mut-Ba’lu se defende diante da acusação do comissário egípcio Yanhamu de que ele, Mut-Ba’lu, estivesse escondendo Ayyab, governante de Astarot e procurado pelo Egito. Astarot ficava na fronteira do território de Damasco, e seu governante, Biridashwa, antecessor de Ayyab, era inimigo confesso de Biryawasa (SYUKUR; KAEFER, 2018, p. 96).

Enfim, se a revolta siquemita iniciada por Lab'ayu e continuada por seus filhos triunfasse, poderia representar uma grande ameaça para Damasco. Nós não sabemos como terminou essa história, quanto tempo durou a revolta siquemita e nem até onde chegou, pois as cartas de Amarna trazem informações somente até esse período, até a morte de Amenhotp IV (Akenanton), quando a cidade de Amarna foi abandonada e junto com elas as cartas. É possível que o pedido de Ba'lu.UR.SAG, para que o faraó obrigue Biryawasa a atacar os filhos de Lab'ayu (EA 250: 22-27) tenha sido atendida pelo faraó. E que Biryawasa, governante da grande Damasco, tenha obedecido e matado Mut-Ba'lu, pondo fim àquela que foi uma das maiores revoltas de Canaã contra o Egito.

Podemos concluir que: primeiro, a participação de Mut-Ba'lu, governador de Pella da Transjordânia, na coalizão de Siquém na época de Amarna pode indicar a proximidade dessas entidades geopolíticas pelo interesse comum. Nesse sentido, é possível que essa coalizão Siquém-Galaad tenha surgido novamente nos primeiros dias do Reino de Israel. O interesse pela expansão ou pela libertação do domínio estrangeiro criam unidades políticas, que podem levar ao surgimento de narrativas genealógicas comuns. Segundo, a intervenção de Damasco para conter o avanço da coalizão de Siquém e dos filhos de Lab'ayu na transjordânia pode indicar que desde a época de Amarna a região de Galaad já era um lugar de encontro cultural e, ao mesmo tempo, de conflitos de interesse: Siquém/Israel versus Aram/Damasco.

5.2.2 Penuel e a campanha de Sheshonq I

Na segunda metade do séc. X, Sheshonq I (945-925), rei da 22ª dinastia do Egito, empreendeu uma campanha militar em Canaã. A lista de cidades conquistadas pelo faraó encontra-se num relevo da parede do templo de Amon em Karnak, no Egito (FINKELSTEIN, 2002, p. 109; 2015, p. 61- 65).

Os nomes dos lugares mencionados na campanha de Sheshonq I registrados em Karnak, segundo Finkelstein, representam uma realidade da Idade do Ferro, no sentido de que diferem dos topônimos conhecidos das listas egípcias da Idade do Bronze Tardio (FINKELSTEIN, 2015, p. 61-62). Esses lugares foram organizados em três grupos. As cinco primeiras linhas são curtas e mencionam lugares no centro e norte do país (topônimos 11-65). As linhas seguintes são longas e citam lugares no sul: no vale de Bersabeia, na região do Basor e nas montanhas do Negueb (topônimos 66-150). As últimas linhas, também longas, estão muito danificadas: os cinco nomes preservados incluem dois sítios localizados na costa

sul, e talvez outras localidades ao longo da costa e na Shefelá (FINKELSTEIN, 2002, p. 109-110; LIVERANI, 2014, p. 137-139).

Os topônimos que podem ser identificados com clareza estão localizados no vale de Jezrael, ao longo da rota internacional, na planície do Saron; na área de Gabaon, nas terras altas (norte de Jerusalém); na área do rio Jaboque, na Transjordânia; no vale de Bersabeia, no sul, na região do Basor; e por último nas montanhas do Negueb (Veja Figura 7 abaixo).

Do vale de Jezrael são mencionados: Taanague (no. 14), Sunem (no. 15), Betsã (no. 16), Tel Revov (no. 17) e Meguido (no. 27). Da região montanhosa no norte de Jerusalém, são registradas as seguintes localidades: Gabaon (no. 23), Bet-Horon (no. 24) e Samaraim, próximo de Ramalá (no. 57). Das localidades da região do rio Jaboque, na Transjordânia, são mencionadas: Adamá (no. 56), Sucot (no. 55), Penuel (no. 53) e Maanaim (no. 22). Da região no vale de Bersabeia, no sul, são mencionadas: Arad *rbt* (no. 108-109), Arad *nbt* (no. 110-111). Nas montanhas do Negueb são mencionados um conjunto de sítios nas listas no. 84, 90 e 92 (FINKELSTEIN, 2002, p. 113-126; 2015, p. 63; FINKELSTEIN; PIASETZKY, 2006, p. 57-58).

É bem provável que o objetivo da campanha de Sheshonq I era o de reestabelecer a hegemonia egípcia sobre Canaã. Diversos sinais sugerem que o Egito defendeu seus interesses no Levante, no mínimo, até meados do séc. IX a. C. Alguns indícios registram essa presença egípcia nesse período: a estela de Sheshonq I, encontrada em Meguido; as estelas de Osorkon I (924-889 a. C.) e II (874-834 a. C.) encontradas em Biblos; a participação de tropas egípcias na coalizão antiassíria, por ocasião da batalha de Qarqar, em 853 a. C.; inúmeros selos-estampas e amuletos, além de um fragmento de vaso com o nome de Osorkon II, encontrado em Samaria (FANTALKING; FINKELSTEIN, 2006, p. 26-27). Interessa-nos particularmente os sinais de destruição na região de Gabão, nas terras altas (norte de Jerusalém), conhecida como região Gabão-Betel, e na região do rio Jaboque, na Transjordânia. Esses sinais de destruição e abandono são comumente atribuídos à campanha de Sheshonq I.

O provável motivo da destruição dessas áreas seja pelo fato de que ao redor de Gabão e estendendo até a região do Jaboque, na Transjordânia, foi o centro de uma emergente unidade política que ameaçou os interesses egípcios em Canaã. Provavelmente tal entidade tinha se expandido às planícies do norte e do oeste, onde estão as terras férteis e a rota internacional que ligava o Egito ao norte e aos portos da costa. Esse movimento é bem semelhante ao movimento da coalizão de Siquém, do século XIV a. C., como já mencionamos acima. Finkelstein sugere que a campanha de Sheshonq I foi dirigida contra uma entidade territorial do século X a. C. que tinha como centro o platô de Gabão-Betel. A campanha

vitoriosa de Sheshonq I provocou o declínio dessa entidade e o abandono dos sítios dessa região (FINKELSTEIN, 2015, p. 64-65).

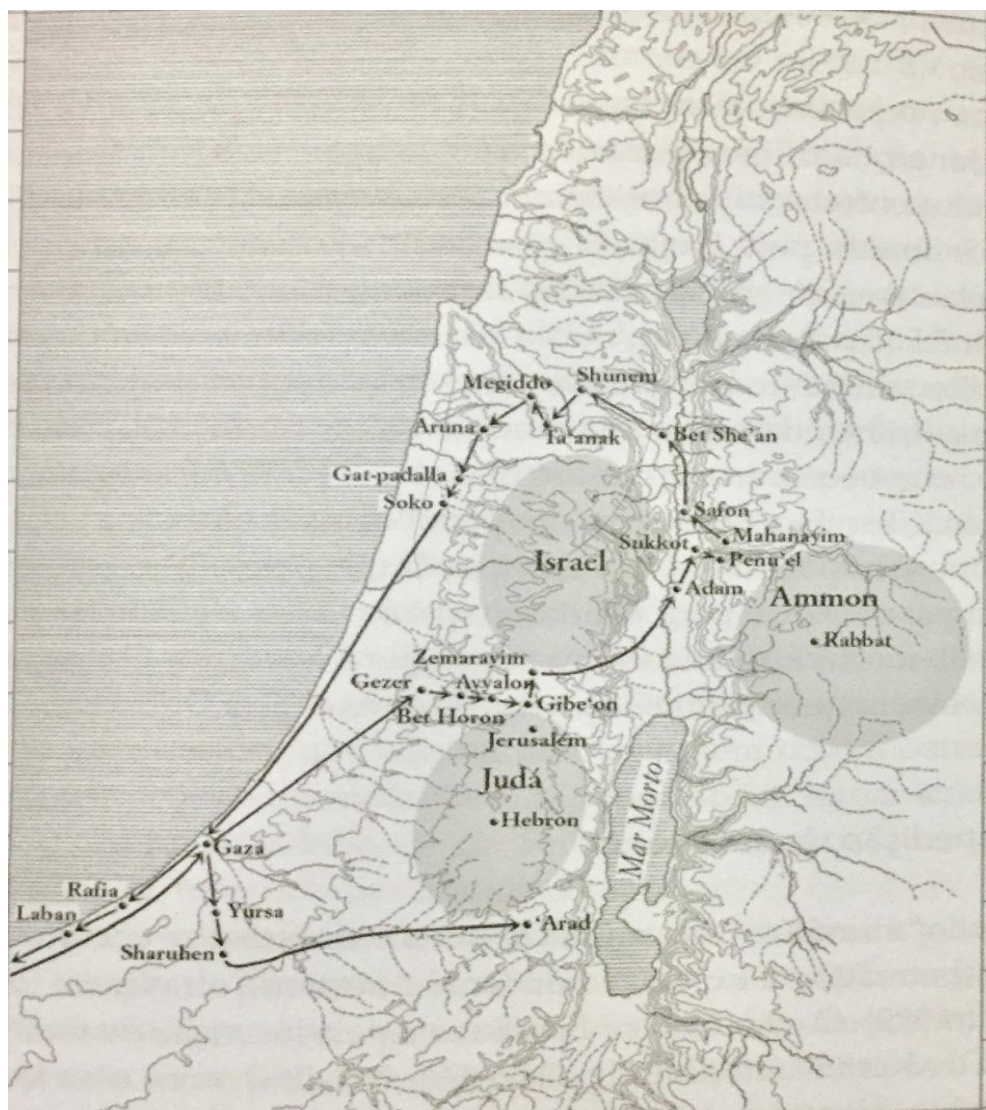


Figura 7: A expedição de Sheshonq I (LIVERANI, 2014, p. 138).

5.2.3 A entidade política saulida

Vimos anteriormente que um grupo de topônimos da lista de Sheshonq I em Karnak está localizado numa área restrita das montanhas centrais ao norte de Jerusalém: Gabão, Bet-Horon e Samaraim. O registro de Karnak também menciona sítios específicos na área do rio Jaboque, na Transjordânia: Adamá, Sucot, Penuel e Maanaim (Ver figura 7 acima). Segundo Finkelstein esses territórios coincidem com os territórios da entidade política saulida relatados no Primeiro Livro de Samuel, conhecida como “uma unidade política de Gabão-Betel”. As fontes bíblicas e tal lista de Sheshonq I situam a entidade territorial saulida no mesmo plano

geográfico, na região montanhosa, norte de Jerusalém,³⁴ e ambas ligam-na com a área do rio Jaboque. A história bíblica especificamente conecta a região de Gabão com Jabes de Galaad (1Sm 11, 2Sm 2,4-7) e Maanaim (2Sm 2,12 (Ver figura 8 abaixo). Além disso, a extensão do território saulida descrita pelo texto bíblico citando Isbaal, filho de Saul, que teria reinado sobre Maanaim e Galaad, sobre os assuritas, sobre Jezrael, Efraim e Benjamim (2Sm 2,8-9) (FINKELSTEIN, 2015, p. 68-74). Maanaim e Penuel, mencionamos anteriormente, estão localizados nos montes gêmeos de Tulul adh-Dhahab, no vale do rio Jaboque (Veja figura 8).

Finkelstein (2006) compara o processo de expansão da região de Gabão-Betel no séc. X a. C. às histórias de “homens fortes” que estabeleceram antigos domínios territoriais a partir de assentamentos relativamente modestos nas montanhas. A entidade política de Gabão-Betel pode ter surgido num lento processo de formação a partir dos sec. XII e XI a. C (Ferro I) na rede de aldeias das montanhas centrais (FINKELSTEIN; MAZAR, 2007, p.79-82). Essa rede de aldeias é formada por assentamentos modestos, autossuficientes e não apresenta sinais de estratificação social. Não há evidência de muros, palácios, templos, artigos de luxo, cerâmica ornamentada ou túmulos suntuosos. São casas de igual tamanho, dispostas em forma de círculo, no interior do qual, provavelmente, os animais ficavam protegidos durante a noite. Dentro das casas havia buracos no chão onde eram armazenados grãos, mas não há evidência de grandes depósitos. Também não foram encontrados armamentos. Apenas foices, pedras de moer, jarras e potes para água, vinho e azeite. Não há sinais de comércio entre as aldeias. Não foram encontrados sinais de santuários, altares nem funerais que indicassem local de culto central ou de cerimônias grandiosas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003).

