

The background of the cover is a detailed illustration of a biblical scene. A group of men, dressed in white robes and head coverings, are gathered under a large, leafy tree. Some are sitting on the ground, while others stand. In the background, there are rolling hills, a small settlement with domed huts, and a caravan of people and animals on a path. The overall style is reminiscent of classical religious art.

A FAMÍLIA NO ANTIGO TESTAMENTO

História e Sociologia

Esdras Costa Benthó

A FAMÍLIA
NO ANTIGO
TESTAMENTO

A FAMÍLIA
NO ANTIGO
TESTAMENTO

História e Sociologia

Esdras Cosla Benlho



Todos os direitos reservados. Copyright © 2006 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembléias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Preparação dos originais: Daniele Pereira
Revisão: Esdras Costa Benthó
Projeto gráfico e capa: Eduardo Souza
Editoração: Leonardo Marinho

CDD: 221 - Antigo Testamento
243 - Família
ISBN: 85-263-0765-7

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800 701-7373

Casa Publicadora das Assembléias de Deus

Caixa Postal 331
20001-970, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

1ª edição: 2006

2ª Edição 2006

In Memoriam

Ὁ Φίλος

Ildo Campello

Ποιητής
Κριτικός
Φιλότεκνος
ἐπί πᾶσιν δέ τούτοις

Φιλόθεος.

Abreviações

a.C.	-	Antes de Cristo
ARA	-	Almeida Revista e Atualizada
ARC	-	Almeida Revista e Corrigida
art.	-	Artigo
ATP	-	Antigo Testamento Poliglota
CBB	-	Comentário Bíblico Beacon
BEC	-	The Bible Exposition Commentary
cf.	-	Confira; compare
CLNT	-	Chave Lingüística do Novo Testamento Grego
Col.	-	Coleção
DITAT	-	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
DV	-	Dicionário Vine
et al	-	E outros; vários autores
GNT	-	Greek New Testament
gr.	-	Grego
HSB	-	Hard Sayings of the Bible
hb.	-	Hebraico
Lit.	-	Literal, literalmente
LXX	-	Septuaginta

LNT	-	Léxico do Novo Testamento
NTI	-	Novo Testamento Interlinear
NTGA	-	Novo Testamento Grego Analítico
NIDB	-	The New International Dictionary of the Bible
NVI	-	Nova Versão Internacional
op.cit	-	Na obra citada
p	-	página; páginas
s.	-	seguidos; seguintes
STRONG	-	Strong's Exhaustive Concordance of the Bible
TEB	-	Tradução Ecumênica Brasileira
WB	-	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature
v.	-	versículo
vv.	-	versículos
§	-	Seção (signum sectionis, sinal de seção ou separação); parágrafo.

Expressões Técnicas

Ad libitum	- À vontade; quando quiser
Ad litteram	- Literalmente; à letra; ao pé da letra.
Alter ego	- Outro eu; amigo íntimo.
A priori	- Verdade anterior à experiência
Consensus gentium	- Opinião geral; consenso popular
Exceptis excipiendis	- Exceto o que deve ser excetuado
Hapax legomenon	- Dito ou escrito apenas uma vez
Imago Dei	- Imagem de Deus
In fraudem legis	- Fraudando a lei
In passim	- No conjunto
Ipsis verbis	- Pelas mesmas palavras; textualmente
Ipsis litteris	- Textualmente; literal
Ipo facto	- Por isso mesmo
Leviratus Lex	- Lei do Levirato
Manu militare	- À força
More majorum	- Segundo os costumes dos antepassados

Pari passu	- Simultaneamente; a passo igual
Sitz im Leben	- Contexto vivencial; contexto de vida
Status	- Posição social de uma pessoa em relação as outras
Stricto sensu	- Em sentido restrito
Virgo intacta	- virgem intacta; moça virgem

Tabela de transliterações

Grego

α	β	γ	δ	ε	ζ	η	θ	ι	κ	λ	μ
alfa	beta	gama	delta	épsilon	zeta	eta	theta	iota	kapa	lambda	my
a	b	g	d	e	z	Ē	th	i	k	l	m
ν	ξ	ο	π	ρ	σ ζ	τ	υ	φ	χ	ψ	ω
ny	ksi	ómicron	pi	rho	sigma	tau	üpsilon	phi	chi	psi	ómega
n	ks	o	p	r	s	T	u/y	ph	ch	ps	ō

Hebraico Consoantes

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
'aleph	beth	gimel	daleth	he	waw	zayin	heth	teth	yodh	kaph	lamedh
'	b	g	d	h	w	Z	h	t	y	k	l
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	י	ת	
mem	num	samekh	'ayim	pe	tsadeh	qoph	resh	sin	shin	taw	
m	n	s	'	f	ts	Q	r	ś	sh	t'	

Vogais e Semivogais

ַ	ָ	ִ	ֶ	ֵ	ָ	ֹ	ֻ	ֹ	ֹ	ֹ	ָ
pathah	qamets	hiriq	seghol	sere	qamets-hatuph	holem	holem com waw	qibbuts	shureq	qamets	qamets
a	ā á	i î	e	ē é	o	ō	ô	u	û	āh	ā'
ֹ	ֶ	ֶ	ֶ	ֶ	ֶ						
sere	seghol	shewa	hateph-pathah	hateph-seghol	hateph-gamets						
ēh	eh	°	ā	ě	ō						

Agradecimentos

A minha querida esposa, Ana Paula, e ao meu filho, Esdras Júnior: companheiros, amigos, cúmplices e incentivadores em todos os momentos. Sou grato pelo incentivo durante todo o projeto, por terem digitado parte do manuscrito dessa obra e auxiliado na pesquisa bibliográfica. Esdras Júnior acompanhou esse projeto durante dois anos seguidos. Quando iniciei o projeto estava com sete anos; na conclusão, com nove. Todo pai sabe o quanto é maravilhoso estar com o seu filho nessa idade, mas Esdras Júnior e minha esposa, Ana Paula, sempre entenderam a nossa missão. Obrigado filho! Obrigado Ana Paula, meu único e verdadeiro amor!

Agradeço a Faculdade Teológica Refidim, ao carinho dos acadêmicos e corpo docente. Desde que ministramos a disciplina em apreço, Sociologia do Antigo Testamento, recebemos indispensáveis contribuições dos diretores, professores e alunos.

Nossa gratidão aos profissionais da CPAD que estiveram envolvidos com toda a obra. Ao Gerente de Publicações, Pastor Claudionor de Andrade, erudito e incentivador de obras

teológicas como esta. Ao Editor Alexandre Coelho, pelas inúmeras contribuições técnicas: escolha do título da obra, números de páginas, entre outras orientações importantíssimas. A Daniele Pereira, responsável pela preparação dos originais que, dado às condições especiais da obra, sempre consultávamos a respeito de qualquer informação pertinente ao conjunto do livro.

Nosso agradecimento ao setor de arte da CPAD. Rafael Paixão, que esteve sempre atento ao desenvolvimento do projeto gráfico. Eduardo Souza, responsável pelo projeto gráfico. Leonardo Marinho, grande colaborador e “solucionador dos problemas” relacionados às fontes especiais de grego e hebraico bíblicos. Sua paciência, persistência e competência acompanharão profundamente esta obra. Muito obrigado!

Que Deus retribua com suas bênçãos o esforço de cada amigo, pois as pessoas citadas são muito mais do que profissionais competentes, são irmãos e amigos em Cristo.

Ἡ Χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.

A Graça esteja com todos vocês.

Prefácio

CONVERSANDO EM FAMÍLIA

Em 2000, recebi do Gerente de Publicações da CPAD, pr. Claudionor de Andrade, a incumbência de avaliar um livro para futura publicação, chamado *Hermenêutica Fácil e Descomplicada*, do professor Esdras Costa Benthó. Como professor de Hermenêutica, aprovei a edição da obra, que achei cumprir realmente o que seu título indicava, dando ao leitor, de forma didática e direta, as normas adequadas para uma correta interpretação do texto sagrado. O livro fora muito bem elaborado, sua pesquisa bem feita, e sua escrita denotava que seu autor tinha vivência no assunto.

Lançada a obra *Hermenêutica Fácil e Descomplicada*, e tendo grande aceitação no mercado evangélico, pude conhecer o autor das linhas que antes aprovara para edição. Pessoa culta, mas de simplicidade ímpar, senso de humor inigualável e uma companhia bastante motivadora. Assim é Esdras Costa Benthó. Dedicado à família, à hermenêutica, ao ensino, ao estudo das línguas originais e à pedagogia. Pessoa muito agradável e um excelente companheiro de trabalho. Não me envergonho de dizer que aprendi muito em pouco tempo de convivência.

O assunto deste livro é família. Como define o autor, família não é apenas “o vínculo consanguíneo existente entre

um grupo de pessoas em uma mesma casa”, mas também “o conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco”.

O professor Esdras fez um estudo detalhado desse tema, e para trazer ao leitor o fruto de suas pesquisas, recorreu a textos antigos e às regras de hermenêutica e exegese, essenciais para a aplicação do correto entendimento bíblico, pois foi necessária uma pesquisa séria e metodológica para se entender este assunto. Não se pode falar em família nos tempos vetero-testamentários sem que se tenha em mente estudar os costumes e práticas da época, descritos nos textos bíblicos e textos históricos auxiliares. Dessa forma, o leitor poderá entender o motivo de Deus ter ordenado determinadas normas para o seu povo.

Este não é um livro de aconselhamento, nem simplesmente uma obra dedicada a focar os costumes da época. Porém, tanto o conselheiro quanto o estudante serão muito enriquecidos com esta leitura, visto que mais que apenas dizer o que acontecia naquela época, *A Família no Antigo Testamento* tem por objetivo esclarecer determinados textos em seu contexto social, dando ao leitor o exato sentido pretendido pelos escritores bíblicos.

O leitor tem, em suas mãos, uma outra obra de inestimável valor. *A Família no Antigo Testamento* traz um estudo sério e responsável pelo assunto, a instituição familiar no antigo Israel. Analisa pontos como o adultério, divórcio, o casamento de escravos e o papel da mulher, nos âmbitos religioso e social.

Esta é uma obra que tenho o prazer de referendar, pois sei que seu autor é uma pessoa responsável em suas pesquisas e opiniões.

No Senhor

Alexandre Claudino Coelho

Chefe do Setor de Livros da CPAD

Sumário

<i>Agradecimentos</i>	13
<i>Prefácio</i>	15
<i>Cap. I</i>	
Análise Sócio-Histórica da Família	23
<i>Cap. II</i>	
O Casamento no Antigo Testamento	37
<i>Cap. III</i>	
A Lei do Levirato	69
<i>Cap. IV</i>	
O Divórcio	81
<i>Cap. V</i>	
O Adultério	121
<i>Cap. VI</i>	
Ciúmes Provocados pela Suspeita de Adultério	141
<i>Cap. VII</i>	
Poligamia e Esterilidade	163
<i>Cap. VIII</i>	
O Casamento de Escravos	173

<i>Cap. IX</i>	
A Prostituição Secular e Sagrada	197
<i>Cap. X</i>	
A Mulher no Antigo Testamento	213
<i>Glossário</i>	239
<i>Códigos e Leis Citados</i>	245
<i>Índice Onomástico</i>	247
<i>Referências Bibliográficas</i>	251

Introdução

Compreender o Antigo Testamento em seu ambiente histórico, cultural, social e político não é apenas necessário como também plausível. A leitura do texto bíblico acompanhada de uma análise da cultura e dos costumes dos povos bíblicos, além de enriquecer a interpretação da perícopes estudada, também se apresenta como um instrumento eficaz contra as interpretações equivocadas, que evocam para os dias hodiernos, conceitos e costumes pretéritos.

Para que esta obra atinja os objetivos propostos, aliamos as contribuições das técnicas de análise e compreensão de textos aos conhecimentos histórico-cultural e social, a fim de entender a trama do texto, sua tessitura e mensagem. Essa metodologia também tem sido amplamente aplicada ao Estudo do Novo Testamento e, associada à abordagem sociológica, tem servido de fulcro para a exegese e hermenêutica bíblica. Autores como J. Jeremias, G. Theissen, H. Kippenberg, K. Wengst, G. Vernès, M. Volkman, H. E. Dana (et al) contribuíram com suas pesquisas para o progresso e fundamentação da pesquisa sociológica das Escrituras Neotestamentárias.

Nas últimas décadas, os teólogos e estudantes brasileiros têm recebido excelentes contribuições editoriais às suas pesquisas por meio de traduções de obras relativas ao tema que abrangem os dois Testamentos. Entre os principais escritos, temos o “Usos e Costumes dos Tempos Bíblicos” de Ralph Gower (CPAD), “Instituições de Israel no Antigo Testamento” do aclamado ex-diretor da École Biblique de Jerusalém, Roland de Vaux (Teológica), “Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos” de W. Coleman (Betânia), e os tradicionais volumes da editora Vida, “O Mundo do Antigo Testamento”, “O Mundo do Novo Testamento” e “Vida Cotidiana nos Tempos Bíblicos”, de autoria de renomados autores como M. Tenney e J. Packer.

A obra que o leitor tem em mãos não substitui os autores e obras mencionadas, ao contrário, recomenda-os. Entretanto, este manual destaca-se pelo seu conteúdo compacto, didático e acima de tudo exegético.

Não somos escusados de frisar que, a fim de possibilitar uma compreensão multifocal da temática, procuramos comparar os textos do Código Mosaico com os de Ur-Namu, Lipit-Istar, Hamurabi e com as Leis Assírias. Esse método possibilitou discorrer sobre o significado de algumas leis e costumes dentro de uma visão ampla, que não se restringia apenas ao contexto da geografia acidental do Antigo Testamento, mas de uma análise conscienciosa das legislações mesopotâmicas e suas relações com o texto bíblico.

Em nenhum momento procuramos dirimir controvérsias ou escrever para os doutos, ao contrário, nossa análise presta-se a fornecer fundamentos para a compreensão dos costumes, cultura, história e legislação a respeito da família no período bíblico do Antigo Testamento. Isto não significa dizer, que se trata de mera pesquisa descritiva ou bibliográfica, pois o uso que se fez dos recursos exegéticos e hermenêuticos marcam o

presente manual, e por essa mesma razão, o estudante dedicado terá mais um recurso metodológico para compreender o trecho sagrado dentro de suas variegadas dimensões.

O presente opúsculo, como o leitor poderá comprovar ao final da leitura da obra, não se propõe a ser um manual a respeito dos costumes sociais da família no Antigo Testamento. Alguns temas que o estudioso esperaria encontrar aqui, talvez os leiam vagamente. Isto se justifica pela proposta metodológica e pela abordagem seguida ao longo da preparação do livro. Pois, ao compararmos o tema nas atuais obras de referência, observamos que não teríamos muito que acrescentar sobre a poligamia, esterilidade, educação de filhos e assuntos congêneres em razão dos muitos textos enciclopédicos já editados. Entretanto, percebemos que alguns assuntos como o divórcio, o adultério, o ciúme e casamento com escravos, entre outros, eram abordados no enfoque cultural, mas ignorado no contexto hermenêutico e exegetico. Facilmente o leitor poderá comprovar esta assertiva ao ler qualquer obra que use o método sociológico ou histórico-cultural como referência. Devido à intenção autoral de abordar uma gama de temas complementares para auxiliar o estudante na compreensão do *Sitz im Leben* escritural, os autores dispensam a análise exegetica dos textos que os mesmos procuram esclarecer. Os objetivos de nossa obra, portanto, são de auxiliar exegeticamente os professores de cultura do Antigo Testamento, os conselheiros familiares, palestrantes, e todos os que possuem dificuldade em compreender o sentido literal e social de muitas intrigantes perícopes do Antigo Testamento.

Acreditamos ser conveniente afirmar que a transliteração dos termos hebraicos, sempre que possível, segue a do DITAT, e a pronuncia do grego é erasmiana. Os temas são tratados seguindo os métodos histórico cultural e léxico-sintático. No

primeiro, buscamos compreender o texto dentro do contexto histórico e social. No segundo, priorizamos as integridades lógicas dos movimentos sucessivos do texto, considerando a gramática e o étimo dos termos originais.

Minha oração e expectativa é que esta modesta obra seja um instrumento de enriquecimento para a sua vida. Mesmo reconhecendo algumas das implicações e intenções do filósofo da precisão lingüística, Ludwig Wittgenstein, atrevo-me a encerrar este exórdio, citando um dos seus propósitos ao assinar, em 1930, o manuscrito da obra *Observações Filosóficas*: “eu diria: este livro foi escrito para a glória de Deus”.

Soli Deo Gloria

Capítulo I

ANÁLISE SÓCIO-HISTÓRICA DA FAMÍLIA

1. Família, Projeto Divino

*N*a sociedade hebraica a família era o âmago da estrutura social. Na *Tanach*, exclusivamente em *Berê'shîth* (Gênesis), encontramos o princípio judaico-cristão da família no texto que diz: “*Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma adjutora que esteja como diante dele. Então, o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas e cerrou a carne em seu lugar. E da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher; e trouxe-a a Adão. E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne; esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada. Portanto, deixará o seu pai e a sua mãe e apergar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne. E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher; e não se envergonhavam*” (Gn 2.18,21-25). Segundo o filósofo Lévi-Strauss, o princípio da família é dado pelo texto da Escritura que diz: “deixará o varão o seu pai e a sua mãe”, regra infrangível ditada a toda sociedade para que possa estabelecer-se e durar.¹

• *Família, Centro de Comunhão.*

Deus é quem decidiu criar a família. Esta foi formada para ser um centro de comunhão e cooperação entre os cônjuges. Um núcleo por meio do qual as bênçãos divinas fluiriam e se espalhariam sobre a terra (Gn 1.28). Não era parte do projeto célico que o homem vivesse só, sem ninguém ao seu lado para compartilhar tudo o que era e tudo o que recebeu da parte de Deus.

O homem sente-se pessoa não apenas pelo que é, mas também quando vê o seu reflexo no outro que lhe é semelhante. Portanto, a sentença divina ecoada nos umbrais eternos expressa o amor e o cuidado celeste para com a vida afetiva do homem. Para Deus, “não é bom que o homem esteja só”. O verbo estar, no presente do subjuntivo (esteja), tradução do hebraico *hāyá* (הָיָא), expressa um estado circunstancial e transitório do ser. A solidão é um agravo à saúde psicofísica da criatura humana e, por mais esta razão, Deus não deixaria a criatura feita à sua imagem sem um semelhante para comungar.

O próprio Deus não estava solitário na eternidade, mas partilhava de incomensurável comunhão com o Filho e o Santo Espírito. Deus é um ser pessoal e sociável às suas criaturas morais. No entanto, contrapondo a natureza divina à humana, concluímos que o intrínseco relacionamento entre a divindade e o ente humano dá-se em níveis transcendentais, metafísicos.

Por conseguinte, faltava ao homem alguém que lhe fosse semelhante, ossos dos seus ossos, carne de sua carne, alguém que se chamasse “varoa” porquanto do “varão” foi formada. Essa correspondência não foi encontrada nos seres irracionais criados, mas na criatura tomada de sua própria carne e essência. A mulher era ao homem o *vis-à-vis* de sua existência. Seu reflexo. Partida e chegada. Como sabiamente afirmou Derek Kidner, “a mulher é apresentada integralmente como sua asso-

ciada e sua réplica”.² Nisto, inferimos que a comunhão entre os cônjuges envolve a plena identificação com o outro. Deus se identifica com o homem, e este, com Deus, pela imagem divina que no homem está. O homem e a mulher se identificam mutuamente por compartilharem da mesmíssima imagem divina: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou” (Gn 1.27).