O desenvolvimento da tecnologia para a produção de vinho e azeite, a ampliação do mercado e do sistema de trocas, dos meios de transporte e de estradas de comunicação foram indícios do êxito da vida nas montanhas e o aumento da produtividade, sobretudo na região norte. O crescimento dos grupos dessa região e a expansão de sua área de influência, aos poucos, vão adquirir a configuração semelhante a de um estado, capaz de comercializar com as cidades das planícies e com o Egito, almejando os portos da costa fenícia. No séc. X, o norte já dispunha praticamente de toda a estrutura necessária para um estado (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 217-219).

No séc. X a. C., a entidade política sediada em Gabão-Betel, formada por assentamentos relativamente densos, se expandiu em direção ao leste do Jordão, na região do rio Jaboque, à margem sul do vale de Jezrael e, provavelmente, até Khirbet Qeiyafa, na

³⁴ Na Bíblia também conhecida como território de Benjamin.

Shefelá. Esse movimento de expansão provavelmente é a causa da destruição dos assentamentos locais no vale de Jezrael. A análise das camadas de destruição no vale de Jezrael sugere que esta destruição não foi resultado de uma única incursão militar (egípcia). Além disso, sua datação é anterior à chegada de Sheshonq I. Portanto, é provável que o núcleo de governo de Gabão-Betel tenha ocupado a região sul do vale de Jezrael, não de uma vez, mas aos poucos, em sucessivos ataques, dentro de um curto período (FINKELSTEIN, 2015, p. 74-82).

Resumindo, a expansão da unidade política de Gabão-Betel às terras baixas aumentou a preocupação do Egito e instigou a campanha de Sheshonq I na segunda metade do séc. X a. C. Sheshonq atacou o platô de Gabão-Betel e a área leste até do rio Jaboque e provocou o declínio da primeira e antiga unidade política israelita-norte. O declínio dessa unidade política pode ter aberto o caminho para a ascensão de Jeroboão I, com seu centro na região de Siquém-Tersa. Citando Kochavi (1989), Finkelstein afirma que, provavelmente, Jeroboão I veio de Sareda, uma pequena fortaleza na acidentada e isolada área, à noroeste da atual Ramallah, e surgiu como um típico “homem forte das terras altas” (FINKELSTEIN, 2015, p. 104). Finkelstein ainda afirma que de acordo com os dados arqueológicos e evidências textuais, no Bronze Tardio, Ferro I e início do Ferro IIA (séc. XV até a primeira metade do séc. IX), o setor norte das terras altas centrais sofreu com a instabilidade e o governo de uma série de “homens fortes” que tentaram estabelecer amplas entidades territoriais, tentando expandir para as terras baixas no norte e oeste (FINKELSTEIN, 2015, p. 106). É bem provável que nesse processo formativo da consolidação da unidade política (coalizão entre as aldeias) e a expansão territorial, as lendas de uma origem comum, unificadas por uma genealogia comum, podem ter tido um papel determinante.

Vale lembrar que, de acordo com 1Rs 12,25, Jeroboão I fortificou Siquém e Panuel e, em 1Rs 14,17, é dito que ele se mudou para Tersa (Tel el-Far’a norte). É difícil comprovar que Penuel tenha sido fortificada por Jeroboão I ou que sua capital tenha sido transferida provisoriamente para Penuel (MAZAR, 2003, p. 386-387; POLA; et al., 2013, p. 85). No entanto, a existência de Penuel, Maanaim, Sucot e outros lugares da região do Jaboque na lista da campanha de Sheshonq I no sec. X., pode ser tratado como prova material extrabíblica que comprova: primeiro, a existência do assentamento de Penuel antes na época de Ferro I; segundo, a composição da unidade política e territorial de Penuel-Galaad com Gabão-Betel da casa de Saul, e com Siquém-Tersa da época de Jeroboão I. Essa memória histórica da unidade Jaboque – Siquém – Betel, desde a fase formativa de Israel, pode ter servido de motivação

para a expansão territorial israelita para norte e sul da Transjordânia na época dos omridas (884-842 a. C.) e de Jeroboão II (788-747 a. C.).

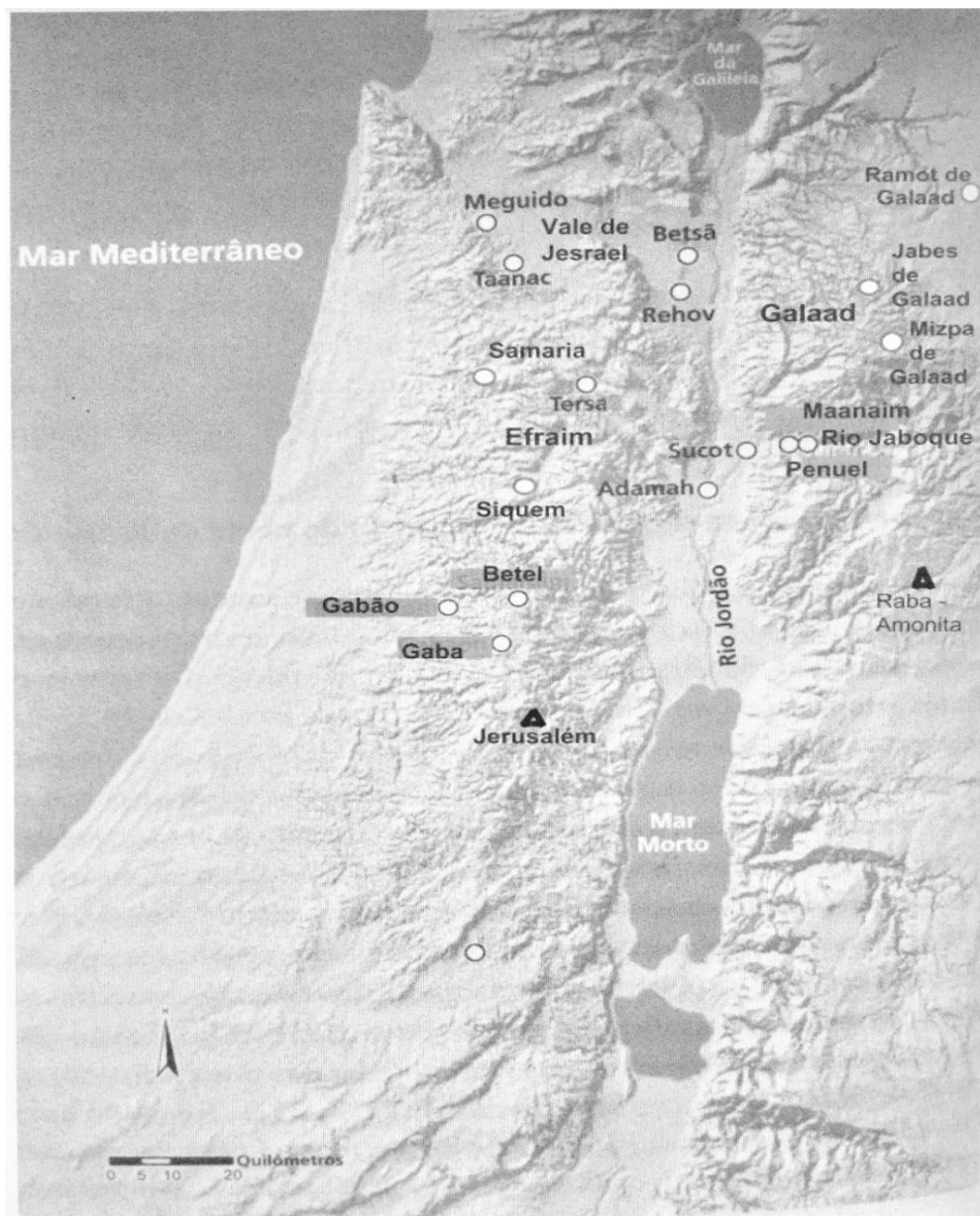


Figura 8: Alguns territórios de Israel Norte citados neste trabalho (FINKELSTEIN, 2015³⁵).

³⁵ Elaboramos este mapa a partir dos mapas feitos pelo Finkelstein, referindo aos territórios saulida, expansão territorial de Israel em Galaad na época dos omridas e Jeroboão II (FINKELSTEIN, 2015, p. 69, 111 e 149).

5.2.4 Penuel e a ocupação israelita em Galaad

Vimos acima que Penuel e territórios vizinhos no vale do rio Jaboque participaram ativamente desde a sua fase formativa da unidade geopolítica Gabão-Betel. Eles fazem parte da região chamada Galaad. Não é possível considerar isso como território Israel, como parecem supor Finkelstein, Koch e Lipschits (2012), até para evitar pretextos para conquistas políticas em nossos tempos. É possível que houvesse assentamentos em tempos omridas nos territórios de Maanaim, Penuel, Jabes, Tessbe e Kamon. Essas cidades estão localizadas nas encostas ocidentais da região montanhosa de Galaad, a uma distância de 5 a 15 km do vale do Jordão. A única exceção é Mizpa de Galaad (Tell el-Masfa, cerca de 25 km a leste do vale do Jordão), que fica um pouco mais longe no leste (veja a fig. 8 acima). A localização de Mizpa é citada em Gn 31,43-54, a mencionar o monte de pedras erguido por Jacó e Labão para delimitar sua fronteira, isto é, a fronteira entre os territórios israelitas e arameus ao sul do rio Yarmuk (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 151).

Ao sul do Jaboque, no tempo dos omridas, Israel Norte ocupou as cidades localizadas a oeste do reino de Amon e ao norte de Moab. Minnith e Abel-shittim, que marcam o extremo sul dos territórios tomados por Tiglath-Pileser III de Aram Damasco, parecem denotar a fronteira sul de Israel Norte conquistadas algumas décadas antes desse evento. Moab provavelmente se expandiu para a área de Jazer apenas um século depois. O mesmo limite dos territórios ocupados/invadidos por Israel Norte em Galaad é sugerido pela menção de Minnith e Abel-Keramim, na história de Jefté (Jz 10,1-12,7; FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153).

A expansão de Israel Norte para a Transjordânia aconteceu em dois períodos históricos. A primeira expansão na Transjordânia aconteceu com os omridas, que se expandiram tanto para o sul como para o norte. No sul, eles assumiram o Mishor, incluindo Heshbon e a terra de Madaba e estabeleceram duas fortalezas na fronteira da terra de Dibon. No norte, eles se expandiram para o platô Irbid. O objetivo da expansão omrida deve ter sido a dominação da Estrada do Rei e o transporte de cobre ao longo dela. Como não havia como controlar essa estrada altamente estratégica sem um poder sobre o planalto ao sul do rio Yarmuk, os omridas podem ter construído ali uma fortaleza, talvez em Ramot-Galaad ou próximo dali. As palavras de Acab, rei de Israel Norte: “Você sabe que Ramot-Galaad pertence a nós, e nós nos calamos e não o tiramos da mão do rei de Aram?” (1Rs 22,3), pode preservar uma memória antiga (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153).

A segunda expansão territorial israelita em Galaad ocorreu na primeira metade do século VIII, nos dias de Jeroboão II, que é mencionado em 2Rs 14,28, como aquele que tomou os territórios de Aram. Jeroboão II aparentemente era o primeiro rei israelita a se expandir para Dan (FINKELSTEIN, 2011) e pode ter assumido Betsaida. Sua expansão na Transjordânia pode ser entendida na referência de Amós (6,11-14), que sugere que Israel conquistou Lidbir ao sul de Irbid e Karnaim ao norte do rio Yarmuk. Esse território foi tomado de novo por Rezim, rei de Damasco, pouco tempo depois (2Rs 15,29; FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153).

Penuel provavelmente desempenhou um papel importante no processo de assentamentos e ocupação israelita dos territórios em Galaad. O ciclo transjordaniano de Jacó no livro de Gênesis, que aparentemente retrata realidades da Idade do Ferro, é estrito a esse território e tem seu paralelo no território de Betel-Siquém, a oeste do Jordão, questão que veremos mais adiante.

5.2.5 Galaad como fronteira política

Examinar e avaliar as fronteiras no Levante da Idade do Ferro é metodologicamente problemático. Evidentemente, as fronteiras não eram como uma linha traçada na areia que cria uma clara distinção geográfica entre diversas entidades político-administrativas, culturais ou étnicas. Como as entidades políticas se baseavam em uma rede de alianças entre as famílias dominantes das cidades, vilas e grupos tribais, duas cidades vizinhas poderiam ser afiliadas a duas entidades políticas diferentes e ser aliadas a dois reis rivais (SERGI; HULSTER, 2016, p. 1-16).

Durante a maior parte da Idade do Ferro II, Galaad ficou eprimida entre três entidades políticass: Aram-Damasco, no norte; Amon, no sul; e Israel, no oeste. Como numerosos textos da Bíblia hebraica indicam, a afiliação política de Galaad foi reclamada constantemente por essas três entidades, mais fortemente por Israel Norte e por Aram-Damasco (Jz 11; 1Sm 11; 1Rs 22,1-38; 2Rs 8,28-29; 9,14-16; Am 1,3.13; 6,13). Galaad, portanto, foi uma grande região de disputas e conflitos militares, mas também de interação cultural.

A menção mais antiga na Bíblia de um conflito militar em Galaad parece ser a batalha de Ramot-Galaad (2Rs 8,28-29), na qual Jorão, filho de Acab e último rei da dinastia omrida, foi derrotado por Hazael, rei de Aram-Damasco (842/841 a. C.). De acordo com o texto bíblico (2Rs 8,28) e a inscrição da estela de Dã (linhas 3-4; KAEFER, 2015a, p. 79), Israel sob Jorão, filho de Acab, não conseguiu mais manter o controle dos territórios em Galaad.

Hazael, rei de Aram foi passo a passo tomando as terras, que até então estavam sob o domínio israelita. A derrota na referida batalha resultou no golpe tramado por Jeú e Hazael (2Rs 9-10) e na conseqüente morte de Jorão, filho de Acab, e de Ocozias, rei de Judá.

Isso significa que até por volta de 840 a.C. Ramot-Galaad estava sob o domínio israelita. Dois locais foram propostos como a localização do bíblico Ramot-Galaad: Ramtha e Tell er-Rumeith, ambos localizados no planalto a leste de Irbid, ao sul do rio Yarmuk, e que controlavam a rota principal para Damasco. Parece que Damasco controlava o Planalto e as estradas ao norte e que os reis omridas controlavam concomitantemente a Transjordânia central, desde a planície de Mádaba até o rio Arnon (Wadi Mujib) no sul. Essa descrição também aparece na estela de Meshá (840 a.C.) (NA'AMAN, 2007; FINKELSTEIN; LIPSCHITS, 2010; KAEFER, 2006, p. 169-173; 2015a, p. 74-76).

A derrota do omrida na batalha de Ramot-Galaad marcou uma grande mudança no equilíbrio do poder na região. Uma década depois, Hazael havia destruído todos os centros urbanos israelitas e possivelmente subjugou os reinos de Israel Norte e de Judá (2Rs 10,32-33, 13,3-4.7). Assim, Hazael estabeleceu a hegemonia aramaica no Levante meridional, tanto na Cisjordânia como na Transjordânia. Portanto, durante a segunda metade do século IX a. C., Israel perdeu todo o controle que tinha conquistado anteriormente sobre a Transjordânia.

A organização geopolítica de Galaad durante a primeira metade do século VIII a. C. é mais obscura (SERGI, 2016, p. 336). O equilíbrio de poder no sul do Levante mudou novamente após as campanhas assírias contra Damasco, durante o reinado de Adad Nirari III (803-802 a. C.). Essa campanha permitiu a recuperação de Israel Norte durante o reinado de Joás (2Rs 13,25) e, provavelmente, sua expansão sobre os territórios de Damasco (2Rs 14,25). É plausível que durante esse período Israel tenha restabelecido seu controle pelo menos sobre o sul de Galaad. Se a profecia de Amós 6,13 for fidedigna, nos dias de Jeroboão II³⁶, pelo menos parte do norte de Galaad também estava sob o controle de Israel. Essa realidade também condiz com a afirmação do redator deuteronomista de 2Rs 14,25: “Jeroboão restabeleceu as fronteiras de Israel, desde a entrada de Emat até o mar da Arabá”.

5.2.6 Galaad, fronteira de interação sócio-cultural

Galaad, além de ser um lugar de um conflito político-territorial, é também um lugar de interação cultural, social e econômica entre a população da Cisjordânia e da Transjordânia.

³⁶ Profeta Amós e Oseias desempenham um papel determinante na denúncia contra o rei e a elite da Samaria na época de Jeroboão II (KAEFER, 2015a, p. 89-91).

5.2.6.1 A questão do idioma

Uma das provas materiais da influência aramaica sobre Canaã é atestada pelo uso da escrita e de língua aramaica na região. A inscrição de Balaão (LEVINE, 2003. p. 140-145), encontrada em Tell Deir Alla³⁷ (ca. 800 a. C.), a Sucot bíblica, que dista a 8 km de Penuel, comprova o uso da língua aramaica e da escrita fenício-aramaica no vale central do Jordão (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2011, p. 148-149). O uso da escrita cursiva aramaica no Vale do Jordão e nas terras altas de Amon era ainda mais comum na Idade do Ferro, como evidenciam os ôstracos encontrados em vários locais dessas regiões, especialmente em Tell Mazar, Tell Abu-Khazar, Tell Es-Sa'idiyeh, Tell Jawa e Tell Hisban (SERGI, 2016, p.337).

A influência da língua aramaica na região de Galaad ficou remanescente nos nomes pessoais, cuja origem está relacionada a Galaad. Mencionamos no nosso estudo semântico do cap. III a origem da raiz do nome de Jacó, mas também há outros exemplos na Bíblia: Yedayel (1Cr 7,6.10.11), Adriel (1Sm 8,19; 2Sm 21,8) e Galaadita Barzillay (2Sm 17,27; 19,32-35). Isso pode ser uma prova do uso do dialeto aramaico nesse período no norte da Transjordânia (SERGI, 2016, p. 338).

5.2.6.2 Contato cultural com o Levante

Os contatos culturais e comerciais entre o norte da Transjordânia com o resto do Levante já são atestados no final da Idade do Bronze, como demonstram os selos importados, objetos de cerâmica e outros objetos de luxo importados (SAUER, 1986, p. 9).

A interação econômica (através do comércio) com a Síria é visível, por exemplo, num edifício da Idade do Bronze Tardio (templo?) escavado no aeroporto de Amã (10 km a leste de Amã). Pelos achados característicos de influência sírio-mesopotâmica de artigos de luxo, bem como monumentos que retratam determinados hábitos funerários, foi sugerido que um grupo do norte, possivelmente hititas, estabeleceu-se na região de Amã. Os achados arqueológicos do Bronze Tardio, principalmente túmulos, também foram encontrados em Mádaba, Vale de Beq'ah, Quweilbeh e Qataret es-Samrâ. Essas representações do Bronze Tardio também foram encontradas no Vale do Jordão Oriental (SAUER, 1986, p. 6-8; SERGI,

³⁷Em Tel Deir Alla, um grupo de arqueólogos holandeses encontrou, em 1947, várias inscrições fragmentadas em língua aramaica que fazem menção a um vidente chamado Balaão. As inscrições foram feitas em tinta numa parede de gesso, que posteriormente foi destruída (KAEFER, 2015a, p. 86).

2016, p. 336-337), o que parece demonstrar que houve uma forte influência cultural e econômica no centro e sul de Canaã procedente do norte.

A influência síria na cultura material local também é atestada na Idade do Ferro, como se pode ver no estilo da cerâmica e decoração típica, sem paralelo, por exemplo, com a cultura material das cidades fenícias (DION, 2003, p. 504). É importante lembrar, como já mencionamos, que o estilo e a técnica dos desenhos encontrados em Penuel estão bem conectados com o estilo do norte da Síria (POLA; et al., 2016, p. 119-129).

Ampliando o leque geográfico, a influência aramaica é atestada também nas vizinhanças de Galaad: inscrições aramaicas da Idade do Ferro I foram encontradas no vale de Betsã, Tel Rehov e na região da Galileia (En-gev). Essa afinidade existe também com a cultura material mais ao norte de Canaã, como em Tel Kinrot, Tel Hadar e Betsaida. Enfim, isto parece ser uma evidência da influência aramaica nessas regiões (SERGI, 2016, p.339).

À luz dessas evidências arqueológicas, é possível perceber o processo de transformação social, política e cultural que ocorreu na região no final da Idade do Bronze e início da Idade do Ferro. Baseados nos relatórios arqueológicos de McGovern (1986), van der Steen (1995; 2004), Ji (1995) e Petter (2014), Sergi (2016, p. 339-340) afirma que houve uma grande continuidade na transição desses períodos na região central do Vale do Jordão e nas terras altas da Transjordânia. A onda de colonização que começou gradualmente no final da Idade do Bronze atingiu seu pico no início da Idade do Ferro. Essa mudança social não se limitou ao vale do Jordão e aos planaltos da Transjordânia, mas ocorreu, ao mesmo tempo, e na mesma intensidade, na região montanhosa a oeste do Jordão (FINKELSTEIN, 1988; SAUER, 1986, p. 9).

A continuidade observada na tradição oleiro, aliada ao caráter dos assentamentos, indica claramente a origem autóctone de grupos seminômades e pastoris que passaram pela transformação social com a transição para a Idade do Ferro. Assim, as semelhanças na cerâmica e nos estilos arquitetônico usados pelos colonos tanto na Transjordânia como na Cisjordânia refletem estratégias semelhantes de subsistência e esforço econômico, em vez de rótulos étnicos. Isso aponta para um modo socioeconômico comum de vida compartilhado pelos grupos que vivem no vale do Jordão e na região montanhosa, a leste e oeste do Vale do Jordão (SERGI, 2016, p. 340).

Estudos etnográficos indicam que grupos que viviam nessas zonas semiáridas eram politicamente organizados em um sistema tribal ou "clânico" que mantinha um estilo de vida flexível, alternando entre diferentes modos de pastoreio nômade e agricultura baseada na aldeia (NAKANOSE, 2000, p. 135-137). Não havia, portanto, qualquer contradição entre a

agricultura e o pastoreio ou entre a população sedentária e os nômades, que poderiam coexistir dentro do mesmo ecossistema.

O contato de grupos de Galaad com os do oeste do Jordão (Siquém, Betel, Tera e vale de Jezrael) pode ter sido da seguinte forma. O contato com o norte da Transjordânia era feito via rio Jaboque, onde havia uma passagem importante que ligava as terras altas de Amon ao Vale do Jordão. Pola, et al., afirma que esse antigo caminho passava em Penuel, na travessia de Jaboque (POLA; et al., 2013, p. 83). Os pastores nômades usavam esse caminho para alcançar o quente vale do Jordão no inverno e retornando aos montes transjordanianos no verão (VAN DER STEEN, 2004, p. 109-112, 125-126). A população nômade da região também servia como mediadora de mercadorias entre grupos agropastoris sedentários locais, bem como entre grupos transjordanianos e cisjordânianos (VAN DER STEEN, 2004, p. 112-114, 281-306). O corredor do rio Jaboque até o vale do Jordão e de lá para o Wadi Far'ah (Tera), em direção à Siquém permitia não apenas a troca de mercadorias, mas uma interação social e cultural mais ampla (SERGI, 2016, p. 340).

Resumindo, os planaltos a leste e oeste do Jordão, com o Vale do Jordão entre eles, podem ser vistos - apesar das diferenças regionais - como uma unidade cultural dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantinham uma interação constante. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram os grupos tribais locais a adotarem um estilo de vida mais sedentário, em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon), enquanto algumas delas devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região. Devido à proximidade geográfica e política com a Síria, e considerando o intercâmbio econômico de longa duração, os grupos que viviam no norte da Transjordânia, especialmente nas terras altas de Amon e Galaad, foram mais influenciados por Aram-Damasco do que aqueles que residiam nas terras altas do oeste do Jordão. É bem provável que as lendas regionais surgiram desde o princípio da interação destes diversos grupos. Posteriormente, na formação do Estado, essas lendas foram contadas e reinterpretadas para fortalecer a unidade política territorial e determinar a identidade coletiva.