Homem e mulher, portanto, fazem parte do mesmo projeto célifluo. Sentem-se tão necessários à existência do outro quanto dependem individualmente do ar que respiram. Esta interdependência é inerente à formação moral e espiritual do próprio ser. Faz parte do mistério, da teia de encontros e desencontros, de fluxo e refluxo que cercam a união entre homem e mulher. A união conjugal, portanto, antes de ser um contrato jurídico, era um ato de amor, companheirismo e cumplicidade em que as principais necessidades humanas eram plenamente satisfeitas. Homem e mulher se auto-realizavam um no outro. Para o sábio era mais fácil entender o caminho da cobra na rocha; o do navio no meio do mar, ou, ainda, da águia no céu do que o “encontro” de um homem com uma mulher (Pv 30.18,19). O espanto do sábio só se compara ao de Ismene à Antígona ao dizer: “De fogo é o teu coração em atos que me gelam”.

• ***A Constituição do Núcleo Familiar.***

A constituição do núcleo familiar *a priori* foi composta por um homem e uma mulher. Mais tarde, acrescentou-se ao casal os filhos gerados dessa união. A partir do nascimento dos primeiros filhos, a família tornou-se o primeiro sistema social no qual o ser humano é inserido.

A primeira família, formada apenas por duas pessoas, tornou-se numerosa por meio dos filhos que, ao serem gerados, se

inseriram ao núcleo familiar assumindo diversos papéis dentro do sistema: filho, irmão, neto, primo, etc. A família não foi criada, portanto, como um sistema fechado, mas dinâmico, e, com o passar do tempo, o número de seus membros foi aumentando gradativamente, e destes formando novos núcleos familiares ligados por consangüinidade e afinidade. Para mencionar mais uma vez Lévi-Strauss, este considerava que o grupo familiar tem sua origem no casamento. Este núcleo é constituído pelo marido, pela mulher e pelos filhos nascidos dessa união, bem como por parentes afins aglutinados a esse núcleo.³

No contexto desse sistema familiar, cada membro do grupo passa por uma série de funções ou papéis sociais determinados tanto por fatores exógenos, que estão ligados aos cenários sociais próximos a ele, como por fatores endógenos, ligados a idade, sexo e maturação psicológica.

Embora óbvio e redundante, creio ser necessário registrar que a família é o primeiro sistema social mais significativo e importante para os primeiros anos de vida de qualquer indivíduo. Conseqüentemente, a primeira experiência relevante de qualquer pessoa, *exceptis excipiendis*, manifesta-se positiva ou negativamente no sistema familiar. No entanto, é sabido que a família não é a única instituição responsável pelo crescimento cognitivo, afetivo, religioso e social do indivíduo, mas, como afirma Bronfenbrenner:

O mundo exterior tem um impacto considerável desde o momento em que a criança começa a relacionar-se com as pessoas, grupos e instituições, cada uma das quais lhe impõe suas perspectivas, contribuindo, assim, para a formação de seus valores, de suas habilidades e de seus hábitos de conduta.⁴

Esta explicação serve-nos de esteio para a constatação da importância que a instituição familiar e das muitas outras vigentes em Israel no tempo do Antigo Testamento — civil, militar e religiosa — tinham para a formação de um Estado teocrático.

Todos se pautavam em um único livro, procedente da vontade do Único e Eterno Deus de Israel (cf. Nm 15.15,16,29).

2. Terminologia e Conceito de Família no Antigo Testamento

O hebraico do Antigo Testamento costuma usar três palavras para família: *bayít*, *bêt*, *mishpāhâ*.

a) A primeira delas é *bayít* (בַּיִת), que designa tanto uma “residência”, “templo”, “lar”, a “parte interior de uma casa”, “casa”, quanto também o conceito de “família” ou “os moradores de uma mesma casa”. O sentido de habitação é um dos mais freqüentes usos do termo (Êx 12.7; Lv 25.29; Dt 11.20).

b) Outro vocábulo muito freqüente é *bêt* (בֵּית), cujo sentido literal é “casa” e ocorre juntamente com outros termos formando uma idéia completa tal qual *bêt’el* (Casa de Deus), *bêt lehem* (Belém ou “casa de pão”), e assim por diante. O termo *bêt* designa “pessoas de uma casa”, ou juntamente com *’āb*, designa “casa do pai”.

c) O terceiro vocábulo, *mishpāhâ* (מִשְׁפָּחָה), literalmente significa “família”, “parentes” ou “clã”. A ênfase está nos laços sangüíneos que existem entre as pessoas de um mesmo círculo. Segundo Harris, o termo “se emprega como subdivisão de um grupo maior, tal qual uma tribo ou nação (Nm 11.10)”.⁵

Portanto, família para o hebreu designava tanto o vínculo consangüíneo existente entre um grupo de pessoas em uma mesma casa, quanto ao conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco.

Das trezentas e sessenta e sete ocasiões em que o termo “família” aparece no Antigo Testamento, cerca de cento e cinquenta e duas aparecem no livro de Números referindo-se aos descendentes das tribos, isto é, aqueles cujo laço sangüíneo o relaciona a determinada tribo, família ou clã. É o caso, por exemplo, de Números 1.2: “Levantai o censo de toda a congregação dos filhos de Israel, segundo as suas famílias, segundo a casa de seus pais, contando todos os homens, nominalmente, cabeça por cabeça” (ARA).

Temos nesse texto um exemplo do uso de “congregação” (‘ēdā) para referir-se a “todo o povo de Israel”, “famílias” (*mishpāhā*), para designar o “clã”, como principal unidade social, de tamanho intermediário entre a tribo e a “casa” (*bayît*) de seus pais.⁶ Este último pode ser traduzido por “família”, e refere-se àquela unidade consangüínea menor que habita uma mesma casa.

Um outro aspecto que deve ser notado a respeito dos termos e da composição das antigas famílias bíblicas é que os costumes locais, vez por outra, incluíam os servos ou escravos como integrantes da família. Isto é facilmente observado no termo hebraico *shiphá* (שִׁפְחָה), que é traduzido por “criada” ou “escrava”, mas uma escrava associada a *mishpāhā*, isto é, ao núcleo familiar. A escrava denominada *shiphá*, segundo Harris, era uma serva que podia ser dada de presente a uma filha quando esta se casasse (Gn 29.24,29). E de acordo com a lei de Nuzi, uma esposa estéril podia entregar sua serva ao marido a fim de ter vicariamente um filho, por

Disse Sarai a Abrão: Eis que o Senhor me tem impedido de dar à luz filhos; toma, pois, a minha serva, e assim me edificarei com filhos por meio dela. E Abrão anuiu ao conselho de Sarai.

Então, Sarai, mulher de Abrão, tomou a Agar, egípcia, sua serva, e deu-a por mulher a Abrão, seu marido, depois de ter ele habitado por dez na terra de Canaã. Ele a possuiu, e ela concebeu. Vendo ela que havia concebido, foi sua senhora desprezada.

Gênesis 16.2-4

meio da serva (Gn 16.2; 30.3,4). Um menino nascido de tal união seria o herdeiro, a menos que a própria esposa mais tarde tivesse um filho.⁷ Segundo Horn:

As leis de Nuzi, especificamente as relacionadas aos contratos de casamento, mencionam um caso semelhante ao de Sarai e Hagar. A noiva Kelim-ninu havia garantido ao seu noivo, Shennima, sob forma escrita, que daria a ele uma escrava, como segunda esposa, se ela mesma não lhe desse filhos. E também prometeu que não expulsaria de sua companhia a prole de tal união. Em nenhum outro período da história, salvo na era patriarcal, podemos encontrar tão estranho costume.⁸

Comentando sobre o contexto cultural da época de Abraão, Santos Benetti afirma que Abraão e Sara aplicaram literalmente a legislação mesopotâmica do Código de Hamurabi. Segundo Benetti:

[...] em tendência monogâmica, mas que concede ao marido o direito ao repúdio se a mulher for estéril. A mulher pode evitar essa situação dando-lhe uma escrava para que engendre filhos. O marido pode tomá-la como concubina, esposa de segunda ordem, ou mantê-la como escrava fora da tenda ou casa. Claro que a lei prevê que, quando a escrava, ao ter o filho desejado, se levantar “como rival da senhora; então esta não poderá mais vendê-la, mas sim marcá-la e contá-la como uma de suas escravas”.⁹

Foi o que aconteceu com Hagar e Sara. Hagar, uma vez concebido e dado à luz uma linda criança, voltou-se contra Sara, desprezando-a de sua condição de mulher e esposa. Pode ser que Hagar pensasse que te-

“Disse Sarai a Abrão: Seja sobre ti a afronta que se me faz a mim. Eu te dei a minha serva para a possuíres; ela, porém, vendo que concebeu, desprezou-me. Julgue o Senhor entre mim e ti. Respondeu Abrão a Sarai: A tua serva está nas tuas mãos, procede segundo melhor te parecer. Sarai humilhou-a, e ela fugiu de sua presença.”
Gênesis 16.5-6”(ARA)

ria a primazia, pois estava gestante e não muito tempo depois seria mãe em lugar de sua senhora. Entretanto, a lei determinava que o filho seria entregue a Sara, e esta, e não Hagar, seria a mãe do menino.

Cansada de ser humilhada e não podendo vender Hagar a qualquer tribo beduína ou a outro parente, Sara age de conformidade com o Código de Hamurabi, que implicitamente concedia à senhora o poder de tratar a escrava com austeridade.

O vocábulo hebraico *‘ānā* (אָנָה) traduzido por “humilhou” (ARA) ou “afligiu” (ARC) é a mesma que descreve o sofrimento dos judeus no Egito em Êxodo 1.11, o que pode significar que Sara não apenas afligiu Hagar verbalmente, mas também lhe dando atividades que não era capaz de executar, embora isso não descarte o espancamento ou a tortura física.

A junção dos vocábulos bayît (בַּיִת), bêt (בֵּית), mishpāhâ (מִשְׁפָּחָה) e shiphâ (שִׁפְחָה) demonstra que o conceito de família para o hebreu abrangia tanto os parentes próximos, longínquos, quanto os escravos. Desde que houvesse uma relação consanguínea ou de afinidades, já se constituía um membro da unidade familiar.

As famílias, portanto, eram extensas e, após os doze filhos de Jacó, reuniam-se em tribos que seguiam minuciosamente a tradição familiar. Os “pais patriarcais” detinham o poder e o governo soberano sobre o grupo familiar.

Nestes idos patriarcais, viviam em acampamentos comuns emigrando de um canto a outro à busca de pastagem para o rebanho ou de subsistência para a numerosa família: “Fez as suas jornadas do Neguebe até Betel, até ao lugar onde primeiro estivera a sua tenda, entre Betel e Ai. Lô, que ia com Abrão, também tinha rebanhos, gado e tendas” (Gn 13.3,5 – ARA).

Esta conjuntura social possibilitou o contato com várias populações também agricultoras e, vez por outra, a possibilidade de haver intercâmbio comercial e união matrimonial que, dado às características da tradição hebréia, eram geralmente rejeitadas (Gn 34).

A extensa família hebréia, portanto, distinguia-se quanto à composição das suas unidades:

a) O *pai*, do hebraico 'āb (אב), tanto designa o “originador” de uma descendência quanto o “ancestro” ou “líder”. O termo dentro do contexto nômade, seminômade ou da vida sedentária hebréia também se refere a “alguém revestido de autoridade sobre”. O 'āb é o responsável direito pela família, cabendo-lhe todas as decisões sociais, culturais e jurídicas que dizem respeito ao bem-estar do núcleo familiar. Todos são igualmente dependentes dele e, por isso, denomina-se “casa de meu pai”, *bēt'āb* (בית אב), ou *bayît 'āb* (בית אב), representando o núcleo familiar básico ou pessoas da mesma casa (Gn 24.38,40; 28.21; 41.51; 46.31). O 'āb, portanto, é o pai de família ou chefe da casa ou do grupo doméstico, quer este grupo seja numeroso quer não.

b) O *clã* ou *mishpāhā* (משפחה), como é designado no Antigo Testamento, era uma unidade familiar mais ampla do que a anterior. Abrangia várias famílias em uma comunidade geográfica mais ampla. O clã era liderado pelos mais velhos ou “anciãos”, que conseqüentemente eram os cabeças das famílias. Os anciãos, do hebraico *zāqēn* (זקן), faziam parte de uma categoria social entre os hebreus, conhecidos pelos sábios conselhos, prudência, vivência e capacidade para julgar situações embaraçosas. Estes são chamados de “anciãos de Israel” (Êx 3.16,18; 12.21; 17.6), “anciãos dos filhos de Israel” (Êx 4.29;), “anciãos do povo”

(Êx 19.7; Nm 11.24), “anciãos da congregação” (Lv 4.5), “anciãos da cidade” (Dt 19.12; 21.3). Esta composição social também era comum entre os moabitas e midianitas (Nm 22.7). Os anciãos auxiliavam na resolução de problemas ligados à virgindade (Dt 22.15), homicídios (Dt 19.12; 21.1), *in passim*. Números 11.25 menciona setenta anciãos que profetizaram quando sobre eles o Espírito do Senhor desceu. Segundo H. Schmidt, o clã parece incluir um grupo de mil homens com capacidade para guerrear (cf. Mq 5.1; 1 Sm 8.12; 23.23).¹⁰

c) A *tribo*, do hebraico *matteh* (מַטֵּה), era um conjunto de clãs. O termo original significa, *ipsis verbis*, “vara”, “bordão” ou “haste”, passando a significar “tribo” em razão de os líderes usarem bastões ou varas como símbolo de autoridade investida. Todas as famílias que compunham uma tribo eram uma comunidade religiosa, econômica e juridicamente ligada pela consangüinidade e afinidades familiares. As responsabilidades, entre outras, incluíam: a defesa militar, a solidariedade entre os seus membros, a educação das crianças conforme a tradição da tribo, o cuidado com a propriedade familiar e a manutenção das riquezas e bens comuns.



Xequ-e-el-Beled-Líder tribal.
Arte egípcia

Em uma determinada tribo estava a unidade básica do núcleo familiar sob a responsabilidade do *'āb* (אב), que por sua vez se subordinava ao *mishpāhā* (משפחה); a somatória destes compunha o *matteh* (מַטֵּה): “Dos filhos de Simeão, as suas gerações, pelas suas famílias, segundo a casa de seus pais...” (Nm 1.22 – ARA). Todos se consideravam filhos de um mesmo

ancestral — como por exemplo, um dos doze filhos de Jacó —, do qual recebiam um nome epônimo (Nm 1). O representante de cada *matteh* era chamado de “cabeça da casa de seu pai” (Nm 1.4), “príncipe da tribo de seu pai” ou “cabeça dos milhares de Israel” (Nm 1.16).

Correndo o risco de perturbar a clareza das informações acima expendidas, creio ser necessário recorrer a dois teóricos sociais para auxiliar-nos na compreensão desse formato social: Durkheim e Weber. O modelo social acima descrito adequa-se ao tipo de solidariedade social proposta por Durkheim: a *solidariedade mecânica*. Nesta, os indivíduos possuem sua identidade mediante a família, a religião, a tradição e os costumes da tribo. Todos reconhecem e vivem os mesmos valores seguindo a tradição ancestral, do qual a coletividade procede. Uma “família-tronco” perpetua-se em torno do chefe de família pela instituição de um “herdeiro associado”. Os indivíduos nesse modelo social vivem sob a coerção dos fatos sociais. Os fatos sociais, segundo Durkheim:

É toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior; ou ainda, que é geral no conjunto de uma determinada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais.¹¹

Para M. Weber, contudo, não é necessário que a ordem social tenha de se opor e se distinguir dos indivíduos, como uma realidade exterior a eles; ao contrário, estas normas se manifestam em cada indivíduo sob forma de motivação. A *ação tradicional*, uma das quatro formas de ação social proposta por Weber, por exemplo, é motivada pelo costume, tradição, hábito, crenças e valores —, pelos quais o indivíduo age movido pela obediência a eles, em razão de estarem fortemente enraizados na base do *ethos* tanto em sua vida quanto na do grupo.¹²

A distinção entre um e outro está basicamente no método empregado. Émile Durkheim baseia-se nos métodos positivistas fundamentados em Augusto Comte e Herbert Spencer, enquanto Max Weber fundamenta-se na distinção formulada por Wilhelm Dilthey entre explicar (*erklären*) e compreender (*verstehen*), que são as bases da sociologia compreensiva.

No entanto, embora os dois teóricos — e ainda podemos acrescentar o materialismo histórico de Karl Marx — não concordem entre si quanto à coerção dos fatos sociais, as duas explicações acima demonstradas, correndo o risco de uma simplificação exacerbada, auxiliam na compreensão de que seja qual for o grupo social, o indivíduo, seja por motivação seja por coerção, vive sob as bases do *ethos* compartilhado por todos.

OS COSTUMES E CÓDIGOS DA ERA PATRIARCAL.



Estela do rei Hamurabi

As leis concernentes aos aspectos familiares que cobrem o período do Mundo Bíblico estiveram em constantes mudanças. As mais antigas que regiam os povos mesopotâmicos eram o Código de Ur-Namu, Lipit-Istar, Hamurabi, o Código Assírio, e o Código de Nuzi.

A importância desses códigos residem na estreita relação entre os seus relatos e aqueles mencionados nas Escrituras, principalmente pelas aproximações regionais, como por exemplo, o Código de Ur-Namu, monarca fundador da III Dinastia de Ur, provavelmente em 2.050 a.C., ou o Código de Lipit-Istar, quinto rei de Isin, por volta de 1980 a.C., todos próximos ao período patriarcal. A adesão da lei mosaica a muitos aspectos da lei civil do Código de Hamurabi, mostra o quanto os códigos das nações mesopotâmicas influíram no cotidiano dos patriarcas.

Além destes não devemos ignorar os Tabletes de Nuzi ou Nuzu. A região de Nuzi estava localizada a sudeste de Nínive e tem uma importância singular ao se estudar suas leis, pois a cultura deles aproximava-se em muito a do tempo dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó. Segundo G.E. Wright (apud McDOWELL, 1997, p.122), os tabletes de Nuzi elucidam muitos dos costumes típicos da era patriarcal, durante o segundo milênio a.C., embora não os costumes israelitas do primeiro milênio. Boa parte do atual conhecimento do contexto histórico e social do período patriarcal provém das leis de Nuzi.

Segundo Cyrus Gordon (apud McDOWELL, 1997, p.123) em Nuzu, era costumeiro que as pessoas sem filhos adotassem um filho que as servisse enquanto continuassem vivas, sepultando-as e fazendo lamentação por elas, ao falecerem. Como recompensa por esses serviços, o filho adotado era designado herdeiro daquela pessoa. Mas, se o pai adotivo chegasse a gerar um filho, após o ato de adoção, o filho adotivo teria de ceder lugar ao filho real, que passava a ser o herdeiro principal... Só depois de entendermos essa antiga provisão é que podemos compreender o sentido da resposta dada por Deus, em Gênesis 15.4: “Não será esse (escravo) o teu herdeiro; mas aquele que será gerado de ti, será o teu herdeiro.”

NOTAS

¹ BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário Crítico de Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 237.

² KIDNER, Derek. **Gênesis: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1979, p. 61.

³ BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário Crítico de Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 237. Cf. LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

⁴ BRONFENBRENNER, U. **La Ecología del Desarrollo Humano**. Barcelona: Paidós, 1987, p. 16.

⁵ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1602.

⁶ Esta é a posição que assume WENHAN, Gordon J. **Números: Introdução e Comentário**. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova, 1985, p. 62.

⁷ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1601.

⁸ HORN, S.H. **Recent Illumination of the Old Testament**. Christianity Today. 21 de junho de 1968. v. 12. pp. 925-929, apud McDOWELL, Josh. **Evidência que Exige um Veredito: Evidência Histórica da Fé Cristã**. São Paulo: Candeia, 1997, v. 2, p. 123.

⁹ BENETTI, Santos. **Sexualidade e Erotismo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 23.

¹⁰ SCHMIDT, Werner H. **Introducción al Antiguo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, p. 49.

¹¹ Cf. DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**, pp. 92,93 citado por SILVA, Airton José da. **Leitura Sócio-antropológica**. In: SILVA, Cássio M. Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica**: São Paulo: Paulinas, 2000, p. 373.

¹² Cf. WERBER, M. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, v. 1, 1991, pp. 15,16. Ver SILVA, Cássio M. Op.cit., p. 382.