5.3 A tradição de Jacó em Galaad

O evento da luta noturna de Jacó no Jaboque (Gn 32,23-33), que resultou na fusão de Jacó-Israel (v. 29), faz parte do itinerário de Jacó (v. 23 e 32), que envolve: a família de Jacó

(v. 23-24) e os “filhos de Israel” (v. 33). O itinerário revela a origem (de onde veio Jacó e sua família), aponta para o futuro (para onde vai ou o que vai acontecer depois) e revela o contexto de Penuel. Com outras palavras, para uma melhor compreensão do significado da mudança do nome de Jacó (identidade de Israel), é necessário analisar alguns elementos da relação entre Jacó e Labão, entre Jacó e Esaú em Galaad e o caminho que o patriarca percorreu. Vimos acima que Galaad, onde se localiza Penuel, foi um lugar de reivindicações políticas territoriais, mas também de interação social e cultural. Nesse contexto que nasce a tradição de Jacó. A questão é: qual é a identidade coletiva que Israel herdou da tradição de Jacó em Galaad?

As tradições de Jacó estão divididas em dois grupos: as que dizem respeito à região de Galaad e as que dizem respeito à região de Siquém-Betel. As tradições de Galaad relacionam Jacó com Esaú e com Labão, e são oriundas da restrita região da Transjordânia: a antiga Galaad e o baixo Jaboque (Penuel, Maanaim e Sucot). Talvez seja nessa região onde uma tradição colocou o túmulo de Jacó (Gn 50,10). As tradições sobre Jacó em Siquém e Betel relacionam Jacó com Israel e estão localizadas no Planalto central de Canaã. A tradição da Transjordânia é antiga e provavelmente de origem rubenita. Com efeito, Rúben é considerado o primogênito de Jacó e, de acordo com Nm 32,1, estabeleceu-se em Galaad, na Transjordânia. A conexão entre esta tradição da Transjordânia com o Planalto Central (Siquém- Betel) teria sido estabelecida pela migração de elementos de Rúben para oeste do Jordão, onde havia uma "Pedra de Boen, filho de Rúben" (Js 15,6; 18,17). Ali Rúben cometeu o incesto, em Migdal Eder, que, embora não possa ser localizado com precisão, parece ficar ao sul de Betel (Gn 35,21-22). Essa hipótese sobre a rota da tradição de Jacó coincide com a história bíblica de Jacó migrando de Penuel, Sucot, Siquém e Betel (Gn 33,17-20; 35,1-4; DE VAUX, 1975, p.181).

5.3.1 A história de Jacó com Labão

A narrativa de Jacó-Labão em Gênesis é considerada uma das mais antigas na Bíblia. No início do episódio Jacó-Labão, afirma-se que Jacó foi para a "terra dos filhos de Qedem" (Gn 29,1). É comumente entendido que a designação "Filhos de Qedem", que na literatura historiográfica (Gn 25,6; Jz 6,3,33; 7,12; 8,10; 1Rs 5,10; Jó 1,3) e profética (Is 11,14; Jr 49,8; Ez 25,4,10) refere-se a uma população nômade da franja do deserto (os Filhos do Oriente), é uma designação geral que não deve ser restrita a fronteiras geográficas ou étnicas específicas. No entanto, visto que o tratado entre Labão e Jacó coloca a fronteira entre eles em Galaad (Gn

31,45-54), parece que, pelo menos no contexto da história de Jacó, a “terra dos filhos de Qedem” deveria ser procurada nas terras altas ao norte do rio Jaboque e talvez até mais ao norte, em Basã e em Hauran (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 322-323). Esta interpretação coincide com o fato de que durante toda a Idade do Ferro, Galaad era a zona de fronteira entre Aram e Israel (visto acima) e também se encaixa nas descrições dos 'Filhos de Qedem', como nômades que invadiram reinos da Transjordânia (Is 11,14; Jr 49,28; Ez 25,4,10 e cf. Jz 6,3,13; 7,14; 8,10). Portanto, a referência da cidade de Labão em Padam-Aram³⁸, na Mesopotâmia, é secundária na tradição de Jacó (BLUM, 2012; DE VAUX, 1975, p. 185; SERGI, 2016, p. 343).

A relação entre Jacó e seu parente arameu foi muitas vezes tratada como um reflexo das relações políticas entre Israel e Aram-Damasco (DE PURY, 2006, p. 57-58; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 322-323). De fato, o tratado assinado entre os dois em Mizpa (Tell el-Masfa), reflete o estabelecimento de fronteiras políticas entre Aram-Damasco e Israel na Idade do Ferro II. Temos visto que somente durante o período do domínio omrida, Aram-Damasco e Israel compartilharam a hegemonia sobre o norte da Transjordânia, pode-se argumentar que a história reflete memórias históricas da primeira metade do século IX a. C. Isso não quer dizer que a história deva ser datada desse período. Em vez disso, pelo menos o tratado Jacó-Labão reflete as reivindicações territoriais israelitas que foram estabelecidas pela primeira vez durante o início do século IX a. C. (SERGI, 2016, p. 343-344).

Devido à relação conturbada e hostil entre Israel e Aram-Damasco durante os séculos X – VIII a. C., Na'aman argumenta que é improvável que o autor israelita descreveria o inimigo mais amargo de Israel como parente de seus ancestrais. Este foi um dos seus argumentos principais em favor da datação mais tardia da história de Jacó (NA'AMAN, 2014, 98). No entanto, interpretar a interação entre Jacó e Labão como um mero reflexo da relação política territorial é um pouco reducionista. De Pury demonstrou que a história de Jacó como um todo é reflexo da identidade sociocultural de Israel e dos israelitas. O seu casamento com as duas filhas de Labão, o nascimento de seus filhos de mulheres com status sociais

³⁸Labão começa a perseguir Jacó três dias depois e chega a ele após sete dias (Gn 31,22-23): de Harã a Galaad há cerca de 800 quilômetros, distância que nem Labão poderia viajar em sete dias, nem Jacó em dez. O tratado entre Jacó e Labão (Gn 31, 44-54) indica que seus territórios são limítrofes e que Galaad é sua fronteira comum. É comum concluir que a tradição da alta Mesopotâmia é secundária e que o país de origem dos Patriarcas é a faixa do deserto da Transjordânia (Martin Noth e O Eissfeldt). Somente quando Haran se tornou um importante centro de caravanas, na época da expansão do aramaico, ele teria levado para lá a memória de Jacó, de Labão, "o aramaico", e do próprio Abraão. (De VAUX, 1975, p. 185).

diferentes, possui servos e servas e adquire grande riqueza compartilhada com Labão (DE PURY, 2006, p. 58), podem ser indícios para uma origem aramaica dos “filhos de Jacó”, suas esposas e tudo que estava com ele no evento de Penuel (Gn 32, 23-24).

A história de Jacó e Labão, portanto, não é apenas uma relação política, mas antes, reflete a interação social, econômica e cultural de grupos tribais baseadas na subsistência pastoril, que fizeram das terras de Galaad e norte da Transjordânia seus assentamentos. Os estudos da sociedade tribal mostram que a unidade básica dessa sociedade era a família ampliada, constituída de duas ou mais famílias com várias gerações: avós, pais, filhos, netos, servos. Essa família ampliada habitava casas agrupadas num pátio comum e na terra, propriedade familiar, cultivava cereais, produzia o necessário para sua subsistência e criava animais. Esse conjunto de famílias, normalmente com vínculo de sangue, muitas vezes morava próximo, formando um povoado ou aldeia. As terras da aldeia para as plantações e pastagens em comum eram propriedades do clã (Js 13, 15-33). Do mesmo modo, os clãs se uniram pelo vínculo sanguíneo ou genealógico e formaram uma tribo como confederação regional, e essa tribo possuía a terra como herança comunitária, sustentada pelo sistema econômico da partilha, defesa mútua e lealdade (NAKANOSE, 2000, p. 135-137; VAN DER STEEN, 2004, p. 126-130). Esse modo de convivência tribal se reflete no relacionamento entre Jacó e Labão, relatado em Gn 29-30.

Em síntese, o relacionamento de Jacó-Labão, que culmina no tratado de paz em Mizpa de Galaad (Gn 31,43-54), reflete: primeiro, a origem aramaica e pluri-staus sociais dos filhos de Jacó (*Bene Ya'aqob*), mencionados em Gn 32,6; 32,23-24. Segundo, a necessidade de Jacó pela independência do seu clã, que provocou a tensão entre os dois. Essa tensão foi resolvida com o tratado de paz em Mizpa, lembrando a relação de parentesco entre ambos (Gn 31,43). Terceiro, os deuses de ambos são invocados no mesmo lugar para zelar pela paz. A diferença religiosa não provoca a violência, mas é testemunha da paz (Gn 31,53-54). O relato de que Raquel “roubou” os ídolos da casa de seu pai (Gn 31,34) indica a afinidade religiosa entre os dois clãs. Essa afinidade se expressa também pela invocação conjunta dos deuses de ambos na comemoração do tratado de paz. Quarto, a tensão ou o conflito não elimina a bênção. Labão reconhece que Deus o abençoou por meio de Jacó (Gn 30,27). Além disso, Labão, na sua despedida, abençoa a família de Jacó (Gn 32,1). Portanto, o adversário ou o oponente não é um inimigo a ser eliminado. O oponente pode ser também fonte de bênção. Nesse mesmo sentido é que Jacó pediu e recebeu a bênção do seu oponente na luta noturna em Penuel (32,27b). Portanto, o tratado entre Jacó e Labão em Mizpa de Galaad, por um lado, marca a fronteira política territorial e por outro, é testemunha da relação de parentesco e interação

cultural, social, econômica e religiosa entre os dois clãs. A separação desses dois clãs enfatiza o estabelecimento de Jacó como o patriarca de um novo clã baseado em Galaad (Penuel, Maanaim, Mizpa e Sucot) e se expande para região montanhosa central da Cisjordânia (Siquém, Betel).

5.3.2 A narrativa sobre Jacó-Esaú em Galaad

Na nossa análise literária de Gn 32,23-33, concluímos que esse texto se insere no bloco de Gn 32-33, onde se relata o encontro de Jacó com Esaú. A inserção do relato de Penuel dentro desse bloco nos leva, necessariamente, a ver a relação de Jacó com Esaú (Gn 32-33) no contexto de Galaad.

Do ponto de vista político territorial, mencionado acima, Galaad faz fronteira entre Israel, Aram-Damasco, Amon, Edom e Moab. Ao sul do Jaboque, as cidades que Israel tomou estavam localizadas a oeste do reino de Amon e ao norte de Moab (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153). Mencionamos também que as pesquisas arqueológicas indicam que o território de Galaad e os territórios vizinhos, na sua formação cultural foram influenciados pela cultura de Aram-Damasco. A existência de caminhos que ligavam esses territórios permitia trocas de mercadorias e ampla interação social e cultural. No contexto da tradição de Jacó, o relacionamento entre esses vizinhos se personifica na relação entre irmãos, Jacó e Esaú.

No contexto da tradição de Jacó em Galaad, o relacionamento entre Jacó e Esaú é relatado em Gn 32,4-22; 33,1-17. Gn 32,4-22 indica que, em certo momento, há uma tensão na relação entre Jacó e Esaú. Essa tensão se expressa no medo de Jacó de que Esaú mate a sua família. A primeira atitude de Jacó para resolver a tensão com Esaú foi o envio dos mensageiros para encontrar graças diante dos olhos de Esaú (v. 4-6). A segunda atitude foi enviar presentes em três comitivas, que pode indicar a ênfase no pedido de encontrar graça e a reconciliação (v. 14b-22). Terceira, após o evento de Penuel, Jacó foi ao encontro de Esaú. Parece que o evento de Penuel foi significativo para Jacó. Sua declaração: “Eu vi Deus face a face e minha vida foi preservada” (Gn 32,31) se aplica também em relação a Esaú, quando ele diz: “porquanto tenho visto o teu rosto, como se tivesse visto o rosto de Deus” (Gn 33,10). Ver o rosto de Deus no rosto de Esaú foi fundamental para que aquele encontro, antes temido por Jacó, se tornasse um encontro amigável e emocionante. Ver o rosto de Esaú como se fosse o rosto de Deus, faz Jacó tratar o seu irmão como “senhor” e lhe oferecer a bênção e presentes

(Gn 33,11). Em contrapartida, Esaú acolheu Jacó e sua família de braços abertos e lhes ofereceu proteção, que é o outro sentido da bênção (Gn 33,12.15).

A relação de Jacó com Esaú pode ser uma referência ao relacionamento entre grupos tribais vizinhos pré-monárquicos, dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantiveram uma interação constante. Nela se traçavam os regulamentos, reivindicações, relacionamentos e peculiaridades como forma de bênção ou maldição. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram grupos tribais locais a adotarem um estilo de vida mais sedentário em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon e outros). Alguns deles devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região. Pelo que se percebe no seu relacionamento com Esaú em Galaad, especificamente no momento da tensão, Jacó preferiu o diálogo, bênção e reconciliação com um espírito de “ver o rosto do outro como se fosse o rosto Deus”. Essa identidade de Jacó se tornou herança para os seus descendentes.

A narrativa da separação de Jacó e Esaú pode indicar a direção dos assentamentos dos seus descendentes. Esaú segue o seu caminho para Seir, ao sul (Gn 33,16), e Jacó partiu para Sucot, ao oeste, na região Cisjordânia central (Siquém e Betel) (Gn 33,17).

5.3.3 Penuel e o culto a El na tradição de Jacó

Nas narrativas sobre Jacó em Gênesis se encontram indícios de culto ao Deus El pelos “Filhos de Jacó”. Segundo Gn 33,20, Jacó erige, perto de Siquém, um altar para El, o Deus de Israel. Essa nota, segundo alguns estudiosos, confirmaria a memória do culto a uma divindade "El" pelo clã de Jacó em Penuel, Betel e provavelmente também em Siquém (DE VAUX, 1975,p.181; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 328).

As etimologias de lugares importantes para a tradição de Jacó, como Penuel, “face de El”, e Betel, “Casa de El”, são indícios de culto a El nesses santuários. Além disso, os nomes pessoais que contêm o elemento teofórico, como *Yaacob-El*, “Que El Proteja” e Israel, “El que luta”, visto no capítulo anterior, atestam o culto de El na tradição de Jacó. Se por trás da tradição de Jacó se encontram lembranças de clãs da época do fim do segundo milênio antes da nossa era, pode-se com efeito, imaginar que esses “filhos de Jacó”, *Bene Ya'aqob*, tenham cultuado uma ou várias manifestações da divindade El. A expressão “El, deus de Israel” pode estar fundada numa tradição antiga” (RÖMER, 2016, p. 82).

A menção de Penuel na narrativa sobre Jacó é considerado um dos elementos que pertencem às camadas mais antigas da tradição de Jacó. De acordo com Finkelstein e Römer, a tradição referente à fundação do templo em Penuel possivelmente também pertence a essa camada mais antiga. Esses autores afirmam que “é provável que as histórias relacionadas a esse "patriarca" e seu território foram inicialmente memorizadas e comemoradas no santuário de El em Penuel” (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 325).

O relato da luta de Jacó com Deus em Gn 32,23-33 não menciona a fundação de um santuário, um altar de El ou uma pedra memorial. No final do evento, Jacó apenas dá o nome ao lugar de “Peniel” (Gn 32,31). Contudo, nossa análise semântica revela que os autores desse texto utilizam alguns termos que podem desvendar a lenda da origem do santuário de Penuel, que está por trás desse relato. O verbo “lutar” (לָבַח), que só aparece nesse texto, pode revelar a identidade do misterioso “homem” como “deus da água” (Jaboque). O texto cita também os elementos cósmicos que no panteão ugarítico são considerados como filhos de El (SMITH, 2006, p. 150-155), por exemplo: “aurora” – Shahar (v. 25b e 27a), “noite” – Athtart (v. 23) e “sol” – Shapshu (v. 32). A menção desses filhos de El em Gn 32,23-33 pode indicar Penuel como o santuário da “família divina” de El. Ou seja, em Penuel se cultuava o Deus El em suas variadas manifestações e representações.

Como visto acima, a cultura material escavada em Penuel revelou a presença de figuras cravadas nas pedras de parede de uma construção. Nessas pedras foram identificadas algumas figuras: água, leão (uma cabeça bem decorada de leão e uma figura da juba de leão) e árvore. Essas figuras podem ser interpretadas como sendo representações de diversas manifestações de deuses. Foram identificadas também as figuras de uma pessoa segurando uma cabra e duas pessoas aparentemente tocando um instrumento musical. Essas figuras podem indicar a existência em Penuel de ritos sagrados e culto com sacrifícios. Consequentemente, os pesquisadores opinam que essas figuras indiquem a existência de um templo em Penuel, no século IX ou VIII a. C. Se cada uma dessas figuras representa uma entidade divina, podemos afirmar, hipoteticamente, que o santuário de Penuel foi um santuário que abrigava diversas manifestações de El. E, seria bem provável, que esse santuário empenhasse um papel importante na tradição de Jacó em Galaad.

De Pury afirma que o El, Deus de Israel, da tradição de Jacó, como quer que seja, ainda não é o Javé guerreiro do Cântico de Deborah (Jz 5), não desempenha, como na tradição de Moisés, o papel de um Deus exigente e exclusivo (DE PURY, 2015, p. 181-182). Nas negociações entre grupos tribais vizinhos, Jacó e Labão, vemos dois deuses diferentes serem invocados para garantir o tratado (Gn 31,53). O clima religioso aparentemente é de grande

elasticidade e com o espírito pluralista. Apesar do tratado da separação dos dois clãs, Raquel ainda cultua os deuses de Labão (Gn 31,34). Os conflitos normalmente não desembocam em enfrentamentos sangrentos, mas se resolvem no diálogo, no tratado de paz e no compromisso de ver no rosto do outro o rosto de Deus (Gn 33,10).

5.4 A identidade coletiva de Israel-Jacó

Muitas características da história de Jacó relacionam sua origem à Israel Norte: o cenário geográfico, entre Galaad e norte da Cisjordânia; o fato de Jacó estabelecer santuários israelitas na Transjordânia (1Rs 12,25); a atenção especial dada ao santuário real em Betel (Gn 28,10-22; 35,17; 1Rs 12,28-29; Am 7,13); e, acima de tudo o nome do patriarca, Jacó/Israel (BLUM, 2012, p. 207-210). Como resultado, muitos concordam que o ciclo de Jacó realmente é o mito fundante de Israel Norte (FINKELSTEIN, 2015, p. 171). Nesse sentido, a história de Jacó define as raízes e a composição complexa de Israel, suas relações com seus "irmãos" ou vizinhos (Edom, representado por Esaú, e Aram, por Labão). Além de suas reivindicações territoriais, seus lugares de culto e sua hierarquia genealógica (BLUM 2012, 207-210; DE PURY, 2006, p. 51-59; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 319-332).

A mudança do nome de Jacó para Israel (Gn 32,29) pode significar a identificação de Israel com a história que Jacó carrega. Ou seja, quando Israel quer procurar a sua origem, deve ser procurada na tradição de Jacó. Pelo fato de que a mudança de nome de Jacó para Israel se insere na narrativa do evento em Penuel (Gn 32,23-33), a nossa pesquisa da identidade de Jacó é no seu contexto histórico de Penuel e Galaad.

O caminho percorrido por Jacó, desde a região montanhosa de Galaad, passando pelo rio Jaboque até o vale do Jordão, fornece corroboração textual da existência do corredor regional de migração nômade sazonal (BLUM, 2012, p. 206). Além disso, Jacó viaja do Jaboque a Siquém, provavelmente através de Wadi Far'ah (Tersa), usando assim a rota principal usada pelos grupos nômades locais para o intercâmbio econômico e social entre os habitantes das terras altas a leste e oeste do Jordão. A história, portanto, reflete a interação socioeconômica entre grupos sedentários, nômades e tribais no Cisjordânia e na Transjordânia e, ao fazê-lo, cria a noção de identidade coletiva israelita (SERGI, 2016, p. 345).

Segundo Assmann a identidade coletiva é a imagem que um grupo tem de si e com a qual seus membros se associam. Nesse contexto, a identidade e o "mito da origem" estão ligados entre si, pois ambos respondem às perguntas sobre: "quem somos, de onde viemos e qual é o nosso lugar no mundo" (ASSMANN, 2011, p. 111-124). Como um mito de origem

israelita, a história de Jacó provavelmente circulou em uma escola israelita de escribas, seja em Betel ou Samaria, onde fazia parte do currículo acadêmico (BLUM, 2012, p. 210). Os escribas que foram treinados para memorizar, recitar e copiar a história de Jacó adquiriram uma linguagem compartilhada, conhecimento e memória que estabeleceu a visão de mundo simbólica de sua sociedade. Ao fazer isso, formaram uma classe coesa de elite intelectual a serviço do Estado. Unidos por ideias políticas, religiosas, éticas e legais semelhantes, eram na verdade a argamassa que ligava o território do reino de Israel (ASSMANN, 2011, p. 124-129).

O fato de Jacó ter estabelecido santuários ao longo de sua jornada - em Mizpa, Penuel, Maanaim, Sucot, Siquém e Betel - a tradição de Jacó fornece não somente a explicação etiológica para a existência desses lugares, mas também os une. Aqueles lugares, que na sua particularidade podem ter sido considerados centros religiosos, culturais e políticos separados, são fundidos, através da figura de Jacó, criando assim a noção de um Israel politicamente e culturalmente unificado. Considerando o fato de que o idioma e o escrito aramaico, assim como outros elementos da cultura síria, estão fortemente presentes no norte da Transjordânia, a história de Jacó também define a identidade aramaica dos israelitas, como pode ser visto em seu relacionamento familiar com grupos aramaicos, e a familiaridade do nome *Jacob-El* entre os arameus. Em outras palavras, confirma a integração de diferentes grupos sociais em uma identidade coletiva israelita (SERGI, 2016, p. 346).

A fusão de comunidades em grupos etno-políticos de maior escala também produz alienação. Nesse sentido Assmann disse: o "nós" exige uma definição de "eles" (ASSMANN, 2011, p. 119). Essa regra é desempenhada pela separação enfatizada entre o clã de Jacó e o clã de Labão (Gênesis 31). Embora reconheça a interação social e cultural entre os grupos que vivem nos dois lados do Jordão, a história de Jacó também segrega grupos específicos e os marca como outros, confirmando assim a separação política entre Aram e Israel.

Portanto, a identidade de Israel, tem suas raízes nas interações socioeconômicas e culturais entre grupos agropastoris de ambos os lados do rio Jordão. Essa conceituação permitiu reivindicações territoriais e políticas sobre essas regiões e forneceu a afirmação do caráter "aramaico" de parte da população local. Em outras palavras, a história de Jacó afirma a origem local, autóctone e indígena de Israel - em ambos os lados do Jordão - enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. O fato de os autores do texto de Gn 32,23-33 inserir no evento de Penuel a identificação da identidade coletiva de Israel em Jacó pode nos indicar a importância desse

santuário como centro de fundição e de celebração da tradição de Jacó na sua origem em Galaad, na Transjordânia.

5.5 Institucionalização da tradição de Jacó e a datação de Gn 32,23-33

A tradição de Jacó, como narrativa da fundação de Israel Norte, foi institucionalizada e promovida provavelmente no século VIII a. C. por Jeroboão II (788-747). Israel Norte tinha duas tradições de origem, ou dois mitos fundantes: o Ciclo de Jacó e o Êxodo (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; FINKELSTEIN, 2015, p. 171). É possível que Jeroboão II tentasse centralizar o culto do reino nos santuários oficiais do estado, um esforço provavelmente destinado a estabelecer o controle rígido sobre o culto e as receitas que surgiam dos templos. Finkelstein e Römer afirmam que pelo menos dois dos santuários centrais estavam relacionados a um dos dois mitos fundantes de Israel. Jacó, o herói local de Galaad, que era cultuado e celebrado em Penuel, até então, foi promovido por Jeroboão II e passou a ser cultuado no templo de El em Betel, provavelmente, ao lado de Javé. Ao mesmo tempo, o Êxodo foi promovido no templo de Javé em Samaria. Esses santuários, de Betel e Samaria, segundo os referidos autores, eram provavelmente os lugares onde as primeiras tradições israelitas foram colocadas por escrito (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 330). Essa situação é aparentemente sugerida pelo autor de Oseias 12, um defensor da tradição do Êxodo como único mito fundante de Israel, e que critica a promoção de Jeroboão II do mito de Jacó. Nesse sentido, se compreende o comentário negativo de Os 12, que denomina o patriarca de “trapaceiro” (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p.330; DE PURY, 2015, p. 180).

Outro elemento que favorece a hipótese da institucionalização da tradição de Jacó por Jeroboão II é o fato de Jacó estabelecer santuários ao longo de sua jornada em Mizpa, Penuel, Maanaim, Sucot, Siquém e Betel. Todos estes santuários compartilham o mesmo culto a El. Isso fornece não apenas a explicação etiológica da existência desses lugares, mas também os une. De forma que, os santuários que eram apenas centros religiosos, culturais e políticos locais isolados, são agora fundidos através da figura de Jacó, criando assim a noção de um Israel politicamente e culturalmente unificado.