Capítulo 2

O CASAMENTO NO ANTIGO TESTAMENTO

1. O CASAMENTO

 casamento no mundo antigo bíblico era a conjunção entre um homem e uma mulher, e o acordo mútuo entre as duas famílias envolvidas. Para o teólogo Hans Walter Wolff, a comunidade matrimonial — menor célula da sociedade —, se estabeleceu juridicamente quanto um homem livre tomou por esposa a mulher que ama, pagando ao pai dela o dote (Êx 22.15s; cf. Os 2.21s).¹

Enquanto em nossa cultura ocidental moderna o matrimônio se realiza mediante o mútuo consentimento do casal, muitas vezes independente dos pais, na cultura hebraica o casamento era combinado pelos pais de cada família, muitas vezes sem considerar a aprovação ou não de um dos cônjuges envolvidos. As famílias eram absolutas na escolha do cônjuge de seus filhos ou filhas. Assim sendo, as famílias estabeleciam as condições pelas quais se daria a união.

O hebraico bíblico usa diversos termos para descrever o casamento ou matrimônio. Entre esses encontramos: *hātunná*, *yā ‘ad*, *ba ‘al*.

a) *hăṭunnâ* (חַתֻּנָּה): literalmente “esponsais”, “bodas”, “casamento”. Este vocábulo está vinculado juridicamente ao contrato nupcial entre um homem e uma mulher, e ao parentesco que advém entre ambos dessa união contratual. O termo é um *hapax legomenon* dentro do contexto veterotestamentário, e seu único uso está registrado no pomposo cântico da investidura do sucessor régio de Davi em Cantares 3.11. O termo é traduzido pela ARA e ARC por “desposório”, mas pela NVI e TEB por “casamento”. Na pena do hagiógrafo do *Šîr Haššîrim*, o termo *hăṭunnâ* (חַתֻּנָּה) descreve a união entre a casa real davídica e a nação, por conseguinte, a renovação da aliança divina com Davi (1 Sm 7). Assim como o marido está ligado judicialmente à sua mulher por meio de um contrato de casamento (*hăṭunnâ*), o descendente régio, mediante a coroação, está unido e comprometido com o seu povo.

Hăṭunnâ está relacionado ainda a duas outras descrições: a da festividade que acompanha a cerimônia matrimonial e ao regozijo dos nubentes, da família e dos convivas. O literato de Cantares explicita este conceito na anáfora das duas últimas linhas poéticas:



Um anão, Sereb, representado junto com a família.
Arte Egípcia

בְּיוֹם חַתֻּנָּתוֹ (b^eyôm hăṭunnātô)

No dia de suas bodas

וּבְיוֹם שִׂמְחַת לִבּוֹ (ûb^eyôm šimhat libbô)

No dia de júbilo do seu coração

Neste dístico, “no dia de suas bodas” refere-se ao cerimonial de coroação, no qual não somente no palácio, mas tam-

bém no Templo, o coroamento era seguido dos ritos religiosos (unção, renovação da aliança, etc.) e protocolos congêneres.

A segunda linha poética não entrevê os elementos rituais, mas a emoção que caracterizava os partícipes do evento. No entanto, o poema não contempla a alegria coletiva do “dia de júbilo” (*yóm šimhâ*), mas a emoção particular, idiossincrática: “júbilo do seu coração” (*šimhâ libbó*). Portanto, o vocábulo *hātunnâ* se relaciona aos aspectos legal, civil, social e pessoal da união marital. Quão importante era a festividade dedicada aos esposais para que o rapsodo comparasse a coroação do rei a um casamento!

Entretanto, se aprofundássemos o exame do termo *hātunnâ* (הַתָּוּנָה), veríamos que é de sua raiz que se formam os vocábulos que envolvem o laço de parentesco entre o pai da noiva (sogro) e o noivo (genro). O hebraico bíblico se refere ao noivo ou *hātān* (הַתָּן), primeiro, apresentando a aproximação dele com o pai da noiva — na condição de genro —, e depois em sua relação com a mulher — na condição de noivo. A forma denominativa do verbo significa “fazer-se genro”, e, de acordo com STRONG [2859], o termo também significa “entregar [uma filha] em casamento” e “contrair afinidade por meio do casamento”. Observe que o termo é sincrético: na primeira definição de STRONG, diz respeito ao sogro, porém na segunda, ao noivo. Cabe ao contexto explicar o sujeito envolvido como, por exemplo, no texto de Juízes 19.5, no qual temos um exemplo significativo em que o vocábulo é usado seguido por um aposto que esclarece o presente enunciado: “Seu sogro (*hātān*), o pai da noiva...” (cf. vv. 2-4) O sogro ou *hōtēn* (הוֹתֵן) é o pai da noiva ou da

mulher casada (Êx 18.6-12), enquanto o *hâm* (חַמ), outro termo para sogro, nas passagens de Gênesis 38.13,25 corresponde ao pai do noivo. Juntamente com a sogra, *hāmôt*, compõem o núcleo familiar. O profeta Miquéias, tratando da corrupção moral e da infidelidade dos relacionamentos em Israel, assevera que “os inimigos do homem são os da sua própria casa [*bayît*]” (Mq 7.6). Neste núcleo familiar consta: pai, mãe, filho, filha, nora e sogra.

b) *yā‘ad* (יָאָד): O significado do termo é elástico na literatura semítica, pois a raiz do vocábulo é usada em diversas palavras cujo sentido distancia-se do campo semântico aqui proposto.² No entanto, encontra-se em Êxodo 21.8 com o sentido de “prometer em casamento” ou “noivado”. O hebraico *yā‘ad* é traduzido pela ARA por “comprometer em desposar”, pela ARC por “desposar”, a NVI traduz por “escolher” e a TEB por “não a querer mais”. O texto da ARA e da ARC aproxima-se muito mais do sentido pretendido pelo hagiógrafo, em virtude de designar o noivado ou comprometimento formal entre um homem e uma mulher. Entretanto, esse compromisso é descrito em leis específicas em razão de se tratar do noivado entre um homem livre e uma mulher israelita escrava. Este tema será abordado mais adiante por duas razões: sua especificidade, pois se trata de uma concessão de uma sociedade escravagista, e pelo paralelo com as leis mesopotâmicas. Contudo, ignorando provisoriamente o macro contexto desta prescrição apodíctica, o termo descreve o compromisso civil assumido entre um homem e uma mulher diante da comunidade e da família. Uma vez que alguém se comprometeu em desposar uma jovem, o contrato tinha o mesmo valor jurídico do casamento (cf. Dt 28.30).

Nunca é demais repisar que os códigos mesopotâmicos exigiam a formalização do casamento mediante um contrato escrito. O compromisso em desposar uma jovem era firmado somente depois da formalização do contrato. Tanto as Leis de Eshunna quanto o Código de Hamurabi exigiam tal documento. Segundo o Código de Hamurabi (art. 128), enquanto um *awīlum* (homem livre) não redigisse um contrato nupcial, a mulher não lhe era esposa:

Se um *awīlum* tomou uma esposa e não redigiu o seu contrato, essa mulher não é esposa.

Segundo o legislador babilônico, o que constitui juridicamente um casamento é o contrato escrito ou, como era chamado, *riksātum*. Foram encontrados muitos desses contratos que datam do tempo de Dario I, cerca de 503 a.C., e alguns encontrados também em Elefantina, no Egito, que datam do século V a.C., próximo ao ano 440. Um desses afirma:

Ashor, filho de Zeho, declarou a Mahsera, arameu de Syème, do departamento de Waruzath, o seguinte:

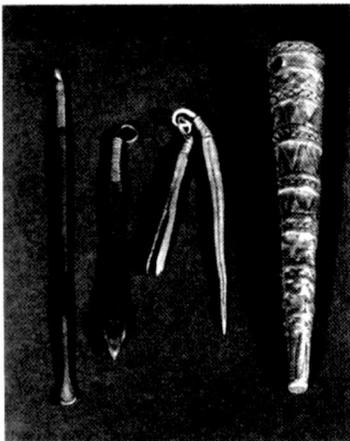
Eu vim à tua casa para que tu me dês tua filha Miftahia por esposa. Ela é minha mulher e eu sou seu esposo a partir de hoje e para sempre. Eu te dei o mohar de tua filha Miftahia, cinco siclos de prata, pesados segundo o peso do rei. Tu os recebeste e o teu coração ficou satisfeito. Tu entregaste à tua filha Miftahia, na sua mão, como dinheiro de subsistência, um *karash* e dois siclos pesados segundo o peso do rei...³

As leis de Eshnunna (§ 27 e 28) estabelecia, além do *riksātum* (contrato escrito), o *kirrum*, isto é, o oferecimento de um banquete (*Hochzeitsmahl*). De modo semelhante, o art. 1.543 do Novo Código Civil Brasileiro exige o “contrato escrito” ou a “certidão de registro” para efeito de comprovação forense: “O casamento cele-

brado no Brasil prova-se pela certidão do registro”. O Brasil, por exemplo, possui uma longa tradição em escritura pública de casamentos. Desde o período colonial se conhece esse tipo de documento. Alguns contratos de casamento desse período incluíam até mesmo uma multa pecuniária ao esponsal que se arrependesse do casamento e desejasse a separação.

Quanto ao banquete, não existe qualquer exigência legal, a não ser o costume entre as famílias que assim podem dispor de recursos econômicos para tal. Segundo o erudito Ausubel, na Idade Média havia entre os judeus o costume de o pai do noivo oferecer o *kenasmahl*, isto é, o “Banquete da Penalidade”. Esta cerimônia era uma refeição de congratulação oferecida aos familiares e amigos envolvidos.⁴ Ao que parece, os pais dos noivos, ao estabelecerem o *erusin*, de antemão já decidiam as condições para o banquete nupcial. O *erusin* ou *tena'im* (lit. “condições”) era o documento pelo qual as famílias dos noivos estabeleciam as condições pelas quais o casamento se realizaria.

Não somos escusados de frisar, contudo, que o Código de Hamurabi (art. 159) considerava a casuística do *awilum* (homem livre) ter enviado o presente nupcial, pago ao pai da noiva o valor correspondente (*terhatum*) e, sentindo-se atraído por uma outra mulher, antes de consumir o casamento, desistir do compromisso. Entretanto, essa atitude implicava a perda dos presentes e da *terhatum*, que não seria devolvido:



Peça de enxoval com estojo dos tempos bíblicos. Tesouro de Ur, Bagdá.

Se um *awilum*, que já enviou para a casa de seu sogro o presente nupcial e já pagou a *terhatum*, deixou-se atrair por uma outra mulher e disse a seu sogro: “Não tomarei tua filha por esposa”, o pai da filha levará consigo tudo o que lhe foi trazido.

Observava ainda o legislador mesopotâmico que, se por acaso, o casamento fosse formalizado, mas não consumado, e o pai da noiva desistisse de entregar a sua filha em casamento, deveria restituir em dobro tudo quanto foi pago pelo pai do noivo (art. 160).

c) *ba'al* (בַּעַל): Literalmente, “possuir”, “dono”, “marido”. O termo é usado tanto na terminologia do casamento civil quanto no uso teológico, para descrever o relacionamento de Yahweh com Israel, na condição de esposo. Este último, por exemplo, pode ser observado em Jeremias 3.14 e Isaías 54.5. O vocábulo, entretanto, aparece nos textos de Deuteronômio 24.1 e Jeremias 31.32, com o significado de “casar” e “desposar”.

O texto grego da Septuaginta traduz o hebraico *ba'al* por *synoikēsē* (συνοικήση), verbo que pode ser traduzido por “habitando junto”, “viver junto” ou “vida comum do lar” (1 Pe 3.7). O léxico de WB traduz por “edificando juntamente com”. Em Deuteronômio 24.1, *ba'al* (casar) é usado em conformidade com *lāqah* (לָקַח), isto é, “tomar”: “Se um homem (*’ish*/יִשׂוּר) tomar (*lāqah*) uma mulher (*’ishshâ*/יִשְׁשָׁא) e se casar (*ba'al*/בַּעַל) com ela...” O verbo *tomar* dentro de seu ambiente semítico está relacionado aos conceitos de “arrancar”, “escolher” ou “receber”. A Septuaginta (LXX) traduz o termo hebraico por *labē* (λάβη), isto é, “apossar-se”, “lançar mão” ou “tomar”. Isto posto, o homem que recebe, escolhe ou toma

uma mulher para que a despose (TEB), compromete-se contratualmente com a noiva e a sua família (cf. Jr 31.32). Em Jeremias 31.32, *ba'al* aparece em paralelo com o conceito da aliança entre Yahweh e Israel: “Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porquanto eles anularam a minha aliança, não obstante eu os haver desposado, diz o Senhor” (ARA). A aliança entre Yahweh e Israel é considerada em termos contratuais, semelhante ao disposto no casamento monogâmico. Cada um dos cônjuges está comprometido um com o outro, assim como Israel com o seu Deus. A infidelidade de Israel é digna de punição, assim como o é a da adúltera.

2. Condições Estabelecidas no Matrimônio

a) Estabelecimento de um Dote

Geralmente ao se estabelecer um acordo matrimonial, as famílias envolvidas estabeleciam um dote. No hebraico, o termo procede do verbo *mōhar* (מָהַר), literalmente, “adquirir mediante pagamento”; portanto, dote ou *mōhar* (מָהַר), significa um dinheiro ou dádiva pela qual se efetuava uma permuta.⁵

Segundo Gower, tornou-se costume que parte do dote fosse colocado na cobertura da cabeça da mulher, formando um círculo de moedas presas a ela. Isso se tornou um símbolo, como uma aliança, e portanto a perda de uma dessas moedas (Lc 15.8-10) seria a causa de grande ansiedade.

(GOWER:2002,p.64)

Sobre o dote, Santos Benetti afirma que:

Os presentes são o dote ou “*mohar*”. Enquanto a filha era solteira, era propriedade do pai, e seu valor variava conforme fosse virgem ou não... O *mohar*, mais do que um pagamento em si mesmo, era parte do contrato entre ambas as famílias, e pertencia à mulher dada em matrimônio. Em caso de divórcio, precisava ser devolvido a ela.⁶

No Brasil, o antigo Código Civil, dispunha em seus arts. 278 a 309 a respeito do regime dotal descrito na escritura antenupcial (art. 256). Entretanto, não encontramos no Código Civil atual qualquer prescrição ao dote. Afirmava o art. 278: “É da essência do regime dotal descreverem-se e estimarem-se cada um de per si, na escritura antenupcial, os bens que constituem o dote, com expressa declaração de que a este regime ficam sujeitos”. Esta forma de “regime dotal” é desde o período do Brasil colonial. Dentre os contratos nupciais mais famosos entre os historiadores da família brasileira do século XVIII, consta a “escritura de dote e arras”. Esta forma de escritura equivalia a uma separação de bens entre os cônjuges, em que cada um conservava os bens, provenientes por dote ou doação, que recebiam de suas respectivas famílias. Segundo Silva, quando se fala nos tratados jurídicos do antigo regime de “bens dotais ou de regime dotal”, por dote se entende uma “escritura de dote e arras”.⁷ Procurava esse tipo de escritura proteger os bens recebidos pelos noivos antes de assumirem o contrato de casamento a fim de que em uma eventual separação a mulher, não ficasse reduzida à indigência. Um dos modelos de contrato matrimonial nos tabeliões da Capitania de São Paulo afirmava que “não haverá comunicação dos bens dotados, herdados ou doados a cada um dos noivos”.⁸

Não faz tanto tempo para que se esqueça de que, semelhantemente, alguns dos costumes de casamento entre os judeus incluíam o *erusin*, ou seja, as condições pelas quais o casamento seria estabelecido.



Colares de ouro como este costumavam fazer parte dos presentes nupciais. Museu do Iraque - Bagdá

O acordo pré-nupcial combinado pelos pais dos noivos estabelecia o dote e as conseqüentes penalidades para uma das partes que quebrassem as condições expostas no contrato. O dote, grosso modo, era um ato lustrado da antiga prática de se “comprar a esposa” .

Período Patriarcal

Os textos bíblicos que tratam sobre o dote como permuta conjugal esclarecem que durante a época do Antigo Testamento era comum, no *período patriarcal*, que:

❖ ***Fosse oferecido um dote, isto é, uma determinada quantidade de dinheiro ao pai da noiva, podendo ser acrescentados outros presentes:*** “Majorai de muito o dote de casamento e as dádivas, e darei o que me pedirdes; dai-me, porém, a jovem por esposa” (Gn 34.12 – ARA). Pelos códigos existentes durante o período patriarcal, essas dádivas incluíam ovelhas, gados, cereais, entre outros. De modo algum deve-se confundir o “dote” com as “dádivas”, pois, enquanto o dote era o valor estipulado pela família da noiva, geralmente o pai, a dádiva ou recompensa era um presente (não obrigatório, mas gracioso) concedido à família da noiva em agradecimento pela aceitação da proposta de casamento. Foi o que aconteceu com a família de Rebeca: “E tirou jóias de ouro e de prata e vestidos e os deu a Rebeca; também deu ricos presentes a seu irmão e a sua mãe.” (Gn 24.53 – ARA, cf. Js 15. 18, 19).

Entre os povos mesopotâmicos, além do dote (*šrikatum*) e das dádivas (presentes nupciais ou *biblum*), havia o *terhatum*, ou seja, um determinado valor que o pai do noivo pagava ao pai da noiva por ela. O *biblum*, embora não obrigatório, era enviado à casa da noiva principalmente quando a família do noivo era

abastada. Consistia, em sua maior parte, em provisões para a festa de casamento.⁹ O Código de Hamurabi prescreve diversas leis em que o dote é distinguido da *terhatum*, entre eles, o art. 164:

Se seu sogro não lhe devolveu a *terhatum*, ele deduzirá do seu *dote* (*šeriktum*) o correspondente à sua *terhatum* e restituirá o seu *dote* à casa de seu pai (ênfase do autor).

❖ *Quando não se possuísse dinheiro com que pagar o dote, ou dar ao pai da noiva um presente valioso, o mesmo podia ser pago através de trabalhos prestados ao pai da pretendida:* “E Jacó amava a Raquel e disse: Sete anos te servirei por Raquel, tua filha menor [...] Por que me fizeste isso? Não te tenho servido por Raquel?” (Gn 29.18,25 cf. 1 Sm 18.23-25).

❖ *Segundo Harris, pelo que se depreende de Gênesis 31.15, era possível que o pai pudesse desfrutar do dote, mas esse dinheiro reverteria para a noiva quando seu pai morresse ou caso a morte de seu marido a lançasse na pobreza.*¹⁰ De outro modo, não haveria razão para a reclamação das duas irmãs: “Então, responderam Raquel e Léia e disseram-lhe: Há ainda para nós parte ou herança na casa de nosso pai?” (Gn 31.14)

Período pós-patriarcal

❖ *Em caso de sedução de uma virgem, se o pai da moça aprovasse o casamento, o sedutor pagaria o dote e se casaria com ela. Caso o pai da jovem se recusasse*

“Disse-lhes Hamor: A alma de meu filho Siquém está enamorada fortemente de vossa filha; peço-vos que lha deis por esposa. Aparentai-vos conosco, dai-nos as vossas filhas e tomai as nossas; habitareis conosco, a terra estará ao vosso dispo; habitai e negociai nela e nela tende possessões. E o próprio Siquém disse ao pai e aos irmãos de Diná: Ache eu mercê diante de vós e vos darei o que determinardes. Majorai de muito o dote de casamento e as dádivas, e darei o que me pedirdes; dai-me, porém, a jovem por esposa.”