É importante mencionar que um selo de século VIII a. C., com figura de um potente leão rugindo e uma inscrição *Shama Yerob'oam* (o servo de Jeroboão), foi encontrado em Meguido em 1904. O selo com a figura de leão foi considerado símbolo do poder de Jeroboão II (HASEGAWA, 2012, p. 140; KAEFER, 2015a, p. 85; FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2005, p.286-287). Se a atribuição ao século IX ou VIII a. C. da figura de leão descoberta em

Penuel for certa, essa datação coincide com o reinado de Jeroboão II. É possível que Penuel também fosse um dos palácios ou um dos santuários do reino de Jeroboão II. É possível imaginar, ainda, que a história do herói Jacó fosse fonte de inspiração do seu reinado e, por isso, reconhecido como parte integrante da identidade israelita. Portanto, a lenda da luta de Jacó vencida contra Deus no santuário de Penuel (Gn 32,33-43) foi um dos motivos centrais pelo qual Jacó se tornar o ancestral oficial do seu reino. Por isso foi trocando seu nome para Israel.

Assim, podemos afirmar que, provavelmente, o primeiro registro por escrito da história de Jacó foi realizado durante o reinado de Jeroboão II, no século VIII, e provavelmente em Betel. A arqueologia demonstra que, além de uma única inscrição de três letras (encontrada em Khirbet Raddana e datada ser do Ferro I tardio ou início do Ferro IIA), não há quase nenhuma evidência escrita na região montanhosa em ambos os lados do Jordão até na segunda metade do século IX. O hebraico aparece pela primeira vez na margem da região montanhosa, principalmente nos centros urbanos de Gath e Rehob, no século IX. A primeira atividade generalizada dos escribas em Israel é conhecida nas inscrições dos ostracos de Samaria e Kuntillet Ájrud, ambas datadas do início do Ferro IIB, na primeira metade do século VIII a.C. (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 327).

Em relação com Gn 32,23-33, Finkelstein e Römer comentam que, provavelmente, esse texto não é mais antigo do que o século VIII a. C., quando Jacó se tornou, sob Jeroboão II, o ancestral de Israel, de modo que ele teve que mudar seu nome para Israel. Ou seja, o nome Israel seria um acréscimo tardio à lenda com a finalidade de ligar a história do estado de Israel aos *Bene Ya'aqob* e ao santuário de El em Penuel (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 324-325).

A partir da análise literária e semântica de Gn 32,23-33, percebemos o longo processo de recepção deste texto em estudo. O texto é construído sob a base da lenda local em Penuel. Grossomodo, identificamos quatro fases redacionais do texto:

Primeira fase: Gn 32,23-26a.27.30.31a.32, que trata basicamente de uma saga local transmitida oralmente na região de Penuel e Jaboque (Cf. WESTERMANN, 1985, p. 514).

Segunda fase: Acréscimos dos v. 28 e 29, onde acontece a mudança do nome de Jacó para Israel. Esse acréscimo tem a função etiológica de fundamentar a origem e a identidade de Israel. Esse acréscimo provavelmente foi feito por autores da época de Jeroboão II (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 324-325). O fato de Jacó não construir uma pedra memorial após a manifestação divina, pode indicar a rivalidade e supremacia de Betel em relação a Penuel, o que sinaliza que esse texto foi escrito em Betel.

Terceira fase: Acréscimo do v. 31b, onde o autor dessa mudança interpreta a luta de Jacó como sendo um contato visual. Provavelmente, a teologia por trás dessa mudança é de que o ser humano não pode lutar com Deus. Só o fato de ver a face de Deus, a vida é ameaçada. Essa teologia é compatível com Jz 6,22; 13,22; Ex 32,20; Dt 34,10 (WESTERMANN, 1985, p. 519). É provável que esse seja um acréscimo sacerdotal.

Quarta fase: Acréscimo do v. 33, onde menciona os “filhos de Israel” e o tabu alimentar de não comer o nervo ciático. Pelo fato de que essa proibição não aparece em nenhum outro lugar do Antigo Testamento, Westermann afirma que esse acréscimo provavelmente foi feito no período rabínico, no pós-exílico tardio (WESTERMANN, 2013, p. 275-276). Provavelmente, o v. 26b, onde se relata: “e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele”, seja acrescentado nessa mesma época para justificar tal tabu.

Temos, portanto, quatro níveis redacionais em Gn 32,23-33, o que significa que o texto passou por um longo processo redacional. É isso que o torna tão complexo e fascinante ao mesmo tempo.

5.6 Conclusão parcial

A pesquisa arqueológica atesta que um assentamento talvez existisse em Tall adh-Dhabab oeste na época da cidade de Penuel, mencionada na inscrição de Karnak de Seshonq I, na segunda metade do século X a. C. Durante o séc. IX ou VIII a.C., o povoado provavelmente possuía um palácio e um edifício sagrado (um santuário ou um templo), que dava ao local um ar de grande importância. A relevância desse local também é atestada pela existência de um caminho antigo que passava por Penuel e que fazia ligação entre Amon, Cisjordânia central, Siquém, Betel e Tera. Esse caminho coincide com o caminho percorrido por Jacó, começando em Mizpa, Maanaim, Penuel, Sucot, Siquém e Betel.

O registro arqueológico indica que os planaltos a leste e oeste do Jordão, com o Vale do Jordão entre eles, podem ser vistos - apesar das diferenças regionais - como uma unidade cultural dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantiveram uma interação constante. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram os grupos nômades da região a adotarem um estilo de vida mais sedentário, em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon). Algumas delas, inclusive, devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região.

Devido à proximidade geográfica e política com a Síria, e considerando o intercâmbio econômico de longa duração com o Levante Norte, os grupos que viviam no norte da Transjordânia e especialmente nas terras altas de Amon e Galaad, foram mais influenciados por Aram-Damasco do que aqueles que viviam nas terras altas do oeste do Jordão. É bem provável que as lendas regionais tenham surgido desde a interação primária desses grupos. Posteriormente, na formação do Estado, essas lendas foram contadas e reinterpretadas para fortalecer a unidade política territorial e determinar a identidade coletiva.

A menção de Penuel, Maanaim, Sucot e outros lugares da região do Jaboque na lista da campanha de Sheshonq I no sec. X pode ser tratada como uma prova material concreta que comprova: primeira, a existência de um assentamento em Penuel na época do Ferro I; segunda, a unidade política e territorial de Penuel-Galaad com Gabão-Betel, da época de Saul, e Siquém-Tersa, da época de Jeroboão. Essa unidade Jaboque – Siquém – Betel, desde a fase formativa de Israel, pode ter servido de justificativa para a expansão territorial israelita para norte e sul da Transjordânia na época dos omridas e de Jeroboão II.

Galaad era uma zona de fronteira política e cultural entre Aram e Israel Norte. Era um centro de conflitos e disputas militares constantes, mas também um centro de interação social e cultural. É nesse contexto que nasce a tradição de Jacó, que aponta para uma origem israelita dentre os grupos agropastoris do norte da Transjordânia e Cisjordânia. Essa tradição une, mais tarde, os lugares de culto de Mizpa, Maanaim, Penuel e Sucot, na proximidade do Jaboque, com os lugares de culto da região montanhosa central da Cisjordânia (Siquém e Betel). É nesse sentido, então, que Jacó é estabelecido como o ancestral de Israel.

A tradição de Jacó confirma a origem local, autóctone, de Israel - em ambos os lados do Jordão - enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. Em termos políticos, o clã de Jacó coexiste pacificamente com diferentes etnias e grupos sociais, compartilha e firma pactos com eles. Em termos religiosos, o clã de Jacó convive harmoniosamente com outras divindades, interage com elas e aspira por sua bênção.

6 CONCLUSÃO FINAL

O objetivo desta pesquisa foi apresentar a tradição de Jacó como tradição fundante de Israel Norte, consolidada e institucionalizada no século VIII a. C., a partir da análise exegética de Gn 32,23-33. Para desenvolver esse tema, organizamos o nosso trabalho em quatro capítulos.

Buscamos no capítulo primeiro o contexto histórico da formação de Israel Norte e Judá para localizarmos o surgimento da tradição de Jacó. A partir dos estudos da história crítica e arqueologia, percebemos que, desde a sua formação, Israel e Judá são dois estados separados e independentes. Há indícios de que o Israel Norte era forte e muito mais bem desenvolvido, em contraposição com o reino de Judá, pequeno e subdesenvolvido. Somente a partir da segunda metade do século VIII a. C. é que Judá começa a se desenvolver; juntamente depois da queda da Samaria, em 722/721 a. C. Além disso, há cada vez menos estudiosos que sustentam a teoria da existência do chamado “reino unido”, sob os reinados de Davi e Salomão. Assim também, as histórias dos patriarcas, Abraão, Isaac e Jacó, que se encontram no livro de Gênesis, inicialmente, são tradições separadas e independentes. A formulação atual de uma árvore genealógica única dos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) como os pais de uma única nação foi inserida posteriormente, supostamente desde o rei Josias (640-609 a. C.).

O ciclo narrativo de Jacó, que se encontra em Gn 25B a 35, foi organizado, dentro da perspectiva de Judá, a partir das narrativas da fundação de Israel Norte. Percebe-se no nosso estudo, que os estudiosos sobre o ciclo histórico de Jacó em Gênesis 25B-35, divergem tanto na sua datação, como também na realidade por trás dessas tradições e sua importância na formação de Israel. O ciclo histórico de Jacó, segundo Naáman, foi composto como parte de uma obra abrangente, que incluía os três ciclos: Abraão, Isaac e Jacó. A integração de Jacó entre os três patriarcas foi um passo decisivo na formação da historiografia bíblica e no desenvolvimento de um conceito unificado do povo de Israel. O autor das histórias patriarcais pré-sacerdotais foi um historiador que compôs sua obra no período exílico de acordo com as normas do seu tempo. A realidade refletida em suas narrativas é a situação de Judá e os seus vizinhos após a destruição de Jerusalém e anexação destes territórios pelos Babilônios. De acordo com essa opinião, as histórias do ciclo de Jacó em Gênesis 25B-35 são produções literárias do autor pré-sacerdotal. Nega, portanto, a existência de ciclos narrativos de Israel Norte e, conseqüentemente, a sua função como tradição fundante.

Blum, De Pury, Finkelstein, Römer e outros, por outro lado, afirmam que a origem mais provável do núcleo do ciclo de Jacó está no final do Ferro I (século X a. C.), quando foram moldadas as identidades no futuro território do Reino do Norte, formaram assentamentos de fronteira e ergueram santuários. Nas regiões de colinas e de montanhas da Cistjordânia e nos planaltos semiáridos da Transjordânia, há um processo de colonização característico do primeiro período do Ferro: desmatamento, construção de terraços, exploração hídrica dos uádi, escavação de poços, construção cisternas, difusão de aldeias e de pequenas cidades fortificadas. Esse “novo” elemento é definido como “protoisraelita”, por ser atribuído aos povos de origem tribal e pastoril, que ainda não se chamavam israelita. A crise dos palácios reais faz com que os errantes e fugitivos sejam atraídos pelas tribos. Esse período de formação (pré-monárquico) da entidade etnopolítica “Israel” é o período em que suas próprias tradições historiográficas situam todas as histórias que possuem um valor “fundador” das realidades e dos problemas posteriores. No decorrer do tempo, constitui a estrutura genealógica que serve de “carta de fundação” das relações intertribais.

Neste estudo, tentamos seguir a hipótese de que o núcleo da tradição de Jacó em Gênesis tem sua origem na formação de Israel Norte, no século X a. C. Partimos, portanto, o estudo exegético do texto de Gn 32,23-33 para nos ajudar na localização da origem geográfica e contexto histórico, sociocultural e realidades por trás da primeira camada da tradição de Jacó em Galaad, na Transjordânia.

A partir da análise literária (capítulo II) e análise semântica (capítulo III) de Gn 32,23-33, percebemos que esse texto é provavelmente constituído em uma base narrativa de uma lenda sobre a origem do santuário de Penuel, “o rosto ou face de El”. É provável que nos tempos antigos desenvolveu-se entre a população da região de Penuel e Jaboque a lenda sobre uma poderosa luta travada entre Jacó e um ser divino. A luta terminou com o triunfo de Jacó e o seu oponente o implorou pedindo a permissão para uma retirada segura. O objetivo de tal lenda provavelmente era para explicar o fato de o rio Jaboque que circula turtuosamente como um lutador entre as montanhas gêmeas de *Tulul adh-Dhahab*, onde se localiza Penuel.