Gn 34.8-12(ARA)

a concedê-la como esposa, mesmo assim o pretendente pagaria o dote: “Se alguém seduzir qualquer virgem que não estava desposada e se deitar com ela, pagará seu dote e a tomará por mulher. Se o pai dela definitivamente recusar dar-lha, pagará ele em dinheiro conforme o dote das virgens” (Êx 22.16,17 – ARA). O caso de Diná exemplifica o esforço conjunto do pretendente e de sua família para reparar o seu erro. Inconvenientes como o de Siquém deixava plenipotenciária a família da donzela desonrada, estabelecendo os valores e majorando-os segundo seus próprios critérios. No entanto, caso o pai da moça consentisse no casamento de ambos, o homem que se deitou com ela pagaria cinquenta siclos de prata, e, por causa das condições pelas quais se efetuou o conluio, jamais poderia divorciar-se da mesma: “Então, o homem que se deitou com ela

dará ao pai da moça cinquenta siclos de prata; e, uma vez que a humilhou, lhe será por mulher; não poderá mandá-la embora durante a sua vida” (Dt 22.29).

Segundo Jamieson, cabe entender, que esses decretos tendem a aumentar a nossa admiração pela sabedoria e bondade de Deus no manejo com um povo perverso e dado às paixões anormais.¹¹ Essa prescrição, portanto, era uma avanço aos códigos legais da época. Segundo Corrêa, o Código de Hamurabi, por exemplo, determinava que o indivíduo fosse morto. Vejamos:

Se alguém viola a mulher que ainda não conheceu homem e vive na casa paterna e

Regozija-te, ó noivo, com a mulher de tua juventude, tua companheira,

Que teu coração se alegre agora, e quando envelheceres Verás filhos de teus filhos; a coroa de tua idade avançada; Filhos que prosperarão e trabalharão no lugar de seus devotos pais,

Passarás teus dias na bem-aventurança, teus anos em prazer.

Tua paz fluirá como um regato, teu valor subirá como as suas ondas.

(Poesia medieval hebréia cantada na sinagoga)

tem contato com ela e é surpreendido, este homem deverá ser morto e a mulher irá livre.¹²

Facilmente se percebe que o Código Mosaico, em comparação ao existente em sua época, demonstra o desejo de remediar uma situação rancorosa e vingativa. E isso foi um grande avanço para a época.

❖ ***Geralmente o pai da noiva estipulava o dote que desejava ganhar, mesmo que fosse excêntrico.*** É o caso de Saul que, pretendendo matar a Davi, exigiu cem prepúcios de filisteus: “[...] Assim direis a Davi: O rei não tem necessidade de dote, senão de cem prepúcios de filisteus, para se tomar vingança dos inimigos do rei...” (1 Sm 18.25). Nesta passagem, excetuando o drama moral envolvido na atitude de Saul, este exigiu um serviço especial como pagamento pelo dote; uma vez cumprido a permuta, o genro recebia a filha e, com ela, presentes. O mesmo fez Calebe concernente a Acsa: “Disse Calebe: A quem derrotar Quiriate-Sefer e a tomar, darei minha filha Acsa por mulher” (Js 15.16)

❖ ***Em certas ocasiões, o pai da noiva, ou mesmo a família, presenteava a noiva ou a ambos.*** Encontramos Abraão enviando, por meio de seu servo, presentes a Rebeca e a sua

O DOTE NOS CÓDIGOS MESOPOTÂMICOS

O Código de Hamurabi, por exemplo, afirmava que se alguém repudiasse uma mulher por ser estéril, deveria:

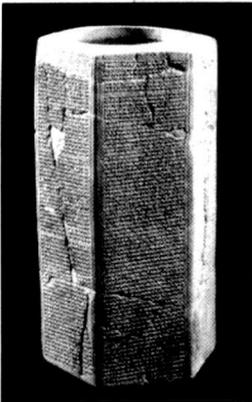
“dar-lhe a importância do presente nupcial e restituir-lhe o donativo... Se não houve presente nupcial, ele deverá dar-lhe uma mina, como donativo de repúdio”.

Já as leis Assírias, traduzidas por P.Scheil, procedente dos tabletos encontrados em Qalat-Shergat, cidade localizada na antiga Assur, capital da Assíria, afirmava no art. 31:

”Suposto que um homem tenha levado o presente de bodas à casa de seu futuro sogro, e que sua esposa vem a morrer, poderá se seu sogro tenha filhos e está de acordo, desposar a outra filha de seu sogro; em outro caso recobrará o dinheiro e não o grão, nem as ovelhas, nem nada que seja comestível..

Segundo o Código de Hamurabi, art. 128, o casamento só era efetuado mediante o pagamento do dote ou contrato:

“Se alguém toma uma mulher, mas não conclui contrato com ela, essa mulher não é esposa”.



Prisma de Senaqueribe

família (Gn 24.53); Calebe presenteando Otniel e Acsa (Js 15.17-19); e Faraó dotando a cidade de Gezer a sua filha, esposa de Salomão (1 Rs 9.16).

Estes costumes ainda hoje são observados entre algumas culturas orientais. Segundo a EJ, o casamento entre os judeus na era presente deveria efetuar-se por três modos distintos, dos quais o primeiro, era uma certa quantia de dinheiro que o noivo entregava a sua noiva como símbolo de que estava assumindo um compromisso contratual com a mesma. Das três práticas que se estabeleceram, apenas uma é mais freqüente. Trata-se do casamento por “ato contratual”, ocasião em que o noivo outorga à mulher um documento provando o referido contrato de casamento. As práticas que se estabeleceram foram:

(1) Por dinheiro, isto é, o noivo dá à mulher uma soma simbólica ou seu equivalente, como sinal do contrato.

(2) Por ato contratual, ou seja, o noivo dá à mulher um documento confirmando o contrato por escrito.

(3) Por intercurso: o noivo entra num quarto separado com a mulher, informando de antemão as testemunhas

que as relações que aí se consumarão devem ser consideradas contrato matrimonial.¹³

b) Uniões Endogâmicas e Consangüíneas

Outra característica dos casamentos bíblicos, principalmente aqueles relacionados à cultura hebréia do Antigo Testamento, é a *união endogâmica* entre os cônjuges e a *consangüinidade* nos períodos mais remotos do patriarcalismo hebreu. Em razão dos valores religiosos, os judeus sempre deram preferência ao casamento endogâmico. O casamento *endogâmico* opunha-se à *união exogâmica*. O primeiro, fundamentado no regime social coercivo, obrigava o indivíduo a casar-se com membros da sua própria tribo, classe ou clã, a fim de conservar a sua linhagem, nobreza, tradição e religião. No segundo, *exógamo*, os laços conjugais se efetuavam fora do clã, da tribo ou da família. Os israelitas piedosos procuravam conservar a endogamia. Primeiro, por enten-

"E o rei Salomão amou muitas mulheres estranhas, e isso além da filha de Faraó, moabitas, amonitas, edomitas, sidônias e hetéias, das nações de que o SENHOR tinha dito aos filhos de Israel: Não entrareis a elas, e elas não entrarão a vós; de outra maneira, perverterão o vosso coração para segurdes os seus deuses. A estas se uniu Salomão com amor. E tinha setecentas mulheres, princesas, e trezentas concubinas; e suas mulheres lhe perverteram o coração. Porque sucedeu que, no tempo da velhice de Salomão, suas mulheres lhe perverteram o coração para seguir outros deuses; e o seu coração não era perfeito para com o SENHOR, seu Deus, como o coração de Davi, seu pai, porque Salomão andou em seguimento de Astarote, deusa dos sidônios, e em seguimento de Milcom, a abominação dos amonitas. Assim fez Salomão o que era mau aos olhos do SENHOR e não perseverou em seguir ao SENHOR, como Davi, seu pai. Então, edificou Salomão um alto a Quemus, a abominação dos moabitas, sobre o monte que está diante de Jerusalém, e a Moloque, a abominação dos filhos de Amom. E assim fez para com todas as suas mulheres estrangeiras, as quais queimavam incenso e sacrificavam a seus deuses."

1 Reis 11.1-8

derem que esta era a vontade divina para o seu povo (Êx 34.15). Segundo, por preservar as centenárias ou milenares tradições sociais e religiosas do clã e, por fim, para preservar os bens da família (Nm 36.5-9). Embora, o *pater familia* judeu desejasse o casamento endógamo, seus filhos muitas vezes se enamoravam por jovens fora do clã de sua família, acarretando desajustes familiares. Por exemplo: Esaú (Gn 26.34,35), Sansão (Jz 14.3).

Apesar de a lei proibir o casamento exógeno, este consórcio conjugal perdurou entre os judeus (Êx 34.15,16; Dt 7.1-4; Ed 10; Ml 2.11,12). A transgressão de Israel contra essa lei divina trouxe muitas complicações religiosas, militares e sociais para o povo. Constantemente a fé judaica era ameaçada pelo casamento exógeno. Quem não se recorda da crise religiosa suscitada pelo casamento do ímpio Acabe com a sidônia Jezabel (1 Rs 16.29-31), e de como os casamentos políticos de Salomão levaram-no à infidelidade ao Senhor (1 Rs 11.1-8).

No entanto, devemos considerar que era proibido ao judeu estreitar laços conjugais com parentes próximos ou casamentos consangüíneos. Levítico 18.6-18 impõe uma série de restrições aos relacionamentos nupciais entre pessoas de grau de parentesco muito próximo, com o precedente de receber o castigo correspondente (Lv 20).

Uma análise minuciosa do precedente requer um sucinto esclarecimento de que nos idos patriarcais alguns casamentos eram consangüíneos, e mesmo alguns dos patriarcas hebreus casaram-se sobre esse regime: Abraão (Gn 20.14) e Jacó (Gn 29). Essa prática posteriormente é proibida, não apenas por razões biológicas ou eugênicas, mas também pelo bom siso.

Pela Lei era proibida a união física com os seguintes parentes: mãe, madrasta, irmã, meia-irmã, sobrinha, neta, tia de consangüinidade, tia de afinidade, nora, cunhada, duas irmãs, e

a sogra. As penas para esses casamentos variavam: o apedrejamento, a infertilidade por maldição divina ou a fogueira, quase todos como pena capital. Era proibido não apenas o casamento *consangüíneo* como também o de *afinidades*. A *afinidade* é um vínculo adquirido por uma pessoa mediante o casamento de um parente próximo ou certo grau de parentesco afim. Portanto, a *consangüinidade* se refere ao grau de parentesco biológico, enquanto a *afinidade*, à condição de contigüidade ou proximidade mediante o casamento de um parente biológico. A ignorância a esse vetusto conselho trouxe escândalos à igreja de Corinto (1 Co 5.1), e continua causando assombro nos dias contemporâneos.

Excetuando as questões acima mencionadas, o casamento entre os parentes foi muito mais preferido pelos ancestrais hebreus do que o matrimônio com os estrangeiros. Esta tradição remonta à era patriarcal, e mesmo quando um conluio com povos estrangeiros parecia ser vantajoso, como no caso da proposta feita por Hamor a Jacó a respeito da união entre Siquém e Diná, era prontamente rejeitado. Era padrão cultural hebreu casar-se dentro do mesmo clã em vez da união mista com os estrangeiros. Em diversas ocasiões observamos este fato nas Escrituras:

❖ **No episódio de Isaque e Rebeca:**

“E disse Abraão ao seu servo, o mais velho da casa, que tinha o governo sobre tudo o que possuía:

Enviarei o Anjo adiante de ti; lançarei fora os cananeus, os amorreus, os heteus, os fereseus, os heveus e os jebuseus. (...) totalmente as destruirás; não farás com elas aliança, nem terás piedade delas; nem contrairás matrimônio com os filhos dessas nações; não darás tuas filhas a seus filhos, nem tomarás suas filhas para teus filhos; pois elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem outros deuses; e a ira do Senhor se acenderá contra vós outros e depressa vos destruiria.

*Êxodo 33.2;
Deuteronômio 7.2-4*

Põe agora a tua mão debaixo da minha coxa, para que eu te faça jurar pelo Senhor, Deus dos céus e Deus da terra, que não tomarás para meu filho mulher das filhas dos cananeus, no meio dos quais eu habito, mas que irás à minha terra e à minha parentela e daí tomarás mulher para meu filho Isaque” (Gn 24.2-4).

❖ **No episódio de Jacó, Raquel e Léia:**

“E Isaque chamou a Jacó, e abençoou-o, e ordenou-lhe, e disse-lhe: Não tomes mulher de entre as filhas de Canaã. Levanta-te, vai a Padã-Arã, à casa de Betuel, pai de tua mãe, e toma de lá uma mulher das filhas de Labão, irmão de tua mãe” (Gn 28.1,2).

❖ **No desejo dos pais de Sansão:**

“Porém seu pai e sua mãe lhe disseram: Não há, porventura, mulher entre as filhas de teus irmãos, nem entre todo o meu povo, para que tu vás tomar mulher dos filisteus, daqueles incircuncisos? E disse Sansão a seu pai: Tomai-me esta, porque ela agrada aos meus olhos” (Jz 14.3).

Embora houvesse uma sistemática rejeição social concernente aos casamentos mistos, isto é, entre judeus e estrangeiros, isso não significa que em todas as ocasiões essas prescrições foram obedecidas. O episódio narrado em Esdras 10 projeta luz sobre tal assertiva: “Nós temos transgredido contra o nosso Deus e casamos com mulheres estrangeiras do povo da terras, mas, no tocante a isso, ainda há esperança para Israel” (Ed 10.2 cf. Dt 20.16-18).

Mesmo no período patriarcal encontramos ocorrências de casamentos mistos:

❖ **No episódio de Esaú e Judite:**

“Ora, sendo Esaú da idade de quarenta anos, tomou por mulher a Judite, filha de Beerí, heteu, e a Basemate, filha de Elom,

heteu.” (Gn 26.34). A contrariedade de Isaque e Rebeca concernente ao casamento de Esaú fica óbvia na sentença seguinte: “E estas foram para Isaque e Rebeca uma amargura de espírito” (v. 35 cf. 27.46). Embora ocorrido, não era o preferível. Sobre o episódio comenta Josefo:

Esaú, na idade de quarenta anos, desposou Ada, filha de Elom e Aolibama, filha de Zibeão, ambos príncipes dos cananeus. Não pediu a permissão ao seu pai, e ele jamais a teria concedido porque não aprovava que ele se aliasse a estrangeiros. No entanto, como ele não queria aborrecer seu filho, ordenando-lhe que devolvesse as duas mulheres, suportou-o, sem nada dizer.¹⁴

❖ **No caso de José com uma egípcia:**

“E chamou Faraó o nome de José Zafenate-Panéia e deu-lhe por mulher a Asenate, filha de Potífera, sacerdote de Om; e saiu José por toda a terra do Egito” (Gn 41.45).

❖ **No caso de Moisés com uma midianita:**

“E Moisés consentiu em morar com aquele homem; e ele deu a Moisés sua filha Zípora, a qual teve um filho, e ele chamou o seu nome Gérson, porque disse: Peregrino fui em terra estranha” (Gn 2.21,22).

Os exemplos se prolongam em toda a Bíblia.

Ao que parece, o judeu tinha o direito de casar-se com uma estrangeira, quando esta fosse espólio de guerra (Dt 21.10-14). Entretanto, em razão da idolatria, era proibido o casamento com as mulheres das sete nações palestínicas, mencionadas em Deuteronômio 7.1-3: *heteus, gírgaseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e jebuseus*. Estas sete nações que habitavam a Palestina eram abomináveis por Deus (Êx 33.2). O costume de não se casarem com esses povos palestínicos remonta aos véteros costumes patriarcais, embora nem sempre tenha sido observado (Jz 3.5,6; cf. 1.21,27-36; 2.12,13). Não obstante, mulheres de outras nacio-

nalidades, tais como egípcias, midianitas, edomitas, moabitas, sírias entre outras, poderiam ser tomadas como cônjuges, após seguirem um complexo ritual (Dt 21.10-14).

Vejamos como era a preparação para o casamento de uma estrangeira com um judeu:

❖ ***Em primeiro lugar, era necessário uma empatia com a mulher cativa:*** “Quando saíres à peleja contra os teus inimigos, e o Senhor, teu Deus, os entregar nas tuas mãos, e tu deles levares prisioneiros, e tu, entre os presos, vires uma mulher formosa à vista, e a cobiçares, e a quiseres tomar por mulher” (Dt 21.10,11).

❖ ***Depois a cabeça da mesma era rapada e cortada as unhas:*** “então, a trarás para a tua casa, e ela rapará a cabeça, e cortará as suas unhas” (Dt 21.12). Este simbolismo reflete a purificação pela qual a mulher estrangeira deveria passar em sinal de uma “nova identidade”. A mulher deixava o seu *status* de estrangeira e escrava e se apropriava de uma nova vida através desse rito purificador. Nos casos de purificação e consagração no Antigo Testamento, a raspagem sempre foi necessária (Cf. Lv 14.8; Nm 8.7), e neste último representava a adoção do *yahwismo*, da legislação mosaica, dos costumes judeus e também dos mesmos direitos de uma mulher hebréia.

❖ ***As roupas antigas eram trocadas:*** “e despirá a veste do seu cativo, e se assentará na tua casa... (Dt 21.13a). O simbolismo desse ato facilmente se observa na expressão “veste do seu cativo”. As vestes, símbolo da pessoa e do seu estado, representavam o modelo e estilo de vida do indivíduo.¹⁵ As vestes de um cativo representavam todo o estilo e modo de vida estrangeiro não comum à Israel e, uma vez trocadas as “vestes estrangeiras”, pelos trajés

judaicos, a pessoa estava investida de uma nova vida. Por vezes, o semitismo “despir as vestes” se refere a “desapossar da autoridade”, enquanto “vestir as vestes” quer dizer “se apossar ou ser investido de autoridade” (cf. Nm 20.28,29). Considere, por exemplo, as diversas ilustrações paulinas concernentes ao “vestir” e ao “revestir”.

Se alguém toma uma mulher e esta é colhida pela moléstia, se ele então pensa em tomar uma segunda, não deverá repudiar a mulher que foi presa de moléstia, mas deverá conservá-la na casa que ele construiu e sustentá-la em quanto viver.

Código de Hamurabi

❖ ***Ficava por um período encerrada na casa de seu pretendente, preparando-se para o casamento e lamuriando em luto:*** “... e se assentará na tua casa, e chorará a seu pai e a sua mãe durante um mês inteiro...” (Dt 7.13). Ao que parece, a recomendação para que a mulher cativa-esposa ficasse retida por certo período na casa de seu futuro esposo era para que a mesma pudesse, segundo Roberto Jamieson, “acalmar os seus sentimentos perturbados, sua mente se resignasse a aceitar a nova condição, e que ela poderia chorar a perda de seus parentes”.¹⁶ Todo o drama narrado no texto — raspar o cabelo, cortar as unhas, trocar de vestes e chorar pelos familiares — é peculiar ao período de luto entre os judeus que durava um mês (cf. Nm 20.29; Dt 34.8).¹⁷ Além do que, o futuro marido aguardar um mês demonstrava o sentimento humanitário deste em relação à mulher enlutada, além de servir de um período comprobatório para colocar em teste o amor de ambos.

❖ ***Por fim, os nubentes contraem o matrimônio:*** “... e, depois, entrarás a ela, e tu serás seu marido, e ela, tua mulher”

(Dt 21.13b). Uma vez cumprido todo o ritual, os nubentes contraíam o matrimônio.

❖ **Caso após um período o marido não a desejasse mais, a ex- mulher cativa deveria ser liberta:** “E será que, se te não contentares dela, a deixarás ir à sua vontade; mas, de sorte nenhuma, a venderás por dinheiro, nem com ela mercadejarás, pois a tens humilhado” (Dt 21.14). Se por alguma razão, seja pela falta de amor, seja pelo dilema ocasionado pela poligamia, visto que esta poderia ser a segunda mulher de um judeu (cf. vv. 15-17), ou uma outra qualquer, o judeu não poderia vendê-la, maltratá-la, ou escravizá-la.

O ideal entre os judeus era o casamento monogâmico. Contudo, se o indivíduo se intrometesse na poligamia, por situações diversas, deveria responsabilizar-se por essa nova condição. Não raras vezes, isso trazia ao indivíduo intensos conflitos legais e morais, principalmente quando destas uniões nasciam filhos. Em alguns casos, a mulher “aborrecida”, ou aquela a quem o cônjuge amava menos, concebia uma criança antes da “amada”, isto é, aquela que o marido amava mais do que a outra (cf. vv. 15-17), trazendo graves conflitos domésticos.

Se a um cidadão sua esposa não lhe der um filho (não deu) (e se) uma cortesã que está fora (da casa) lhe deu um filho, a esta cortesã ele dará uma ração de cevada, uma ração de óleo, uma ração de cevada, uma ração de óleo, uma ração de lã, o filho que a cortesã lhe deu será seu herdeiro também durante o tempo que sua esposa vive, a cortesã com a primeira esposa não morará na mesma casa.

Art. 32-II do Código de Lipit-Istar (sumério)

c) Outras Características

✓ Preparativos da Festa

Uma vez estabelecidas as condições necessárias, o casamento, assim como na cultura hodierna, mobilizava tanto a família da noiva quanto a do noivo nos preparativos da festividade. Deve-se, portanto, distinguir as festas de núpcias das festas sagradas, *mô'éd Yahweh* ou “Festas do Senhor”, que se referem às principais festas sagradas de Israel (Êx 23.14-19; 34.18-26; Lv 23.4-21,33-44; Dt 16.1-17).

A comemoração das bodas, entre os piedosos da religião judaica, estava longe de ser uma simples comemoração secular, pois, para os nubentes e suas famílias, as bodas eram uma dádiva divina que anteviam a completa manifestação da união entre Yahweh e Israel.

Segundo alguns textos bíblicos, a família da noiva preparava todo o banquete (Gn 29.22), muito embora o texto de Juízes afirme que “fez Sansão ali um banquete; porque assim o costumavam fazer os moços” (Jz 14.10). No entanto, é provável que o texto esteja afirmando que Sansão realizou o festim por meio de seus pais, pois estes o acompanhavam (v. 10). A festa de casamento era realizada tanto com a contribuição do pai da noiva quanto da família do noivo, que enviava o *biblum* ou “presente nupcial”. A preparação seguia os padrões habituais daqueles dias: separação dos animais para o abate, entrega dos convites, administração dos serventes, separação do vinho a ser servido, etc. Costumava-se entregar a respon-



Preparação de jovens damas egípcias para as bodas.

sabilidade da recepção dos convidados e da administração dos servos ao mestre-sala, ou “gerente do banquete”. Este podia ser tanto um convidado, escolhido pela família dos nubentes, quanto um escravo, educado e de confiança da família (Jo 2.1-10).

✓ Acompanhante de honra

No casamento de Sansão nota-se a presença de trinta moços que lhe fazem as honrarias, todos filisteus, o que não deixa de causar uma certa tensão (Jz 14.11). Estes são denominados “filhos das bodas” ou da “câmara nupcial” (cf. Mc 2.19; Mt 9.15). Em condições normais, os “filhos das bodas” intencionavam proteger o noivo, mas, segundo Josefo, estes foram selecionados pelos pais da noiva a fim de se manterem alertas contra alguma investida de Sansão em oposição aos filisteus. No casamento de Sansão, a noiva permanece em sua própria casa, talvez por não ter ele pago o dote correspondente, o que, quiçá, explique porque, embora casado, a mulher continuava na casa da família (Jz 15.1).



Esposos – Anhur Jaú - Têbas.
Museu Egípcio Turim

As festividades matrimoniais duravam cerca de uma semana (Jz 14.12,17). Esse costume de comemorar o casamento durante sete dias ainda era observado pelos judeus no século XI. Segundo Ausubel, na Roma de Augusto, era comum que as acompanhantes da noiva seguissem em cortejo nupcial segurando tochas acesas como se fossem as *faces nuptiales* romanas.¹⁸ O noivo e a noiva eram festejados em casas ou locais separados. A noiva e suas parentas na casa de seu pai, e o noivo com os homens

em algum lugar destinado à ocasião. O casamento de Sansão aponta um certo “companheiro de honra” (Jz 14.20), que era provavelmente um dos trinta companheiros de Sansão encarregado pelo pai da noiva para zelar pelos arranjos da cerimônia festiva e conduzir os noivos à câmara nupcial; por isso mesmo, é o “acompanhante de honra”. Jesus está se referindo ao “acompanhante de honra” em João 3.29, como sendo “o amigo do noivo”, e Paulo considera-se o paraninfo, “padrinho” ou acompanhante de honra entre o Noivo, Cristo, e a Noiva, a Igreja (2 Co 11.2).

✓ O banquete

O banquete de casamento acompanhava a duração da festividade. Geralmente, os banquetes nas comemorações em Israel duravam todo o dia e a noite (Is 5.11). Eram comuns nas comemorações natalícias (Gn 40.20; Mt 14.1-12), no desmame das crianças (Gn 21.8), e, principalmente, nas festividades de núpcias (Gn 29.22). A provisão para o banquete variava de acordo com as posses das famílias. Pelo que se depreende de Mateus 22.3 e João 2.3, essas festividades eram acompanhadas de muita carne e vinho. A sala preparada para receber os convivas era chamada de “sala do banquete” ou “sala nupcial” (Mt 22.10). Neste local reuniam-se todos os convidados, que eram cumprimentados pelos nubentes e suas famílias (Mt 22.11). Como se pode notar desde os tempos primevos até os dias atuais, os homens costumam banquetear-se por ocasiões festivas. A natureza humana continua a mesma.

Correndo o risco de perturbar a clareza do assunto em apreço, creio ser sugestivo acrescentar ao juízo do leitor mais informações a respeito do tema, tendo como fundo o cenário colonial brasileiro. Nos idos do século XVIII, havia entre os esposais a prática de, tão logo se realizasse a cerimônia de noivado, os amásios se fecharem em suas câmaras a fim de se

relacionarem sexualmente. Por esta razão, o noivado confundia-se com o casamento, sendo necessário que o Arcebispado da Bahia lograsse precauções para que se deixasse de confundir os esponsais com o casamento legítimo. Inicialmente, procuraram impedir que a promessa de casamento fosse seguida de ato sexual; depois, impuseram penas pecuniárias a quem continuasse a seguir as antigas leis do Reino. As Constituições do Concílio de Trento afirmavam:

Exortamos, e mandamos aos esposos de futuro, que, antes de serem recebidos em face da Igreja, não coabitem com suas esposas vivendo ou conversando a sós em uma casa, nem tenham cópula entre si.¹⁹

✓ **Convidados**

Uma vez feito o acordo entre os familiares dos noivos, convidavam-se os parentes distantes e amigos. Ao que parece, segundo Mateus 22.3-5, os servos das duas famílias se encarregavam de comunicar e convidar os convivas, que podiam aceitar ou não o convite: “E enviou os seus servos a chamar os convidados para as bodas... Porém eles, não fazendo caso, foram, um para o seu campo, e outro para o seu negócio”. Estes, por sua vez, deveriam estar adequadamente trajados para o evento (Mt 22.11). Rejeitar um convite de casamento era uma ofensa grave contra os anfitriões.

✓ **Trajes**

Não se sabe ao certo quais trajes se esperavam dos convivas. Na parábola citada anteriormente, por se tratar das bodas de um rei, é provável que as vestimentas festivas fossem luxuosas. Tasker cita Agostinho, que conjecturava que a vestimenta para a ocasião era fornecida pelo hospedeiro real; entretanto, alerta para a falta de provas que confirmem tal consideração.²⁰ Todavia, as vestes dependiam da condição social de cada um.

Os ricos costumavam vestir-se de linho fino (Pv 31.22), de seda (Ez 16.10), com caríssimas jóias (Ez 16.11-13) ou, como diz Tiago 2.2, de “vestes preciosas”.

Os trajos dos nubentes, como acontece ainda nos dias atuais, era à moda de sua época, especiais, novos e luxuosos. Mas um detalhe na indumentária da noiva chama a atenção: o véu que lhe cobre a cabeça. Este representava, na cultura semita, a reverência da esposa pelo seu marido, a proteção do marido sobre ela e, segundo Champlin, era símbolo da intimidade sexual do casal.²¹

✓ Prova da Virgindade

A maior prova da virgindade de uma mulher no Antigo Testamento eram os lençóis nupciais manchados de sangue. Esse lençol era guardado pelos pais da moça como registro de que ela havia contraído matrimônio virgem: “... porém eis aqui os sinais da virgindade de minha filha. E estenderão o lençol diante dos anciãos da cidade” (Dt 22.17).

Segundo Deuteronômio 22.13-21, quando o marido, falsamente (vv. 13-19) ou com razão (vv. 20,21), levantava dúvidas concernentes à castidade de sua esposa ou, como o texto afirma, “lhe atribuir atos vergonhosos” (v. 14 cf. 17 – ARA), os pais da moça, caso fosse mentira, ou o que estivesse envolvido fosse uma acusação de falta de castidade anterior ao casamento, apresentariam roupas que comprovariam que a púbere antes de se casar estava com o ciclo menstrual regular, ou o lençol ensangüentado da noite de núpcias aos anciãos.

A casuística forense sugere, neste caso, que o marido suspeitava de que a sua esposa não era virgem (*b^etúlím*) ou casta quando consolidaram o casamento. A palavra hebraica *b^etúlím* (בתולה) traduzida por “virgem”, “virgindade”, procede da mesma raiz (*btl*) do seu correspondente semântico *b^etúlá* (בתולה), isto é, “moça”, “jovem” ou “virgem”. E segundo G.J. Wenham, os termos podem significar exclusivamente no texto em apre-

ção “adolescente nubente”, em que *b^etúlm* nos versículos 14, 15, 17 e 18 quer dizer “símbolos de virgindade”, interpretação admitida também por J. A. Thompson.²² Estes biblistas admitem que os “símbolos da virgindade” não são os lençóis relativos à noite de núpcias, mas o traje manchado pelo último fluxo menstrual da púbere.

Entretanto, não podemos ignorar a possibilidade de que, em razão de o marido suspeitar de que a sua esposa não era uma *virgo intacta* antes do matrimônio, o pai da púbere apresentasse o lençol da noite de núpcias como “prova da virgindade da filha”. A suspeita do esposo pode estar relacionada:

- à percepção no ato sexual de que o hímem da donzela já estava rompido (ignorava a possibilidade do “hímem complacente”);
- a observação de que as regras femininas não estavam ocorrendo;
- ou ainda, a suspeita de gravidez.

Uma vez apresentadas as provas cabíveis contra o difamador, os juízes prontamente puniriam o difamante com açoites, estabeleceriam sobre ele uma multa e jamais poderia se divorciar de sua mulher (vv. 17-19). Portanto, o marido acusador recebia um triplo castigo: *físico* (açoite), *pecuniário* (multa) e *privação do direito ao divórcio*. Constatando-se a veracidade da acusação, a moça seria morta por apedrejamento (v. 21). Portanto, guardar as provas da virgindade da moça era um hábito comum nos tempos mosaicos.

A expressão “atos vergonhosos” (ARA), “coisas escandalosas” (ARC), “falar mal dela” (NVI), no hebraico, “*‘ālîlâ dābār*” (עֲלִילָה דְבָרָה), é de difícil interpretação fora de seu contexto. Os dois termos que formam a expressão são polimorfos, de tradução variável, e o sentido de algumas delas se afastam do campo semântico das passagens bíblicas em que ocorrem. O vocábulo ‘*ālîlâ* procede de uma palavra cujo sentido é “maltratar”, “tra-

tar com severidade” ou “zombar”. O sentido básico de *‘ālîlâ* na passagem em apreço é “feito”, “ação” ou “obra”, mas também pode significar “devassidão”, embora o contexto exija o primeiro. A palavra seguinte, *dābār*, *ipsis litteris*, significa “palavra”, “discurso”, mas, conforme o contexto, “coisa” ou “qualquer coisa”. Os versículos 14 e 17 esclarecem que “atos vergonhosos” é um semitismo de caráter eufemístico para o adultério ou para a relação sexual pré-nupcial.

Isenção do serviço militar

Um dos privilégios concedidos ao noivo é a isenção por um ano do serviço militar. Por meio das leis dispostas em Deuteronômio 20.7; 24.5, tencionava o legislador hebreu:

- Possibilitar que o amásio desfrutasse da companhia de sua esposa;
- Que se mantivesse fiel aos seus votos matrimoniais;
- Fortalecer os laços afetivos entre o noivo e sua noiva;
- Alegria a sua esposa;
- Resguardar a integridade da família;
- Impedir que com a morte do noivo, sua noiva seja entregue a outro;
- Suscitar descendência.

Comentaristas bíblicos do quilate de Leslie J. Hoppe vêem nestas leis a possibilidade de se entrever a crença primitiva de que a transição do estado de solteiro para o de casado era considerado como o período em que o homem era vulnerável a ataques de poderes maléficos. Segundo o biblicista, Deuteronômio reinterpreta os elementos mitológicos dessas práticas e permite as mesmas isenções em bases puramente humanitárias.²³ Por esta razão, o legislador isenta durante o período de um ano o jovem militar hebreu.

ASPECTOS CULTURAIS DO CASAMENTO NO ANTIGO TESTAMENTO

✓ Os noivos recebiam as bênçãos dos pais, dos anciãos e dos amigos.

Antes do casamento, os noivos se conheciam, para somente depois irem para suas casas, recebendo a visitas dos seus amigos (Jz 14.11; Sl 45.9).

✓ Os amigos e familiares presentes auxiliavam os noivos em suas indumentárias, repletas de finos perfumes (Sl 45.8).

✓ As damas de honra ou amigas da noiva, à porta da casa da noiva, no crepúsculo, cantavam o Epitalâmio ou cântico nupcial.

✓ O noivo, após receber a visita de seus amigos íntimos, caminhava com eles em direção à casa da noiva, acompanhado de músicos (Sl 45.8; Ct 2.8). Tarde da noite, levavam lamparinas e azeite, ou tochas com panos embebidos em azeite.

✓ Casavam-se diante de suas famílias, para somente depois serem conduzidos pelos pais à sua nova casa ou câmara nupcial (Sl 19.5).

✓ Assim que os noivos coabitavam, o lençol tinto era apresentado a todos os presentes como prova da virgindade da noiva.



*Reherka e sua consorte
Merseakh. Escultura Egípcia.*

NOTAS

¹ WOLFF, Hans Walter. **Bíblia Antigo Testamento: Introdução aos Escritos e aos Métodos de Estudo**. 3ª ed., São Paulo: Teológica, 2003, p. 119.

² Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 634.

³ Citado por EISENBERG, Josy. **A Mulher no Tempo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 70.

⁴ AUSEBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 198.

⁵ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 811.

⁶ BENETTI, Santos. **Sexualidade e Erotismo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 13.

⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **O Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984, Coleção Coroa Vermelha, v. 6, p. 99.

⁸ Id. *Ibid.*, p. 98.

⁹ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 157, nota 627.

¹⁰ HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 812.

¹¹ Cf. JAMIESON, Roberto (et al.). **Comentário Exegético y Explicativo de la Bíblia**. 9ª ed., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982, Tomo I, p. 172.

¹² Cf. CORRÊA, Carlos Humberto. **Contribuição ao Estudo da Legislação Mesopotâmica**. Florianópolis: [s.n.t.], 1971, p. 26.

¹³ ROTH, Cecil. **Enciclopédia Judaica**. Rio de Janeiro: Editora Tradição S/A. Biblioteca de Cultura Judaica (A-D), 1967, pp. 286, 287.

¹⁴ JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, v. 1, p. 38.

¹⁵ Sobre os diversos sentidos de “manto”, “veste”, “roupa” cf. BENTHO, Esdras Costa. **Hermenêutica Fácil e Descomplicada: Como Interpretar a Bíblia de maneira Prática e Eficaz**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, pp. 151, 152. Veja também, do mesmo autor, *Hermenêutica Contextual: O Texto em seu Contexto*. Joinville: Verbum Editora, 2001, pp. 75-77.

¹⁶ JAMIESON, Roberto (et al.). **Comentário Exegético y Explicativo de la Bíblia**. 9ª ed., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982, Tomo I, p. 171.

¹⁷ Principalmente as suntuosas, pois era comum a mulher que desejava ser tomada como cativa, para se livrar da morte, vestir-se com suas melhores vestes e se ataviar com os melhores enfeites.

¹⁸ AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 199.

¹⁹ SILVA, Maria Beatriz da. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984, Coleção Coroa Vermelha, v. 6, p. 85.

²⁰ Cf. TASKER, R. V. G. **Mateus: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 165.

²¹ CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 3ª ed., São Paulo: Candeia, 1995, v. 4 (M-O), p. 175.

²² Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 230-231; THOMPSON, J. A. **Deuteronômio: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1985, p. 226.

²³ HOPPE, Leslie J. **“Deuteronômio”**. In.: BERGANT, D.; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, v. 1, p. 204, 207.

Capítulo 3

A LEI DO LEVIRATO

A lei do levirato não era comum apenas a Israel, mas os povos hititas, assírios e outros mesopotâmicos praticavam também o casamento entre a viúva e o seu cunhado. O termo *levirato* procede do latim, por meio da Vulgata, que traduz o termo “cunhado”, ou “irmão do marido” (אָבִיבִרָה), de Deuteronômio 25.5, por *levir*. A epígrafe da Bíblia Vulgata em Deuteronômio 25.1-10 traz *Leviratus lex*, isto é, “Lei do levirato”, para designar o Código Mosaico que estabelecia o casamento legal entre o irmão do marido falecido e a viúva deste. O propósito do casamento levirático era a de preservar a descendência do irmão falecido por meio da geração de filhos que não pertenceria ao cunhado, mas ao irmão morto. Mediante o consórcio conjugal entre a viúva e o cunhado desta, a lei pretendia preceituar a respeito da herança e o nome do falto. Por intermédio dessa união, o cunhado assumia a responsabilidade de casar-se com a cunhada viúva a fim de suscitar um herdeiro homem para o irmão defunto.¹ Por meio do

Leviratus

O termo *levirato* é a tradução latina do hebraico *yābān* (יָבָן), literalmente “irmão do marido”, “cunhado”. A Septuaginta traduz o termo pela expressão *ho adelphos tou andros* (ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός), isto é, “o irmão do homem”.

O vocábulo relaciona-se com *yābam* (יָבַם), isto é, “cumprir o dever de cunhado”. Tratava-se da união entre o irmão do falecido e a esposa deste a fim de preservar a herança do extinto mediante a geração de um filho. Por meio da geração de uma criança, procurava-se preservar o nome do morto em Israel.

A viúva era chamada em Israel de *y’hēmā* (יְהֵמָה), literalmente, “esposa do irmão”, “cunhada”, “cunhada viúva”.

matrimônio levirático, a morte do cônjuge, embora real, é iludida, e o nome do falecido sobrevive nos filhos. Esta concepção expressa a transcendência do matrimônio na cultura semita, captado com singular maestria por Von Allmen ao afirmar que:

O matrimônio vem a ser o meio de iludir a morte, de sobreviver nos filhos. Por esta razão, o primeiro fim é a procriação, e a mulher estéril se desespera como se faltasse a seu dever (Gn 30.1; 29.32; etc.).²

Esta modalidade de consórcio conjugal era a única condição pela qual o cunhado poderia relacionar-se maritalmente com a sua cunhada, visto que o Código de Santidade levítico proibia ao cunhado qualquer tipo de contato sexual com a mulher

de seu irmão (Lv 18.16). Essa proibição era necessária, dado que a composição da família hebréia era extensa e um grupo grande de parentes costumava viver na mesma casa.

Embora a lei do levirato esteja mencionada em Deuteronômio 25.5-10, sua prática é ulterior aos registros deuteronômicos. Isto significa que Moisés não criou a lei do levirato, mas apenas a regulamentou seguindo um costume comum aos povos daqueles tempos. E, justamente a referência anterior à composição do texto de Deuteronômio, Gênesis 38.7-10, é que explica o costume entre os povos mesopotâmicos concernente o levirato:

Er, porém, o primogênito de Judá, era perverso perante o Senhor, pelo que o Senhor o fez morrer. Então, disse Judá a Onã: Possui a mulher de teu irmão, cumpre o levirato e suscita descendência a teu irmão. Sabia, porém, Onã que o filho não seria tido por seu; e todas as vezes que possuía a mulher de seu irmão deixava o sêmen cair na terra, para não dar descendência a seu irmão. Isso, porém, que fazia, era mau perante o Senhor, pelo que também a este fez morrer. (ênfase do autor)

O levirato, segundo explicado pelo literato de Gênesis, inclui:

❖ **A morte do marido:** “Er, era perverso perante o Senhor, pelo que o Senhor o fez morrer”.