Tal saga foi adotada pelos autores de Gn 32,23-33, eliminaram alguns elementos e acrescentaram outros, para explicar a origem do nome de Israel (v. 29). Com isso, o caráter da narrativa não mais de uma saga local ou uma lenda sobre o santuário de Penuel, mas se torna uma narrativa etiológica, que aparentemente, quer explicar a origem de Israel e sua identidade. Para esse objetivo os autores usaram o termo “um homem” ao referir-se o oponente de Jacó (v. 25b), foi adicionado o termo “ver Deus face a face” (v. 31b) para referir-se ao evento de luta (v. 25b-26a) e foram acrescentadas: a explicação de que naquela luta a

vida de Jacó “foi salva” (v. 31c), a articulação de sua coxa foi atacada (v. 26b) e como consequência Jacó ficou manco (v.32b).

É provável que a etimologia de Penuel, “ver Deus face a face” (v. 31b), seja uma adição posterior com intenção de adaptar a experiência de Jacó em Penuel com a visão teológica de que é impossível um ser humano lutar com Deus, pois só ver a face de Deus, a vida é ameaçada (Ex 32,20; Jz 13,22). A desvalorização dessa experiência do encontro de Jacó com o divino em Penuel se expressa também pelo fato de que Jacó não ergueu um altar ou uma pedra memorial no final do relato. Contudo, análise semântica do termo “ver face a face” revela que essa frase pode indicar também o contato físico, o confronto (2Rs 14,8-11). Além disso, a menção dos dados temporais “amanhecer” ou “aurora” (v. 25b, 27a), “a noite” (v. 23) e “o sol” (v. 32) coincidem com os nomes dos filhos de El que ocupam o segundo nível da estrutura do Panteão Ugarítico ou Caneneu. Nesse sentido, podemos interpretar, de maneira hipotética, que a narrativa da luta em Penuel, na sua forma oral, se refere a uma lenda da assembleia divina cujo El é o patriarca dessa família e Penuel seja o seu santuário. Nesse santuário provavelmente se celebrava ou se difundia a tradição de Jacó pelos “filhos de Jacó”. Os achados arqueológicos do sítio de Penuel (capítulo IV) indicam a existência de um santuário do século IX ou VIII a. C. naquela localidade.

A importância do santuário de Penuel como centro religioso dos “filhos de Jacó” e a popularidade da lenda de luta vitoriosa de Jacó com o ser divino em Jaboque podem ser motivo pelo qual os autores de Gn 32,23-33 inseriram nessa lenda a mudança de nome de Jacó para Israel. A partir do estudo semântico se percebe que os autores do texto procuraram remover certos elementos literários que eram incompatíveis com sua mensagem teológica e inseriram outros que fossem admissíveis. A impossibilidade de apagar completamente as tradições que tinham sido passadas oralmente de geração em geração significava que os autores tinham que adotar uma abordagem diferente: permitir um pouco das histórias e usar alguns de seus detalhes, ao mesmo tempo em que as revisavam, possivelmente alterando a maioria dos elementos originais.

A pesquisa arqueológica (capítulo IV) atesta que um assentamento talvez existisse em Tall adh-Dhahab oeste na época da cidade de Penuel, mencionada na inscrição de Karnak de Seshonq I, na segunda metade do século X a. C. Durante o séc. IX ou VIII a.C., o povoado provavelmente possuía um palácio e um edifício sagrado (um santuário ou um templo), que dava ao local um ar de grande importância. A relevância desse local também é atestada pela existência de um caminho antigo que passava por Penuel e que fazia ligação entre Amon,

Cisjordânia central, Siquém, Betel e Tersa. Esse caminho coincide com o caminho percorrido por Jacó, começando em Mizpa, Maanaim, Penuel, Sucot, Siquém e Betel.

O registro arqueológico indica que os planaltos a leste e oeste do Jordão, com o Vale do Jordão entre eles, podem ser vistos - apesar das diferenças regionais - como uma unidade cultural dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantiveram uma interação constante. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram os grupos nômades da região a adotarem um estilo de vida mais sedentário, em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon). Algumas delas, inclusive, devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região.

Do ponto de vista da formação geopolítica, a menção de Penuel, Maanaim, Sucot e outros lugares da região do Jaboque na lista da campanha de Sheshonq I no sec. X pode ser tratada como uma prova material concreta que comprova: primeiro, a existência de um assentamento em Penuel na época do Ferro I; segundo, a unidade política e territorial de Penuel-Galaad com Gabão-Betel, da época de Saul (2Sm 2,8-11), e Siquém-Tersa, da época de Jeroboão I (1Rs 12,25). Esta unidade: Jaboque – Siquém – Betel, desde a fase formativa de Israel, pode ter servido de justificativa para a expansão territorial israelita para norte e sul da Transjordânia na época dos omridas no século IX a. C. e de Jeroboão II no século VIII a.C.

A tradição de Jacó, como narrativa da fundação de Israel Norte, foi institucionalizada e promovida provavelmente no século VIII a. C. por Jeroboão II (788-747). É possível que Jeroboão II tentasse centralizar o culto do reino nos santuários oficiais do estado, um esforço provavelmente destinado a estabelecer o controle rígido sobre o culto e as receitas que surgiam dos templos. Finkelstein e Römer afirmam que pelo menos dois dos santuários centrais estavam relacionados a um dos dois mitos fundantes de Israel. Jacó, o herói local de Galaad, que era cultuado e celebrado em Penuel, até então, foi promovido por Jeroboão II e passou a ser cultuado no templo de El em Betel, provavelmente, ao lado de Javé. Ao mesmo tempo, o Êxodo foi promovido no templo de Javé em Samaria. Esses santuários, de Betel e Samaria, segundo os referidos autores, eram provavelmente os lugares onde as primeiras tradições israelitas foram colocadas por escrito. Essa situação é aparentemente sugerida pelo autor de Oseias 12, um defensor da tradição do Êxodo como único mito fundante de Israel, e que critica a promoção de Jeroboão II do mito de Jacó. Nesse sentido, se compreende o comentário negativo de Os 12, que denomina o patriarca de “trapaceiro”.

Outro elemento que favorece a hipótese da institucionalização da tradição de Jacó por Jeroboão II é o fato de Jacó estabelecer santuários ao longo de sua jornada em Mizpa, Penuel, Maanaim, Sucot, Siquém e Betel. Todos estes santuários compartilham o mesmo culto a El. Isso fornece não apenas a explicação etiológica da existência desses lugares, mas também os une. De forma que, os santuários que eram apenas centros religiosos, culturais e políticos locais isolados, são agora fundidos através da figura de Jacó, criando assim a noção de um Israel politicamente e culturalmente unificado.

Galaad era uma zona de fronteira política e cultural entre Aram e Israel Norte. Era um centro de conflitos e disputas militares constantes, mas também um centro de interação social e cultural. É nesse contexto que nasce a tradição de Jacó, que aponta para uma origem israelita dentre os grupos agropastoris do norte da Transjordânia e Cisjordânia. Essa tradição une, mais tarde, os lugares de culto de Mizpa, Maanaim, Penuel e Sucot, na proximidade do Jaboque, com os lugares de culto da região montanhosa central da Cisjordânia (Siquém e Betel). É nesse sentido, então, que Jacó é estabelecido como o ancestral de Israel. Considerando o fato de que o idioma e o escrito aramaico, assim como outros elementos da cultura síria, estão fortemente presentes no norte da Transjordânia, a história de Jacó também define a identidade aramaica dos israelitas, como pode ser visto em seu relacionamento familiar com grupos aramaicos, e a familiaridade do nome *Jacob-El* entre os arameus. Em outras palavras, a tradição de Jacó em Galaad confirma a integração de diferentes grupos sociais em uma identidade coletiva israelita.

Portanto, a tradição de Jacó confirma a origem local, autóctone, de Israel - em ambos os lados do Jordão - enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. Em termos políticos, o clã de Jacó coexiste pacificamente com diferentes etnias e grupos sociais, compartilha e firma pactos com eles. O relato da luta de Jacó com o divino em Gn 32,23-33 que culmina com o tratado de paz e bênção, se reflete na solução da tensão entre Jacó com seus vizinhos, Labão e Esaú. O adversário ou o oponente não é um inimigo a ser eliminado. O oponente pode ser também fonte de bênção. Nesse mesmo sentido, é que Jacó pediu e recebeu a bênção do seu oponente na luta noturna em Penuel (32,27b). Assim, o tratado entre Jacó e Labão em Mizpa de Galaad, por um lado, marca a fronteira política territorial e por outro, é testemunha da relação de parentesco e interação cultural, social, econômica e religiosa entre os dois clãs. No seu relacionamento com Esaú em Galaad, especificamente no momento da tensão, Jacó preferiu o diálogo, bênção, troca de presentes e reconciliação com um espírito de “ver o rosto do outro como se fosse o rosto de Deus”.

Em termos religiosos, o clã de Jacó convive harmoniosamente com outras divindades, interage com elas e aspira por sua bênção. O Israel que se define por seu ancestral Jacó ainda não é o Israel ortodoxo do Deuteronômio ou do Levítico. O Deus de Israel da tradição de Jacó poderia ser uma variante do deus El, ainda não é o Javé guerreiro do Cântico de Deborah (Jz 5), não desempenha, como na tradição de Moisés, o papel de um Deus exigente e exclusivo. Nas negociações entre grupos tribais vizinhos, Jacó e Labão, vemos dois deuses diferentes serem invocados para garantir o tratado (Gn 31,53). O clima religioso aparentemente é de grande elasticidade e com o espírito pluralista. Apesar do tratado da separação dos dois clãs, Raquel ainda cultua os deuses de Labão (Gn 31,34). Os conflitos normalmente não desembocam em enfrentamentos sangrentos, mas se resolvem no diálogo, no tratado de paz e no compromisso de ver no rosto do outro o rosto de Deus (Gn 33,10). Na narrativa de luta de Jacó com o divino em Jaboque termina com pacto: Jacó deixa o seu oponente seguir o seu caminho, enquanto o seu oponente o abençoou, o reconheceu como alguém que luta com deuses e com os homens e prevaleceu. A luta termina com a bênção entre ambos. Terminar conflito com um pacto de paz, acontece também no relacionamento de Jacó com Labão (Gn 31) e com Esaú em Galaad (Gn 33). Ou seja, a experiência de Jacó com Deus em Peniel, se reflete no seu relacionamento e contato com seus vizinhos. O Israel da tradição de Jacó em Galaad é um Israel que coexiste pacificamente com diferentes etnias e grupos sociais, pluralista e inclusivista, um Israel com características heterogêneas e multiculturais, com histórias controversas, como a do personagem Jacó.

REFERÊNCIAS

AMIT, Yairah (Ed.) et al. *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern context : a tribute to Nadav Na'aman*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006. 466p.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006. 2206p

_____. Hebraico. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/1977. 1574p.

BOGAERT, P-M. et.al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola/Paulus/Paulinas, 2013.

BLUM, E.. The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua, in: DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K. (eds.). *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. SBL Symposium Series 34, 2006, p. 89–106.

_____. *Die Komposition der Vätergeschichte* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 57), Neukirchen-Vluyn, 1984.

_____. Jesajas prophetisches Testament: Beobachtungen zu Jes 1–11. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 109, p. 12–29, 1997.

_____. 2002. Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen. In: GERTZ, J.C.; SCHMID, K.; WITTE, M., (Ed). *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315). Berlin and New York: De Gruyter, 2002, p. 119–156.

_____. Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen. In: HAGEDORN, A.C.; PFEIFFER, H., (Ed.). *Die Erzväter in der biblischen Tradition: Festschrift für Matthias Köckert* (BZAW 400). Berlin and New York: De Gruyter, 2009, p. 291-321.

_____. The Jacob Tradition. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L. (Ed). *The Book of Genesis: Composition, Reception and Interpretation*. LEIDEN – BOSTON: BRILL, 2012, p. 181-211.

BOTTERWECK, G. Johannes (Ed.); et al. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume II, VI, VIII, X e XII. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988-2003.

CAAR, D.M. *Reading the fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Kentucky: Westminster John Knox Press Louisville, 1996. 388p.

_____. *The formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 544p.

_____. The Formation of the Hebrew Bible: Sources, compositional Layers, and Other Revisions. In: NIDITCH, Susan. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 103-117.

CAMPBELL, E. F. The Amarna letters and the Amarna period. In: *The Biblical Archaeologist*, Vol. 23, No. 1, p. 1-22, 1960 .

CARTER, C. E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*. England: Sheffield, 1999. 392p.

CURTIS, Edward M. Structure, style and context as a key to interpreting Jacob's encounter at Peniel. In: *Jornal fo the Evangelical Theological Society* 30/2, p. 129-137, 1987.