❖ **O cumprimento de uma lei:** “cumpre o levirato”.

❖ **O conluio entre o cunhado e a viúva:** “possui a mulher de teu irmão”.

❖ **A necessidade de estabelecer descendência ao irmão falecido:** “suscita descendência a seu irmão”.

❖ **A prerrogativa de que o primogênito não lhe pertenceria:** “Sabia, porém, Onã que o filho não seria tido por seu”.

Segundo o historiador De Vaux, não se encontra qualquer referência no Código de Hamurabi sobre a lei do levirato, mas as leis assírias referem-se ao levirato em vários artigos, tratando especificamente a respeito dos esponsais a um casamento consumado: “Se um noivo morre, sua noiva deve casar-se com o irmão do falecido”.³

As Tábuas de Leis Assírias descobertas por P. Scheil, em Qalat-Shergat, antiga Assur, capital da Assíria, em seu art. 30 confirma a assertiva de De Vaux. O artigo diz:

Suposto que um pai tenha levado o presente de bodas à casa do futuro sogro de seu filho, e resulte que a mulher não seja dada a seu filho, e que um segundo filho seu, cuja esposa vive na casa de seu próprio pai, esteja morto, poderá dar em

matrimônio a esposa de seu filho falecido a seu outro filho, que levará o presente...⁴

Considerando que a promessa ou pacto de casamento já era um prenúncio do matrimônio que estava por vir, antecipado e selado por um acordo mútuo, a morte do noivo não impedia o acordo entre as famílias. O cunhado, irmão mais próximo do infortunado, garantiria o acordo entre ambas as famílias. As considerações suscitadas por De Vaux concernentes às razões pelas quais a *Leviratus lex* tenha se instituído são:

A Lei Mosaica do Levirato

Se irmãos morarem juntos, e um deles morrer sem filhos, então, a mulher do que morreu não se casará com outro estranho, fora da família; seu cunhado a tomará, e a receberá por mulher, e exercerá para com ela a obrigação de cunhado. O primogênito que ela lhe der será sucessor do nome do seu irmão falecido, para que o nome deste não se apague em Israel. Porém, se o homem não quiser tomar sua cunhada, subirá esta à porta, aos anciãos, e dirá: Meu cunhado recusa suscitar a seu irmão nome em Israel; não quer exercer para comigo a obrigação de cunhado. Então, os anciãos da sua cidade devem chamá-lo e falar-lhe; e, se ele persistir e disser: Não quero tomá-la, então, sua cunhada se chegará a ele na presença dos anciãos, e lhe descalçará a sandália do pé, e lhe cuspirá no rosto, e protestará, e dirá: Assim se fará ao homem que não quer edificar a casa de seu irmão; e o nome de sua casa se chamará em Israel: A casa do descalçado.

Dt 25.5-10

- ❖ meio de assegurar a continuidade do culto aos antepassados,
- ❖ indício da sociedade fratriarcal;
- ❖ perpetuar a descendência masculina.⁵

Possivelmente a primeira das posições, *assegurar o culto aos antepassados*, não é a pretendida pelas escrituras veterotestamentárias, muito embora haja o respeito contíguo pelos patriarcas, principalmente aqueles pelos quais se origina o povo judaico. A segunda, *sociedade fratriarcal*, não é comum ao tipo de sociedade familiar bíblica que era essencialmente patriarcal. Mesmo assim, não significa que o casamento levirático ignorava o princípio de fraternidade entre os irmãos, ao contrário, mostrava como a afetividade entre esses era im-

portante e necessária, a ponto de, por meio dos laços consangüíneos e de afinidades, perpetuar-se o nome do irmão morto. O terceiro, *perpetuar a descendência masculina*, conforma-se mais à posição defendida pelas Escrituras. Através da união do cunhado com a viúva, pretendia-se perpetuar o nome do irmão morto através do primogênito, que pertencia ao falecido e não ao irmão vivo: “O primogênito que ela lhe der será sucessor do nome do seu irmão falecido, para que o nome deste não se apague em Israel” (Dt 25.6).

Para Champlin, a lei do levirato contemplava:

❖ *a preservação da herança em famílias e clãs específicos, o que era importante em civilizações agrárias;*

❖ *a assistência à viúva, e esse foi um fator importante no caso de Rute (Rt 1.11; 3.1ss);*

❖ *a preservação do nome do homem que morrera de modo tão lamentável a não deixar herdeiro homem.*⁶

1. Yābam e Gō’ēl dois Aspectos da Lei do Levirato: a redenção de parentes e de propriedade.

Pelo que se depreende dos textos de Deuteronômio 25.5-10 e do relato do livro de Rute, a lei do levirato contemplava não apenas o cunhado ou irmão do falecido, mas, na recusa do cunhado ou na ausência deste, a lei se estendia ao parente mais próximo. Estes dois aspectos devem ser entendidos dentro do cenário “do deserto”, quando se prescreve, em Números 27.1-11, a lei concernente aos direitos de filhas herdeiras. Não sendo possível herdar a terra de seu pai, as filhas do manassita Zelofeade, Macla, Noa, Hogla, Milca e Tirza, apresentam a questão de que a herança de seu pai desapareceria, por falta de filho homem (cf. Js 17.3-6). Porém, a herança teria de ser primeiro dos irmãos paternos do falecido, os tios paternos, e, somente depois, dos parentes mais próximos.⁷ Não devemos nos esquecer, como atesta Jamieson, que essas mulheres não foram

registradas para possuírem a herança de seu pai, pois o registro familiar para a herança só era feito entre os varões de cada família; como estas não possuíam homens arrolados em sua casa, sua família não havia sido registrada para herdar os bens de seu pai, que passaria automaticamente para o parente mais próximo.⁸ Aqui, provavelmente, encontra-se uma reminiscência do caso de Judá e Tamar, registrado em Gênesis 38, e de Noemi e Rute nos capítulos 3 e 4 do livro de Rute, especificamente em Rute 4.5: “No dia em que tomares a terra da mão de Noemi, também a tomarás da mão de Rute, a moabita, mulher do falecido para suscitar o nome do falecido sobre a herdade”.

Entretanto, era permitido que essas mulheres se casassem, e seus filhos continuariam a perpetuar a genealogia de seu pai falecido, e herdariam as terras pertencentes ao avô materno morto (cf. Nm 36.1-13). Esse princípio relacionava-se com as leis pertinentes à herança que não podia ser passada de uma família para a outra, mas manter-se na linha consangüínea segundo as prescrições de Levítico 25.23. Nesse aspecto, afirma Ralph Alexander, professor de Língua e Exegese do Antigo Testamento:

yābam refere-se ao cumprimento da obrigação do casamento descrita na lei do levirato, enquanto se usa *gô'ēl* para descrever a função de “redenção” da propriedade. No livro de Rute, o parente mais chegado estava desejoso de adquirir a propriedade que Noemi tinha de vender devido à pobreza, mas quando ele descobriu que também devia cumprir a obrigação do casamento de levirato e casar-se com Rute, recusou-se a cumprir ambos os deveres. Foi a essa altura, que Boaz assumiu essas responsabilidades.⁹

Tanto yābām quanto gô'ēl descrevem a solidariedade familiar, onde os membros da família cuidavam uns dos outros. Embora tratem de aspectos distintos a respeito dos papéis do yābām e do gô'ēl dentro da família, relacionam-se quanto ao tipo de fraternidade existente entre os membros do grupo.

2. A Opção do Cunhado

O texto bíblico de Deuteronômio 25.7 e de Rute 4.6 mostram que mesmo em situações diferentes, como no caso de Deuteronômio comparado ao de Rute, o cunhado tinha a opção de não aceitar o casamento com a viúva. Isto nos apresenta duas questões importantes: a primeira, que esta lei não era plenamente assistida pelos envolvidos, mostrando até mesmo certa aversão pelo casamento levirático; a segunda, que, uma vez não desejando cumprir o Código Mosaico, o indivíduo era execrado e humilhado pela viúva. Mesmo assim, não havia qualquer penalidade capital para a infração, a não ser a humilhação pública. Esta constituía-se dos seguintes aspectos gerais:

❖ **O cunhado era chamado pelos anciãos (Dt 25.8).**

Após reclamar perante os anciãos a respeito da recusa do cunhado, este era chamado para que os juízes, primariamente, o convencessem a casar-se com a viúva, resguardando, entretanto, o direito de não cumprir a obrigação levirática.

❖ **O cunhado era descalçado de suas sandálias e cuspiu em seu rosto pela viúva (Dt 25.9).**

O ato concreto de *descalçar as sandálias* do cunhado era um símbolo da renúncia deste do direito à herança do irmão falecido.¹⁰ Mas do que um símbolo de renúncia, era um meio de desapossar publicamente o indivíduo de seus direitos de forma humilhante. Em condições normais o indivíduo descalçava as suas sandálias e entregava ao seu próximo como símbolo de que estava passando os direitos legais de posse para outrem (cf. Rt 4.8; Sl 108.9). Mas o caso em pauta é distinto: trata-se de um ato praticado pela viúva, demonstrando que o indivíduo estava

sendo despido de seus direitos por não desejar cumprilos, o que equivalia ao ultraje. Não somos escusados de frisar que esse ato realizado pela viúva reduzia o indivíduo a uma classe social inferior à dela, tal qual a um escravo que não usava sandálias por causa de sua condição. Este ato se equivale à expressão ofensiva “gente baixa”.

Segundo Champlin, era descalçado a sandália do pé direito do homem.¹¹ Porém de acordo com Jamieson, as sandálias eram guardadas pelos magistrados como evidência do ajuste entre ambas as partes.¹²

A desapropriação dos direitos legais do cunhado era seguida por uma outra forma de insulto: *cuspir no rosto*. Ato ultrajante que até nos dias hodiernos representa uma das piores formas de humilhação. Nas Sagradas Escrituras Hebraicas a expressão é usada para designar a humilhação pública sofrida por uma pessoa. Jó afirma que o seu sofrimento tornou-lhe semelhante “aquele em cujo rosto se cospe” (Jó 17.6 – ARA), abominável perante os homens, canção de motejo dos cancionistas, ninguém se abstinha de cuspir-lhe o rosto (Jó 30.10). Isaías esclarece a humilhação decorrente deste gesto ao tratar do ultraje sofrido pelo Messias: “Ofereci as costas aos que me feriam e as faces, aos que me arrancavam os cabelos; não escondi o rosto aos que me afrontavam e me cuspiam” (Is 50.5 – ARA; cf. Mc 10.34; 14.65). Facilmente, portanto, se entende a períclope de Números 12.14: “E disse o Senhor a Moisés: Se seu pai cuspira em seu rosto, não seria envergonhada sete dias? Esteja fechada sete dias fora do arraial; e, depois, a recolham”. O ato de cuspir o rosto de uma pessoa implicava em um período de humilhação e vergonha que durava uma semana, período o qual o motejado ficava ausente da assembléia santa.

Segue-se ao ato uma impreciação sobre o indivíduo, cuja casa será conhecida como *casa do descalçado*. Este ritual atualmente é chamado de *chalitsá*, na qual a viúva afrouxa os cordões do sapato de seu cunhado e o retira. Até que se realize este ato simbólico, a viúva não fica livre para se casar com um estranho.¹³

Champlin alude ao fato de que os samaritanos, reconhecendo o problema envolvido no levirato, anularam-no em suas leis, admitindo-o somente no caso de uma mulher que tivesse perdido o noivo, antes do seu casamento ter-se consumado, enquanto a escola de Hillel favorecia o casamento levirato — pensando que o mesmo era uma exceção à proibição estabelecida em Levítico 18.16 e que os saduceus eram adeptos do levirato, base pela qual questionaram ao Senhor Jesus (Mt 22.23-33).¹⁴

POR QUE O COSTUME DO CASAMENTO LEVIRÁTICO FOI ABANDONADO E TROCADO PELO DA CHALITSÁ?

O casamento levirático era realizado até o século II e.c. Naquela época, as autoridades rabínicas começaram a questionar a sabedoria de prosseguir com este costume, especialmente considerando que Levítico 18.16 declara que tal casamento entre um homem e a esposa de seu irmão constitui incesto. Os rabinos começaram a duvidar de que um homem pudesse casar-se com a cunhada sem filhos apenas pelos nobres motivos estabelecidos em Deuteronômio 25.6, ou seja, perpetuar o nome de seu falecido irmão. Chegaram à conclusão de que era muito improvável que esta situação pudesse ficar isenta de qualquer matiz sexual, e adotou-se a *chalitsá* em lugar do *yibúm*.

O problema, porém, continuou existindo enquanto se praticava a poligamia. Somente quando Rabênu Guershom ben lehudá (960-1028), da Alemanha, e a conferência de rabinos por ele convocada proibiram a poligamia, aproximadamente no ano 1000, o casamento levirático foi definitivamente substituído pela *chalitsá*. A mudança foi necessária, porque, até então, um cunhado podia ter várias esposas e casar-se com sua cunhada viúva, apesar disto. Mas, uma vez proscrita a poligamia, um cunhado casado não podia mais cumprir a lei do casamento levirático porque isto o tornaria bígamo, o que seria declarado uma violação da lei judaica. Conseqüentemente, a *chalitsá* tornou-se a norma e, nos casos em que o irmão do falecido já era casado, deixou-se de exigir que contraísse matrimônio com a viúva de seu irmão que não tivesse tido filhos.

A mudança da lei foi positiva porque havia a suspeita de que, em muitos casos, o cunhado se casava com a viúva por motivos econômicos. Mesmo na época talmúdica, os rabinos já temiam que a intenção do cunhado nestas condições fosse adquirir as propriedades de seu irmão, muito mais do que perpetuar o nome do falecido.

Durante o período dos *queonim* (700-1200, aproximadamente), o casamento levirático foi praticado em Sura, na Babilônia; mas em Pumbedita, no mesmo país, praticava-se a *chalitsá*.

No século XII, Maimônides se inclinava ao casamento levirático e as comunidades do norte da África, Iêmen, Pérsia, Babilônia, o seguiram. Mas o neto de Rashi, Jacob ben Meir (Rabênu Tam), contemporâneo de Maimônides, era favorável à *chalitsá*, que se converteu na prática aceita nas comunidades *ashkenazim*. Hoje em dia, o costume comum entre os judeus ortodoxos é a *chalitsá*, não o *yibum*. Em Israel, em 1953, foi promulgada a Lei da Jurisdição dos Tribunais Rabínicos: "Onde um tribunal rabínico, em sentença definitiva, tiver ordenado que a viúva de seu irmão pode obrigar um homem a submeter-se à *chalitsá*... o Procurador Geral pode exigir que se cumpra a ordem (impondo pena de prisão)".

KOLATCH, Alfred J. 2° *Livro Judaico dos Porquês*. São Paulo: Editora Sêfer, [s.n.t.], pp.123,124.

NOTAS

¹ HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida, 1998, p. 585.

² VON ALLMEN, Jean-Jacques. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo:ASTE [s.d.], p. 182.

³ Cf. De VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 61.

⁴ As leis dos códigos e artigos legais mencionados foram extraídos da coletânea de códigos mesopotâmicos editados por CORRÊA, Carlos Humberto. *Contribuição ao Estudo da Legislação Mesopotâmica*. Florianópolis: [s.n.t.], 1971 (cf. p. 47).

⁵ Cf. De VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 61.

⁶ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Dicionário (M-Z). São Paulo: Editora Candeia, 2000, v. 7, p. 4723.

⁷ PFEIFFER, Charles F.; HARRISSON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody: Gênesis à Deuteronômio**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001, v. 1. p. 190.

⁸ JAMIESON, Roberto (et al.). **Comentario Exegético y Explicativo de la Bíblia**. 9ª ed., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982, Tomo I, p. 144.

⁹ ALEXANDER, Ralph H. “Yâbam”. In.: HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 586.

¹⁰ Sobre o hebraísmo “sandálias”, “lançar as sandálias” cf. BENTHO, Esdras Costa. **Hermenêutica Contextual: O Texto dentro de seu Contexto**. Joinville:Verbum Editora, 2001, pp. 80-82; do mesmo autor, **Hermenêutica Fácil e Descomplicada: Como Interpretar a Bíblia de maneira Prática e Eficaz**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, pp. 211,212.

¹¹ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. São Paulo: Editora Candeia, 2000, v. 2, p. 847.

¹² JAMIESON, Roberto (et al). **Comentario Exegético y Explicativo de la Bíblia**. 9ª ed., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982, Tomo I, p. 174.

¹³ Cf. KOLATCH, Alfred J. **2º Livro Judaico dos Porquês**. São Paulo: Editora Sêfer, [s.n.t.], p. 122.

¹⁴ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Dicionário (M–Z). São Paulo: Editora Candeia, 2000, v. 7, p. 4723.

Capítulo 4

O DIVÓRCIO

1. TERMINOLOGIA

 vocábulo divórcio, do latim *divortiu*, corresponde no texto hebraico do Antigo Testamento ao termo *gārash* (גָּרַשׁ), que significa “repudiar”, “expulsar”, “pôr fora”. O termo hebraico é elástico e aparece em diversos contextos referindo-se a “expulsão”, muitos deles sem qualquer matiz com o contexto do casamento.

Outra palavra hebraica traduzida por “divórcio”, “desligamento” ou “repúdio” é *kérítút* (כְּרִיתוּת), que procede de uma raiz que significa “cortar”, “dividir”. Desse termo provém a expressão “romper relacionamentos” e “demitir”. No Antigo Testamento, é traduzido por “divórcio” na ARC nos textos de Isaías 50.1 e Jeremias 3.8, e por “repúdio” em Deuteronômio 24.1,3. Em Isaías 50.1, o sentido de “romper relacionamento”, “desligamento” é mais veemente por ser usado com o verbo *shálah* (שָׁלַח), “mandar embora”, “deixar ir”, “soltar”, “desatar”, usado em Gênesis 3.23 quando Deus expulsa (“lança fora”) o homem do jardim do Éden (cf. 12.19,20).

Assim entendido, o divórcio caracteriza-se por *romper o relacionamento com a esposa; desligar-se do cônjuge; mandar a mulher embora; lançar fora a esposa; e deixar a esposa ir*. O repúdio, conforme os textos em questão, só se tornava público e oficial quando era lavrada a *carta de divórcio*, também chamada de *escrito de repúdio, ata de desligamento, termo de divórcio* ou *livro de repúdio*. Estes são a tradução da expressão *sēper k'ritút* (ספר כריתוט), traduzido pela LXX por *biblion apostasiou* (βιβλίον ἀποστασίου), isto é, “livro de divórcio” ou “livro de abandono” (Dt 24.1,2; Is 50.1). Atualmente os judeus chamam-no de *sefer-critut*, ou “documento de rompimento”.

Na ocasião em que os fariseus procuraram pôr o Senhor Jesus a prova, perguntaram-lhe se era lícito ao homem *apolysai tēn gynaika*, ou seja, “repudiar a sua mulher” [por qualquer motivo] (Mt 19.3). O termo grego *apolysai* (ἀπολύσαι), traduzido por “repudiar” é usado em vários contextos neotestamentários com o sentido teológico e salvífico de “libertar”, “livrar”, mas neste significa “despedir” ou “divorciar” (cf. Mt 15.23,32).

“E dizeis: Por quê? Porque o Senhor foi testemunha entre ti e a mulher da tua mocidade, com a qual tu foste desleal, sendo ela a tua companheira e a mulher do teu concerto. E não fez ele somente um, sobejando-lhe espírito? E por que somente um? Ele buscava uma semente de piedosos; portanto, guardai-vos em vosso espírito, e ninguém seja desleal para com a mulher da sua mocidade. Porque o Senhor, Deus de Israel, diz que aborrece o repúdio e aquele que encobre a violência com a sua veste, diz o Senhor dos exércitos; portanto, guardai-vos em vosso espírito e não sejais desleais.”

Malaquias 2.14-16

Embora usemos o termo divórcio e repúdio como termos sinônimos, o historiador Eisenberg assinala que seria mais conveniente, ao se tratar do divórcio nas sociedades patriarcais do mundo antigo, falar-se em *repúdio* do que em *divórcio*. Segundo a perspectiva do historiador, o divórcio é uma prática em que

tanto um cônjuge quanto o outro pode tomar a iniciativa, ao passo que somente o homem tem poder de romper o relacionamento através do repúdio.¹ Enquanto conceito social, a distinção é possível e ilustra o fato nas sociedades patriarcais — uma vez que a mulher na sociedade hebréia não tinha o direito de repudiar o seu marido —, mas, quanto ao significado do termo, pode-se usar ambos para expressar o mesmo sentido, a menos que se prefira o sentido dialético no lugar do etimológico.

2. Deus Abomina o Divórcio

Como temos observado, no Antigo Testamento o casamento implicava um acordo entre os pais da noiva com a família do pretendente e, uma vez realizada união matrimonial, os esposais estabeleciam uma aliança entre si. Uma vez casada, a mulher na condição de esposa é chamada em Malaquias 2.14 de “mulher da tua mocidade” que faz alusão à escolha do cônjuge desde a juventude; “tua companheira”, tratando-se dos laços afetivos entre ambos, e “mulher da tua aliança” (ARA), referindo-se ao pacto realizado pelos nubentes diante das testemunhas oculares.

A aliança matrimonial realizada entre um homem e uma mulher era assistida por testemunhas tanto da parte da família do noivo quanto da noiva. Entretanto, além da presença dos anciãos, dos amigos e familiares, Malaquias atesta que o Senhor também é testemunha dos laços matrimoniais do seu povo: “Por quê? Porque o Senhor foi testemunha da aliança entre ti e a mulher da tua mocidade, com a qual tu foste desleal, sendo ela a tua companheira e a mulher da tua aliança” (Ml 2.14 – ARA). Vaticina o profeta que Deus odeia o divórcio: “Porque o Senhor, Deus de Israel, diz que odeia o repúdio... portanto,

cuidai de vós mesmos e não sejais infiéis” (Ml 2.16). O divórcio é abominável perante Deus em razão de opor-se aos propósitos pelos quais o Senhor instituiu a família e o matrimônio. O termo “odiar” ou “ser odioso”, do hebraico *sânē* (סנע), segundo Van Groningen:

Exprime uma atitude emocional diante de pessoas ou coisas que são combatidas, detestadas, desprezadas e com as quais não se deseja ter nenhum contato ou relacionamento. É, portanto, o oposto do amor.²

❖ ***O repúdio é contrário à vontade de Deus, e trata-se, juntamente com a poligamia e o adultério, de mais um atentado contra a harmonia familiar.*** O divórcio aparece na lista de coisas às quais Deus tem aversão, entre elas: os ímpios (Sl 11.5), os difamadores (Zc 8.17), e os ídolos (Dt 16.22). Quando a Escritura diz que o Senhor odeia alguma coisa, quer-se afirmar que Ele a detesta e a combate. Embora o divórcio não seja apresentado dentro da categoria dos pecados de *to ‘ēbâ* ou “costumes abomináveis”, como ocorre com os três pecados alistados acima, é provável que Malaquias em sua invectiva assim considerasse. Uma vez que o pecado de *to ‘ēbâ* se refere a iniquidades relacionadas à sexualidade, à natureza física, à imoralidade, ao culto e à ética, não seria contrário ao sentimento do profeta se considerarmos o divórcio nessa categoria de pecado.

❖ ***O repúdio desagrada a Deus, porque impede o reflexo da união espiritual entre Yahweh e Israel e de Cristo com a Igreja.*** “... como o noivo se alegra com a noiva, assim se alegrará contigo o teu Deus” (Is 62.5b). A figura marido/esposa é uma das mais expressivas e singulares comparações entre Deus/Israel e Cristo/Igreja. A aliança e fidei-

dade entre estes são vistas na perspectiva do casamento, enquanto a infidelidade é apresentada em termos de adultério. Uma das mais expressivas personagens que ilustra esta assertiva é Oséias e a sua esposa, Gomer. O Senhor é apresentado como marido de Israel (Is 55.5; Jr 2.2), e Cristo, da Igreja (1 Co 11.2; 2 Co 11.2; Ef 5.22-33). O casamento monogâmico reflete a união divina com os homens e, conseqüentemente, o divórcio e o adultério impedem essa representação (Jr 3.8; Is 50.1). Por meio do matrimônio monogâmico são apresentadas aos fiéis a união espiritual do crente com Deus e a salvação provinida dessa união indissolúvel. Considerando assim, o casamento entre um homem e uma mulher deve ser:

- ✓ *Monogâmico*, pois a figura matrimonial apresenta tanto Yahweh quanto Jesus com apenas uma esposa, Israel e a Igreja respectivamente (Is 55.5; Ef 5.31,32);
- ✓ *Indissolúvel*, pois a aliança entre Yahweh e Israel, e entre Cristo e a Igreja, são assim apresentados (1 Rs 8.9; Is 24.5; Hb 12.24);
- ✓ *Santo*, pois reflete o caráter de Yahweh e de Cristo, e de Israel e da Igreja bíblicamente considerados (Êx 19.6; Lv 11.44; 2 Co 11.2; 1 Ts 4.1-5; Hb 13.4).

❖ ***O divórcio, embora não agrade a Deus, era uma condição estabelecida socialmente entre os judeus, more majorum, ou seja, segundo os costumes dos antepassados.*** Segundo Jesus em Mateus 19.3-12, prevalece o princípio da indissolubilidade do matrimônio como sendo a vontade de Deus para os cônjuges. No entanto, o povo — desejando conformar-se com os costumes dos povos estrangeiros e pela dureza de seu próprio coração — re-

cebeu autorização da parte de Moisés para repudiar condicionalmente as suas mulheres (Mt 5.32; 19.9). Contudo, o propósito divino a favor da indissolubilidade do casamento e contra o divórcio é pertinaz nas Escrituras: “Assim não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus ajuntou não separe o homem” (Mt 19.6).

O repúdio, portanto, era uma atitude que agradava aos homens, mas não a Deus. O Senhor jamais aprovou o divórcio; entretanto, em seu amor e justiça, e na sua vontade permissiva, deu liberdade ao homem para fazer, como ser livre, as suas próprias escolhas, mesmo que estas fossem contrárias à vontade dEle. A vontade de Deus é que o consórcio carnal e espiritual entre um homem e uma mulher, estabelecido mediante o matrimônio, diante do próprio Deus, seja longo e reflita a união espiritual entre Cristo e a Igreja. No entanto, pela dureza do coração humano e, para remediar uma situação de desajuste doméstico, o divórcio foi permitido contrariamente ao propósito divino.

Nunca é demais repisar que os textos concernentes ao divórcio não expressam um mandamento, mas uma concessão para remediar uma crise social que necessitava de apreciação, dado a gravidade da situação. Socorramo-nos nas palavras de Atkinson que, comentando a respeito do texto bíblico de Deuteronômio 24.1-4, afirma: “*O parágrafo reconhece que divórcios acontecem, mas não os ordena nem os encoraja*”.³

3. Perspectiva Sócio-histórica

A prática da dissolução do vínculo matrimonial entre os hebreus deve ser considerada, ainda que não especificamente, dentro do contexto de seus contatos com o mundo antigo. Nes-

te, o divórcio era uma prática comum, e por certo os hebreus assimilaram essa cultura contrária aos propósitos do matrimônio instituído por Deus. Ao relacionar-se com as culturas pagãs da Mesopotâmia, Egito e Palestina, o povo de Israel provavelmente entrou em contato com a prática do repúdio, influenciando, assim, o seu conceito frouxo acerca do casamento e do divórcio.

O rabino e historiador Eisenberg faz menção de uma carta encontrada em Mari, na qual a princesa Kirum, casada com o rei Haya-Sumu, se queixa ao seu pai por ter sido abandonada, pois seu esposo prefere a primeira mulher, a bela Shimatum, a ela. A princesa escreve ao seu pai, repleta de amargura, queixando-se:

Estou farta de tanto ouvir o falatório de Shimatum! Se meu senhor (pai) não me levar de volta a Mari, vou me jogar do alto do telhado... Fui até falar com Haya-Sumu: "Tu és rei... E eu, o que sou? Uma serva de pobre? Cansei! Que me levem de volta a Mari..."⁴

Aos poucos, o divórcio, *pari passu*, tornou-se uma prática comum ao povo. Como argumenta a antropóloga Bárbara Burns: "O comportamento humano não é ilógico ou efetuado ao acaso, mas segue modelos culturais definidos".⁵ Israel começou a sofrer, para usar uma expressão de Pierre Weil, de normose — síndrome da normalidade. Esqueceram-se de que, por mais que um costume esteja sociabilizado entre o povo, não significa que traduza a vontade divina. O aforismo latino *vox populi, vox Dei*, já ficou demonstrado pela história e experiência humana que se trata de um erro crasso.

O Código de Hamurabi, no art. 138, concedia ao marido a possibilidade de se divorciar de sua mulher em caso de esterilidade da mesma:

Se um *avilum* quer abandonar sua primeira esposa, que não lhe gerou filhos, dar-lhe-á a prata correspondente à sua

terhatum e restituir-lhe-á o dote que trouxe da casa de seu pai; (então) poderá abandoná-la.

É evidente que a prescrição casuística desse artigo é defender uma esposa que é repudiada pelo seu marido por não gerar filhos. A lei não proíbe que o cônjuge se divorcie de sua mulher, mas procura cercear qualquer tipo de arbitrariedade do amásio. Este pode se divorciar de sua mulher em razão de sua esterilidade, entretanto, deve compensá-la financeiramente.

Como indenização, deve pagar o valor correspondente da *terhatum*, isto é, do preço que o pai do noivo pagou ao pai da noiva. Não somos escusados de frisar, que a mulher de que trata o presente artigo, segundo Bouzon, é uma *hīrtum*, ou seja, a esposa principal desse *awīlum*.⁶ Segundo a *EJ*, entre os judeus, a esterilidade feminina também foi aceita como razão suficiente para o divórcio. Havia entre os babilônicos o caso de a mulher desejar separar-se de seu marido, mas, mesmo assim, a decisão final era do homem. Uma das casuísticas tratadas no código hamurabiano, enuncia o desejo de uma mulher de separar-se de seu marido, porém às ocultas, procura apropriar-se indevidamente dos bens do mesmo. No irrefreável desejo de se divorciar de seu esposo, a mulher o despreza e gasta os seus bens. Cabia ao marido comprovar tal acusação contra a mulher e, uma vez provada a culpa da mesma, ficava *ad libitum* divorciar-se dela ou não. Caso concedesse à rixosa o almejado divórcio, ela não receberia qualquer auxílio pecuniário. Porém, se por vingança ou desdém do marido, este resolve não se divorciar de sua mulher, esta, todavia, lhe seria escrava, enquanto era facultado ao marido esposar outra mulher (art. 140).

A prática, ao que parece, estava tão naturalizada entre os hebreus que coube à lei apenas regulamentar os casos que envolviam conceitos religiosos que contrariavam a santidade divina (Dt 24.4). É sempre de bom alvitre lembrar a força e a

autoridade que os costumes exercem sobre a sociedade — e, conseqüentemente, sobre as pessoas — e que nem sempre os líderes, judeus ou não, se mantiveram firmes contra a vontade do povo (Êx 32; Jo 19).

O antropólogo Ralph Linton (1936) afirmava que a cultura de qualquer sociedade consiste no somatório de idéias e reações emocionais que seus membros adquiriram por meio de instrução ou imitação. Muito antes do etnólogo, o filósofo Aristóteles deixava o seu apotegma: “O homem é um ser social”, como evidência de uma observação infosismável.

Para provar a asserção acima expendida, creio ser necessário deslindar o argumento em dois exemplos extraídos do Antigo e do Novo Testamento, respectivamente. Na Antiga Aliança, temos de relance a atitude de Labão em relação a Jacó. Este, tendo trabalhado para casar-se com Raquel, recebeu, após austeros anos de trabalho, a irmã mais velha, Léia. Contrariado, reclama com seu sogro, que fundamentado nos costumes locais afirma: “Aqui não é costume entregar em casamento a filha mais nova antes da mais velha” (Gn 29.26 – NVI).

Para que o exemplo não fique estanque no Antigo Testamento, recorramos a um notório exemplo nas páginas neotestamentárias. O apóstolo Paulo reforça o seu argumento recorrendo à autoridade das práticas instituídas pelo hábito na comunidade cristã: “Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus” (1 Co 11.16). O vocábulo *synētheia* (συνήθεια), ou “costume”, em 1 Coríntios 8.7, reflete o sentido do étimo latino *con*, isto é, “totalmente”, e *suescere*, “acostumar-se com”. Deve-se entender a autoridade social dos costumes como relativa, pois as tradições e costumes são remodelados à medida que o tempo passa. No entanto, onde há uma prática estabelecida e que é aceita por todos, porque se provou através dos anos que é para o bem co-

num, desenvolve-se aí a autoridade dos costumes e da tradição. Para o apóstolo, o costume estabelecido nas igrejas de Corinto possuía valor ético e de norma moral. Era um diferencial cultural, que as igrejas faziam bem em observar a fim de que as mulheres cristãs não fossem confundidas com as prostitutas e sacerdotisas do templo de Afrodite, algumas conhecidas como *hieródulas*, isto é, escravas designadas para o serviço de um templo. O templo de Afrodite possuía mais de mil dessas escravas que serviam sexualmente aos marinheiros que visitavam o templo. Paulo apela para a uniformidade dos costumes seguidos pelas igrejas, pois eram muito mais do que apenas uma prática circunstancial; era um distintivo moral.

Os costumes (*mores*) instituídos numa sociedade formam-se mediante o consenso coletivo e exercem forte influência nas decisões e ações de um determinado grupo. É com essa perspectiva que devemos considerar a libertação de Barrabás, segundo os costumes daqueles dias (Jo 18.39). Assim como os costumes influenciaram em diversas determinações éticas no Antigo e Novo Testamentos por meio do *consensus gentium*, não seria forçoso considerarmos a anuência do divórcio na lei mosaica como a expressão de um costume que paulatinamente se estabeleceu entre o povo e que a Lei procurava remediar ou mostrar a sua gravidade. Como seres sociais, costumamos reproduzir o modelo cultural em que vivemos.

Por esta razão, antes de criticarmos severamente aquilo que poderia ser considerado uma patologia social, precisamos considerar a complexidade da dinâmica social e o constante vir-a-ser da sociedade. Destarte, devemos resistir à etnologia de inspiração puramente dukheimiana que considera certos conflitos e disfunções sociais como fatos patológicos, enquanto na verdade, como afirma Laburthe-Tolra, “estão no âmago da di-

nâmica social”, sendo inteiramente necessários para a compreensão da sociedade de então.⁷ As mínimas alusões ao divórcio no Antigo Testamento, por exemplo, são expedientes oriundos das rixas domésticas e dos conflitos familiares e que, ausente estas informações do relato bíblico, nosso conhecimento sobre o *Sitz im Leben* da família hebraica seria precário.

Sabemos, por meio dos relatos dessas crises domésticas e sociais dos hebreus, que mesmo vivendo uma teocracia e tendo uma das melhores legislações de seu tempo, a família hebréia não era perfeita, mas buscava na lei teocrática o ideal e os propósitos de Deus para a nação. Muitos dos comportamentos desenvolvidos ao longo da história judaica do Pentateuco, portanto, estão longe de ser natural, mas cultural. São medradas ao longo de um itinerário cujas raízes são esquecidas, restando-nos apenas a sombra ou espectro fossilizados na Torá.

Ao comentar sobre a perplexidade provocada pelo encontro das culturas mais distantes, o antropólogo Laplantine afirma que para nós aquilo que parece ser evidente é infinitamente problemático.⁸ Por isso, sabemos que o conhecimento antropológico de nossa cultura cristã perpassa pelo conhecimento de uma cultura distante da nossa quanto à época e aos costumes e, mesmo abandonando alguns *mythos*, continuamos a repetir as mesmas preocupações e inquietações antigas. É preciso ao mesmo tempo alteridade e estranhamento para compreender e ser compreendido nas relações sociais tanto em nossa sociedade quanto em nosso entendimento da sociedade hebraica do Antigo Testamento.

4. As Leis Mosaicas Concernentes ao Divórcio

No geral, como anteriormente foi descrito, o divórcio era tolerado pelo Código Mosaico (Mt 19.1-12; Mc 10.2-12). Embora possível, uma leitura minuciosa dos textos que tra-

tam do assunto revela que o divórcio, segundo o legislador hebreu, é anormal e contrário ao propósito divino. Von Allmen considera que as restrições impostas para o divórcio e a proibição do sacerdote casar-se com a repudiada (Lv 21.7) revelam que a lei mosaica considerava o repúdio fundamentalmente anormal.⁹

Não há leis específicas sobre o tema no Antigo Testamento, mas apenas excertos casuísticos que procuravam atenuar uma desagregação doméstica situacional. A lei deuteronômica (Dt 24.1-4) concernente ao divórcio, por exemplo, é casuística e se refere às circunstâncias que envolveriam o casamento de uma mulher divorciada, e não a legitimação do repúdio.

As pouquíssimas leis que tratam do divórcio na Bíblia procuravam atenuar e cercear uma prática que estava decompondo os fundamentos da família israelita. A tradição bíblica de cercear a prática do repúdio, encontra eco no Talmud que, seguindo a tradição da Torá, não encoraja o divórcio, mas o admite forçosamente: “Aquele que se divorcia de sua primeira mulher, mesmo o altar verte lágrimas por ela” (*Guitin 90*).¹⁰ Segundo a jurisprudência da lei mosaica exposta pelo Talmud, se um homem casar-se com uma mulher de índole má, para ele o divórcio é um dever religioso (*Iebamot 68*). O divórcio é chamado entre os rabinos de *guerushin*, “separação”, ou simplesmente *Guêt*, que é o nome da escritura do divórcio. Quando ocorre a separação entre um homem e uma mulher israelita, o marido escreve o que se denomina na cultura hebraica de *sefer-critut*, ou “documento de rompimento” entre ele e a sua esposa.

Segundo Champlin, havia apenas duas situações que proibiam o divórcio, já anteriormente expandidas por esta obra, a saber:

❖ Quando um homem tivesse acusado falsamente a sua esposa de ter tido relações sexuais ilícitas antes do casamento (Dt 22.13,19).

❖ Quando um homem tivesse relações sexuais com uma donzela e o pai da jovem compelisse-os a se casarem (Dt 22.28,29; Êx 22.16,17). Em tais casos nenhum divórcio podia ser obtido.

Portanto, havia restrições à concessão do divórcio, que estava facultado apenas ao homem que contraiu o matrimônio por livre consentimento. Uma vez que um homem tenha violado uma donzela ou difamado maliciosamente a sua mulher, estava impedido de repudiá-la (Dt 22.13-19; 28,29).

Champlin faz alusão ao fato de que o divórcio foi imposto como uma obrigação especial dentro do contexto do exílio em que:

❖ Certos judeus foram forçados a se divorciarem de suas mulheres estrangeiras depois que os judeus voltaram do exílio (Ed 9;10; Ne 13.23s).