DE PURY, Albert. *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob: Genèse 28 et les traditions patriarcales*. Paris : J. Gabalda, 1975. 723p.

_____. Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël. In: *VT.S* 43, p. 78-96, 1991.

_____. Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard. In: WÉNIN, A.,(Ed.). *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensia 155, Leuven, 2001, p. 213- 241.

_____. The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch. In: DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K. (Org.). *A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation*. Atlanta, 2006, p. 51-72.

_____. Gênesis 12-36. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 168-194. (Título original: *Introduction à L'Ancien Testament*, 2004).

DE VAUX, Roland. *História antiga de Israel I: Desde los origenes a la entrada en Canaan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. 449p.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos, Vol.1: Dos primórdios até a formação do Estado*. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997. 268p. (Títuo original: *Geschihte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, 1995).

FANTALKIN, A.; FINKELSTEIN, I. The Sheshonq I Campaign and the 8th Century Earthquake: More on the Archaeology and History of the South in the Iron I-Iron IIA, In: *Tel Aviv* 33, p. 18-42, 2006.

FINKELSTEIN, Israel. *The archaeology of the Israelite settlement*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988. 380p.

FINKELSTEIN, Israel. State Formation in Israel and Judah, A Contrast in Context, A Contrast in Trajectory. In: *Near Eastern Archaeology* 62, p. 35-52, 1999.

_____. The Campaign of Shoshenq I to Palestine. A Guide to the 10th Century BCE Polity. In: *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins* 118, n. 2, p. 109-135, 2002.

_____. The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Territorial Entity. In: AMIT, Yairah (Ed.) et al. *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern context* : a tribute to Nadav Na'aman. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006, p. 171-188.

_____. The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BCE, In: *RB* 115, p. 499-515, 2008.

_____. *O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte*. Tradução de Silas Klein Cardoso e Élcio Valdomiro Sales de Mendonça. São Paulo: Paulus, 2015. 226p. (Título original: The forgotten kingdom: the archaeology and history of Northern Israel).

_____. Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom. In: *Vetus Testamentum* 61, p. 227-242, 2011.

FINKELSTEIN, I.; KOCH, I.; LIPSCHITS, O. The Biblical Gilead: Observations on Identifications Geographic Divisions and Territorial History. In: *Ugarit Forschungen* 43, p. 131-159, 2012.

FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A. *The Quest for the Historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. 220p.

FINKELSTEIN, I.; NA'AMAN, N. Shechem of the Amarna Period and the Rise of the Northern Kingdom of Israel. In: *Israel Exploration Journal*, Vol. 55, No. 2, p. 172-193, 2005.

FINKELSTEIN, Israel; PIASETZKY, Eliazer. The Iron I-IIA in the Highlands and Beyond: 14C Anchor, Pottery Phases and the Shoshenq I Campaign. In: *Levant* 38, p. 45-61, 2006.

_____. The Date of Kuntillet „Ajrud: The 14C Perspective. In: *Tel Aviv* 35, p. 175-185, 2008.

FINKELSTEIN, Israel; RÖMER, Thomas. Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 126, p. 317-338, 2014.

_____. Comments on the historical background of the Abraham narrative: between “realia” and “exegetica”. In: *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 1 vol. 3, p. 3-23, 2014.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A Giraffa Editora, 2003. 515p. (Título original: *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*).

_____. *David and Solomon: In search of the Bible's sacred kings and the roots of the Western Tradition*. New York: Free Press, 2006. 342p.

FINKELSTEIN, Israel; SINGER-AVITZ, Lily. Reevaluating Betel. In: *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins* 125, p. 33-48, 2009.

FISHBANE, Michael. *Biblical Text and Textur: a literary reading of selected texts*. Oxford - England: Oneworld Publications, 1998. 168p.

_____. *Biblical myth and Rabbinic mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2003. 474p.

FRAZER, Sir James George. *Folk-lore in the Old Testament*, (3 vols.), London: MacMillan & Co., 1919.

GEVITZ, Stanley. Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford. In: *Hebrew Union College Annual*, Vol. 46, p. 33-54, 1975.

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. *Hebrew Myths: the Book of Genesis*. Manchester: Carcanet Press, 2005. 297p.

GORDON, R. L.; VILLIERS, L.E., Telul edh Dhahab and Its Environs: Surveys of 1980 and 1982, A Preliminary Report. In: *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 27, p. 275-289, 1983.

GUNKEL, Hermann. *Genesis*. Mercer Library of Biblical Studies. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997. 477p.

HAMORI, Esther J. *When Gods were men: The embodied God in Biblical and Near Eastern Literatur*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, 185p.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HASEGAWA, Shuichi. *Aram and Israel during the Jehuite Dynasty*. Berlin: Gruyter, 2012. 209p.

HAYWARD, C.T.R. *Interpretations of the name Israel in Ancient Judaism and some early Christian writings: From victorius athlete to heavenly champions*. New York: Oxford University Press, 2005. 397p.

KAEFER, José Ademar. *Um Pueblo Libre y Sin Reyes: La Función de Gn 49 y Dt 33 em La Composición del Pentateuco*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006. 345p.

_____. *A Bíblia, a Arqueologia e a História de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015a. 112p.

_____. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 878-906, 2015b.

_____. A Arqueologia e os Novos Paradigmas Bíblicos. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n.1, p.129-141, 2016.

KELLE, Brad E. The early monarchy and the stories of Saul, David, and Solomon. In: NIDITCH, Susan. (Ed.). *The Wiley Blackwel Companion to Ancient Israel*. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 177-196.

KNOPPERS, G. N. Revisiting Samaria Question in the Persian Period. In: LIPSCHITS, O; OEMING, M. (ed.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006, p. 265-289.

KRATZ, R.G. *The composition of the narrative books of the Old Testament*. London and New York: Bloomsbury, 2005. 352p.

LEMCHE, Niels Peter. *Early Israel: Antropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*. Leiden: E.J. BRILL, 1985. 496p.

LEVINE, Baruch A. The Deir ‘Alla plaster inscriptions (2.27): The book of Balaam, son of Beor. In: HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2003, p.140-145)

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014. 537p. (Título original: *Oltre La Biblia: Storia antica di Israele*, 2003).

_____. *Antigo Oriente: história, sociedade e economia*. Tradução: Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016. 827 p. (Título original: *Antico Oriente: Storia, Società, Economia*, 2009).

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia: 10000-586 a.C*. Tradução: Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003. 554 p. (Título original: *Archaeology of the land of the Bible: 10000-586 BCE*).

McKENZIE, John L., *Dicionário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 2003.

_____. Jacob at Peniel: Gen. 32:24-32. In: *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 25, n. 1, p. 71-76, 1963.

McKENZIE, Steve. You Have Prevailed: The Function of Jacob’s Encounter at Peniel in the Jacob Cycle, In: *Restoration Quarterly* 23, p. 225-231, 1980.

NA’AMAN, Nadav. *Canaan in the second Millennium B.C.E: collected essays*. Vol.2. Winona Lake, Indiana, USA: Eisenbrauns, 2005.

_____. The inscription of Kuntillet ‘Ajrud through the lens of historical research. In: *UF* 43, p. 1-43, 2012.

_____. The Jacob story and the formation of Biblical Israel. In: *Tel Aviv University* vol. 41, p. 95-125, 2014.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar... A Páscoa de Josias*. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000. 342p. (Título original: *Josiah’s Passover: Sociology and the Liberating Bible*).

NIDITCH, Susan. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016.

NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 108-143.

NOTH, Martin. *A History of Pentateuchal Traditions*. Trans. by B. W. Anderson. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972.

PISANO, Stephen. O texto do Antigo Testamento. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 3ª Ed., 2015, p. 41-75.

POLA, Thomas, et al. A preliminary report of the Tului adh-Dhahab (Wadi az-Zarqa) survey and excavation seasons 2005 - 2011. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 57, p. 81-96, 2013.

_____. Tului adh-Dhahab: Eine eisenzeitliche und hellenistische Residenz in Jordanien, Vorbericht über die Forschungen 2005 bis 2015. In: AMEDICK, R; FRONING, H.; HELD, W. (ed.), *Marburger Winckelmann – Program 2015-2016: Archäologisches Seminar der Philipps – Universität, Marburg*, 2016, p.77-145.

RAINEY, Anson F. (org. e trad.). *The El-Amarna Correspondence: A new edition of the Cuneiform Letters from the site of El-Amarna based on collations of all extant tablets*. Volume I. Leiden: Brill, 2015.

RENDTORFF, Rolf. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. Trans. John J. Scullion, Sheffield – England: JSOT, 1990 (Original 1977). 214p.

RENDSBURG, Gary A. *The redaction of Genesis*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 1986. 129p.

RÖMER, Thomas. A formação do Pentateuco: História de Pesquisa. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015, pp. 85-107. (Título original: *Introduction à L'Ancien Testament*, 2004).

_____. *A chamada História Deuteronomista : Introdução sociológica, história e literatura*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008. 207p. (Título original : *The so-Called Deuteronomistic History : a sociological, historical and literary introduction*, 2005).

_____. Oseias. Em: RÖMER, T; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 465-483. (Título original: *Introduction à L'Ancien Testament*, 2004).

_____. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Tradução: Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016. 248p. (Título original: *L'invention de Dieu*, 2014).

ROSS, Allen P. Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel. In: *Biblioteca Sacra* 142, p. 338-354, 1985.

SAUER, James A. Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 263, p. 1-26, 1986.

SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: Uma introdução*. Tradução de Use Wegner. São Paulo: Loyola, 2013. 351p. (Título original: *Literaturgeschichte des Alten Testaments – Eine Einführung*, 2008).

SCHMIDT, Nathaniel. The Numen of Peniel. In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 45, No. 3/4 (1926), p. 260-279.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel vol. I: local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 2008. 144p.

SELLIN, Ernest; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. D. Mateus Rocha – São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2007. 840p. (Título original: *Einleitung in das Alte Testament*).

SERGI, Omer. The Galaad between Aram and Israel: Political Borders, Cultural Interaction and the Question of Jacob and Israelite Identity. In: SERGI, O.; OEMING, M.; DE HULSTER, Izaak J., *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture and Identity*. Germany: Mohr Siebeck, 2016, p. 33-354.

SERGI, O.; DE HULSTER, Izaak J., Some Historical and Methodological Consideration Regarding the Question of Political, Social and Cultural Interaction between Aram and Israel in the Early Iron Age. In: SERGI, O.; OEMING, M.; DE HULSTER, I. J., *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture and Identity*. Germany: Mohr Siebeck, 2016, p. 1-16.

SHINAN, Avigdor; ZAKOVITCH, Yair. *From Gods to God: How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myth & Legends*. Philadelphia: University of Nebraska Press/The Jewish Publication Society, 2012 (orgn. 2004).

SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: Os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 3ª Ed., 2015, p. 77-114.

SKINNER, John D. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1980. 552p.

SMITH, Mark S. Monotheism and the redefinition of Ancient Israel. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 278-296.

_____. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006. 264p. (Título original: *The Memoirs of God: history, memory, and the experience of the divine in ancient Israel*).

SYUKUR, Agustinus; KAEFER, J. A. As Cartas de Amarna 249-250 e o Conflito entre as Cidades-Estado em Canaã. In: *Revista Caminhando* v. 23, n. 1, p. 85-98, 2018.

THOMPSON, Thomas L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The quest for the historical Abraham*. Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1974. 392 p.

_____. *Early history of the Israelite People: From the written and archaeological sources*. Leiden: E.J. Brill, 1992 (2000). 489 p.

TOORN, K. van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. Leiden: Brill, 1996. 449p.

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der (eds.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, Boston, Köln: BRILL, 1999. 960p.

TOSELI, Cecilia. *O êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1Reis 12,26-32*. 2016. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia Hebraica*. Tradução de Edson de Faria Francisco. Rio de Janeiro: BVbooks Editora, 2017. 475p.

VAN DER STEEN, E. J., *Tribes and People in Transition – The Central East Jordan Valley in the Late Bronze Age and Early Iron Ages: A Study of the Sources*. Leuven: Peeters, 2004.

VANGEMEREN, Willem A. (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*. Volume I a IV. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VON RAD, G. *El Libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Segume, 1977. 539p.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 12-36: A commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985. 604p.

_____. *O Livro de Gênesis: Um comentário exegético-teológico*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013. 407p. (Título original: *Am Anfang-I.Mose (Genesis)*).

WHITT, William D. The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 103, n.1, p. 18-43, 2009.