❖ Num outro momento, quando alguns judeus se divorciaram de suas esposas judaicas para se casarem com mulheres pagãs, parece-nos que, por meio da condenação da infidelidade deles, os mesmos são instados a que retornem para as suas mulheres judaicas, divorciando-se de suas mulheres pagãs (Ml 2.10-16).¹¹

Segundo Kolatch, para se dissolver um casamento entre um judeu e um gentio atualmente não é necessário o divórcio judaico (guêt, no hebraico), pois o casamento, neste caso, foi realizado fora das leis de Moisés. Portanto, tal casamento não é válido segundo a lei religiosa judaica, não necessitando com isto de se escrever um guêt para dissolver tal casamento.¹²

4.1. *Condições Estabelecidas*

As condições estabelecidas para a admissão do divórcio não são claras no texto de Deuteronômio 24.1-4. Encontramos apenas um texto repleto de interpretações díspares sobre o significado da expressão “se ela não for agradável aos seus olhos, por ter ele achado coisa indecente nela”. O parágrafo remete-nos a algumas posturas admitidas como necessárias ao rompimento de uma relação matrimonial. “Coisa indecente” não deve ser entendido como adultério, pois para este desvio conjugal a pena era a morte, e não a carta de repúdio (Dt 22.13; Lv 10.20). Entretanto, o rabino Josy Eisenberg, embora considere que a expressão “caso de nudez” é exegeticamente difícil de se determinar, atesta que a expressão literal “se ele encontrou nela a nudez de coisa” refere-se à “transgressão de um interdito sexual” e que, em se tratando de mulher casada, é provável que seja uma alusão eufemística ao “adultério”. A mulher, segundo Eisenberg, provavelmente tenha adulterado, mas não há testemunhas que ratifiquem a transgressão.¹³ Essa asseveração, todavia, é inconsistente à luz do contexto bíblico, uma vez que o adultério era punido com a pena capital e a suspeita de adultério, segundo entendido pela passagem de Números 5.11-31, não implicava diretamente repúdio, muito embora fosse possível que o marido assim o exigisse.

Entretanto, David Atkinson afiança que “coisa indecente”, seja “provavelmente alguma conduta sexual imprópria e grave que não chegasse ao adultério”.¹⁴ É possível que a posição de Atkinson seja a contemplada pelo legislador hebreu.

Subindo um degrau acima em nossa investigação, é sempre de praxe assinalar que as leis mesopotâmicas apresentam algumas condições de ordem moral, além do adultério, que possibilitavam ao marido divorciar-se de sua mulher. O Cód-

go de Hamurabi (§ 141 a 143) concedia ao homem o direito de repudiar a sua mulher caso esta o desonrasse ou o ofendesse e, dependendo da gravidade da situação, a mulher poderia até ser morta por afogamento.

As condições para isto são: apropriar-se furtivamente de alguns bens de seu marido; gastar excessivamente os bens domésticos; ofender moralmente (desprezar) o seu cônjuge; ou então, como afirma Bouzon, “se vive constantemente fora de casa, nas ruas, correndo o perigo de ser considerada uma prostituta ou mesmo de cometer adultério, sendo, destarte, um motivo de humilhação para seu marido”.¹⁵

Se a esposa de um *awīlum*, que mora na casa do *awīlum*, decide sair, apropria-se secretamente de bens, dilapida a sua casa e despreza o seu marido, devem comprovar isto contra ela; se seu marido declara que deseja repudiá-la, ele poderá repudiá-la... Se ela não se guarda, mas é uma saidora, dilapida sua casa e despreza o seu marido, lançarão essa mulher n'água [sic].

Estes preceitos são também direitos da mulher babilônica (art. 142), enquanto na cultura hebréia o repúdio era um direito apenas do homem. Contudo, a fim de desencorajar a poligamia e proteger a mulher, o rabino Ami, no século III, deu concessão à mulher judia para se divorciar de seu marido: “Se, depois que o marido se casa com uma esposa adicional, a primeira esposa pede o divórcio, ele deve conceder-lhe”.¹⁶ No Império Romano, no período constantiniano, após a supressão do Edito de Milão, foi permitido ao marido o divórcio quando a mulher fosse declarada culpada de adultério e, como afirma Lima, “envenenamento ou torpe mediação (ofício de alcoviteira)”.¹⁷ Além do adultério e da tentativa de homicídio, a lei concedia ao marido o direito ao divórcio se a mulher favorecesse a prostituição ou a intermediasse. O mesmo direito era

franqueado a mulher, caso o marido fosse culpado de assassinato ou envenenamento.

Vimos, contudo, que uma situação provocada pela mulher que atentasse contra a honra de seu marido, ou que provocasse comentários desonrosos concernentes à pessoa de seu cônjuge era motivo para este repudiar a sua mulher.

Portanto, à luz dos costumes e leis babilônicas, alguém poderia pressupor que “coisa indecente” estivesse relacionado a qualquer tipo de desonra ao marido. Nunca é demais repisar que, de acordo com o texto de Mateus 19.1-12, os líderes judeus, divididos entre as escolas rabínicas de Hillel e Shammai, entendiam a expressão como imoralidade sexual (Shammai), ou como qualquer ato negligente ou desonroso que a mulher praticasse contra o seu marido (Hillel). Tanto o pensamento liberal de Hillel quanto o ortodoxo de Shammai foram examinado por Jesus a partir da perspectiva do propósito divino para o matrimônio (Mt 19.4-6), e não de acordo com a lei mosaica — como afirma James B. Shelton: “Não é: o que a lei permite?, mas: Qual o desígnio de Deus?”¹⁸ A escola de Shamaí entendia a expressão “coisa indecente” como “um ato de indecência”, e por esta razão o casamento só podia ser dissolvido com base no comportamento libertino da mulher. A escola de Hillel, contudo, interpreta a expressão como “qualquer coisa indecente”, isto é, qualquer coisa que possa produzir a ruptura da harmonia doméstica.¹⁹

4.2. Sentido Etimológico de “Coisa Indecente”

O vocábulo “indecente” (ARA), traduzido pela ARC por “coisa feia”, pela NVI por “algo que ele reprova” e pela Edição Pastoral por “coisa inconveniente” é a tradução do termo hebraico *‘erwá* (עֶרְוָה) que *ipsis verbis* significa “descobrir”, “nudez”

e “vergonha”. A Septuaginta traduz por *aschēmon pragma* (ἄσχημον πρᾶγμα), isto é, “ato ou ocorrência indecente”. Em 1 Coríntios 7.36, o verbo *aschemoneō* (ἀσχημονέω) tem o sentido de “comportar-se vergonhosamente”, “agir desonrosamente”, “comportar-se indecentemente” ou, como traduz o Dr. Waldir Carvalho Luz, no texto do NTI, “agir de maneira censurável”.²⁰

Tanto no hebraico quanto no grego bíblico, os verbos são traduzidos por “vergonha” representando as “partes íntimas” ou a “nudez” e, conseqüentemente, referem-se a moral, decoro e decência (Gn 3.7; Ap 16.15).

A primeira ocorrência do termo hebraico *’erwá* (עֲרֻוָּה) na Escritura, segundo o DV, tem o sentido de “exposição vergonhosa”: “E viu Cam, o pai de Canaã, a nudez (*’erwá*) de seu pai e fê-lo saber a ambos seus irmãos, fora. Então, tomaram Sem e Jafé uma capa, puseram-na sobre ambos os seus ombros e, indo virados para trás, cobriram a nudez (*’erwá*) do seu pai; e os seus rostos eram virados, de maneira que não viram a nudez do seu pai (*’erwá*)” (Gn 9.22,23).²¹

O termo hebraico, portanto, é elástico dentro do contexto do Antigo Testamento e designa uma gama de idéias relacionadas tanto à higiene quanto à moral sexual (Lv 18.6; Dt 23.14). Segundo o DV, “coisa indecente” ou “coisa feia” deve ser entendido como “coisa impura” ou “impureza”, muito embora seja difícil determinar o tipo de “impureza” implícita no texto.

Em Apocalipse, o sentido inverso, implícito ou indireto da metáfora “guarda as suas vestes, para que não ande nu” (ARC) se refere ao caráter, à justiça e à fidelidade, enquanto explícita e diretamente “andar nu”, significa “ausência de decoro”, “devassidão” ou “pecados imorais”.

O termo hebraico *’erwá* (עֲרֻוָּה) aparece mais uma vez no texto de Deuteronômio 23.14 reforçando o substantivo *ra’* (רָע) traduzido por “coisa má” (ARC) no versículo 9. Segundo

Thompson *ra*’, “se refere não tanto a algo moralmente mau, mas a algo que seja impuro ou impróprio”²². Em 23.14 “coisa feia ou indecente”, literalmente significa “uma matéria de coisa indecente”. Os dois termos, portanto, no contexto de Deuteronômio 23.9-14, referem-se a qualquer tipo de impureza física que contaminava o acampamento: “Porquanto o Senhor, teu Deus, anda no meio do teu acampamento... portanto, o teu acampamento será santo, para que ele não veja em ti coisa indecente e se aparte de ti” (v. 14). Afirma Pfeiffer que “a limpeza física era o símbolo apropriado da santidade no relacionamento da aliança”.²³

✓ *Não se trata de adultério*

Nunca é demais repisar que a expressão “coisa indecente” não deve ser entendida como “adultério” ou “prostituição” como desejam alguns comentaristas. O *BBC*, assim como vários biblicistas, afirmam categoricamente que “coisa indecente” não se trata de adultério, mas de “comportamento insolente ou indecente”.²⁴ Como já sabemos, a punição para o adultério era a morte, e não uma ocasião para o divórcio.

✓ *Vetos casuísticos*

“Coisa indecente”, ou a “nudez de algo” compreende vetos casuísticos e circunstanciais que poderiam ser considerados de modo atemporal, e não limitado apenas à falta de pudor a certos costumes comuns em uma certa época mas que não eram válidos nas seguintes.

Os costumes são remodelados à medida que o tempo passa, e o hagiógrafo do livro de Rute confirma tal assertiva em Rute 4.7. Portanto, a recomendação a respeito de “coisa

indecente” compreende uma ucrônia que cabia aos anciãos avaliar de acordo com a sua época e momento.

Apesar do sentido vago, o caso era apresentado aos anciãos que julgavam a “coisa indecente” e, se o marido tivesse razão, era concedido o divórcio. Não devemos esquecer de que a sociedade hebraica era patriarcal e, portanto, os rabinos interpretaram de diversas formas o sentido de “coisa indecente”, variando desde aquelas relacionadas aos alimentos até encontrar uma mulher mais bela.

Para ilustrar este misterioso fato, tomemos como exemplo o Código Civil Brasileiro, que apresenta nos arts. 1.556 e 1.557 alguns dados relacionados ao que se denomina de “vício da vontade” e “erro essencial quanto à pessoa do outro”, que possibilitam a anulação do casamento. São eles:

Art. 1557:

I - o que diz respeito à sua identidade, sua honra e boa fama, sendo esse erro tal que o seu conhecimento ulterior torne insuportável a vida em comum ao cônjuge enganado;

II - a ignorância de crime, anterior ao casamento, que, por sua natureza, torne insuportável a vida conjugal;

III - a ignorância, anterior ao casamento, de defeito físico irremediável, ou de moléstia grave e transmissível, pelo contágio ou herança, capaz de pôr em risco a saúde do outro cônjuge ou de sua descendência;

IV - a ignorância, anterior ao casamento, de doença mental grave que, por sua natureza, torne insuportável a vida em comum ao cônjuge enganado.

Se um cidadão esconjurou sua primeira esposa mas não a repudiou e não a expulsou de sua casa (e se) ele esposar uma mulher “preferida” (que ele preferiu) ela é a segunda esposa; a primeira esposa ele deverá expulsar.

Se um jovem marido tem relações com uma cortesã da rua e se os juízes decidirem que ele não poderá retornar à cortesã, e se ele se propõe a repudiar a sua primeira esposa, ele deverá pagar o preço do repúdio.

Código de Lipit-Istar
Artigos 33 e 35.

Considerando que a filha núbil era propriedade de seu pai e depois de casada passava a ser propriedade de seu marido, é possível que “coisa indecente” esteja relacionado a questões semelhantes ao inciso III do art. 1.557. Acrescente os incisos III e VI do art. 1.573, que impõe “a sevícia ou injúria grave” e a “conduta desonrosa” como atitudes que impossibilitam “a comunhão de vida”.

A dissolução do casamento por meio do divórcio só era possível após a comprovação da acusação diante dos anciãos, que julgavam o caso e concedia ao marido-proprietário o

direito de repudiar a sua mulher ou não. Cabia aos anciãos decidir a validade da acusação e a razão do reclamante. A expressão “coisa indecente” comporta uma gama de possibilidades ao marido repudiante, *ipso facto*, era julgada cada uma delas pelos anciãos de acordo com a lei judaica, os costumes, a tradição e o bom siso. E, assim como o Parágrafo único do art. 1.573 do Código Civil atesta que “o juiz poderá considerar outros fatos que tornem evidente a impossibilidade da vida em comum”, é possível que os anciãos decidissem cada caso segundo as preceituações normativas da cultura e dos costumes hebreus.

✓ *Propósitos do Texto*

Se observarmos atentamente o texto, constataremos que o mesmo procura de forma casuística abordar o divórcio em sua relação com um novo casamento: o da repudiada e o do

marido repudiador, e não diretamente das condições pelas quais o marido poderia divorciar-se de sua mulher. Entretanto, esclarece que:

❖ ***A mulher divorciada recebia um documento que comprovava que ela havia sido repudiada pelo seu marido (Dt 24.1).*** O marido lavrava um “documento de desligamento” ou um “termo de divórcio”, expressão traduzida pela TEB por “ata de repúdio”, pela NVI por “certidão de divórcio” e pela ARC por “escrito de repúdio” (Jr 3.8). Este documento legal, ao ser entregue a mulher, cumpria cinco funções específicas:

- rescindia o contrato de casamento entre ambos;
- liberava-a para uma outra possível união;
- desobrigava-a de seu ex-marido;
- impedia que ela se tornasse uma mendicante ou que se prostituísse para sobreviver (por meio de uma multa pecuniária paga pelo marido);
- dava-lhe proteção contra futuras calúnias.

“No... dia da semana; no dia... do mês..., no ano..., eu..., que também sou chamado filho de..., da cidade de..., junto do rio..., por esse documento, consinto, de vontade própria, não sofrendo coação alguma, eu libero, repudio, e afasto a ti, minha esposa..., que também é chamada de filha de..., que, neste dia, na cidade de..., junto ao rio..., e que foi minha esposa durante algum tempo.

E assim eu a libero e a mando embora, e a afasto para que possa estar desobrigada a ter domínio sobre si mesma, para ir e casar-se com o homem que desejar; e nenhum homem pode impedi-la, deste dia em diante, e não está obrigada a nenhum homem; e isso será para você, de minha parte, um termo de dispensa, um documento de emancipação, uma carta de liberação, de acordo com a Lei de Moisés e Israel.

Testemunha...filho de...

Testemunha... filho de...”

Extraído de Guy Duty.
Divórcio e Novo Casamento,
1978.

Fac-símile de um documento de casamento aramaico proveniente de Elephantina, 420 a.C. Esse documento estipula as condições pelas quais os cônjuges devem proceder em caso de divórcio.

“Se o esposo solicita o divórcio obriga-se a reparar à esposa todo o seu dote. Se a esposa busca o divórcio recebe toda a sua possessão, mas deve pagar ao seu marido o “dinheiro de divórcio” para o custo da ação.”

Imagem extraída de NIDB



Segundo Pfeiffer, o preparo deste instrumento legal implicava o envolvimento de:

- um ofício público que também deveria julgar a suficiência da base alegada para o divórcio;
- uma despedida formal feita pelo homem — “despedir de casa” (Dt 24.1).²⁵

O ofício público era feito na presença dos anciãos ou juízes que julgavam a veracidade e a legalidade da acusação diante dos cônjuges, parentes, testemunhas e pessoas envolvidas. Nesta tradição, o divórcio só era ratificado mediante uma “carta de divórcio” entregue pessoalmente pelo marido à mulher, ou por intermédio de um encarregado pelo tribunal religioso. Esta carta é denominada pelos judeus de *Guêt* e, segundo a tradição judaica, deve ser escrita em caracteres hebraicos, conter doze linhas — que correspondem ao valor numérico do vocábulo *Guêt* — e duas meias linhas onde as duas testemunhas assinam.²⁶

O Código do rei sumério Lipit-Istar, art. 35-IV, escrito cento e cinquenta anos antes do Código de Hamurabi, prescrevia a necessidade de um ato público e solene diante dos juízes. Neste ato o marido, diante dos magistrados, apresentava suas razões, que imediatamente eram julgadas pelos anciãos.²⁷ Estes pro-

curavam, de acordo com a ocasião, desestimular o divórcio; caso não fosse possível, estabeleciam “o preço do repúdio”. Esse expediente pretendia assegurar os “direitos da mulher” a uma vida digna, sem necessidade de mendigar sua subsistência, e coibir o divórcio por meio de uma multa pecuniária. Por conseguinte, cumpria um duplo propósito: proteger a mulher da indigência e evitar o divórcio.

Na história de Israel, os rabinos igualmente procuraram desestimular a prática do divórcio entre os judeus recorrendo a práticas que dificultavam o processo e proporcionavam tempo para que o marido fosse dissuadido. A revista *Morachá* cita, por exemplo, o decreto (*takaná*) baixado nas comunidades alemãs de Spayer, Worms e Maintz, que procurava dificultar o processo de dissolução do vínculo matrimonial. Quando algum morador queria separar-se da esposa, tinha de enviar um emissário para as outras duas cidades a fim de exibir os documentos e argumentos envolvidos na contenda. E este procedimento, obviamente, ocasionava muitos gastos. No entanto, o motivo desta *takaná* era exatamente dificultar o divórcio. Foi estabelecida para mostrar ao casal que não era assim tão fácil. Também para ganhar tempo; no entretanto poderia acontecer de eles voltarem a viver e a conviver em paz.²⁸

Em outras ocasiões, o mesmo código do rei sumério Lipit-Istar, em seu art. 33-II, prescrevia, concernente ao divórcio, que quando o homem contraísse um segundo casamento e, em razão disso, preferisse a segunda esposa em lugar da primeira, ele deveria conce-

Se alguém repudia a mulher que não lhe deu filhos, deverá dar-lhe a importância do presente nupcial e restituir-lhe o donativo que ela trouxe da casa de seu pai e assim mandá-la embora. Se não houver presente nupcial, ele deverá dar-lhe uma mina, como donativo de repúdio.

Código de Hamurabi
Artigos 138-139.

der à primeira esposa o divórcio em vez de obrigá-la a uma convivência desarmônica. O que perlustra que muito embora o divórcio tenha sido primariamente um direito do homem sobre a mulher nas culturas patriarcais, a dignidade da mulher enquanto ser, mãe, mulher e cidadã não era ao todo desprezado.

Nunca é demais repisar que o casamento era entendido e visto como um contrato, um acordo não somente entre os cônjuges, mas também entre as famílias envolvidas. Uma união sem o estabelecimento do contrato de casamento não era legal e, portanto, a mulher não possuía qualquer direito caso o homem que habitasse com ela não a desejasse mais. A mulher sem o contrato de casamento estava sem os seus direitos de esposa assegurados. O Código de Hamurabi em seu art. 128 afirma que “se alguém toma uma mulher, mas não conclui contrato com ela, essa mulher não é esposa”. Desta forma, o divórcio assegurava a mulher os direitos estabelecidos no contrato nupcial.

❖ *Caso a mulher contraísse um segundo casamento e se tornasse viúva ou se divorciasse mais uma vez, não poderia reatar os laços matrimoniais com o seu primeiro cônjuge sob pena de cometer pecado de abominação (Dt 24.2-4 cf. Jr 3.17).*

A prescrição é clara: uma vez dissolvido o casamento, e a mulher tenha contraído uma segunda núpcias, e por forças das circunstâncias se tornasse viúva ou seu marido não a desejasse mais por mulher, esta não poderia voltar ao seu primeiro esposo, pois tal ato seria considerado abominação.

As razões pelas quais esse ato é abominável por Deus não estão explícitos nas Escrituras. O pecado de *to'ēbā*, como vimos anteriormente, está relacionado a diversos pecados morais, cerimoniais e éticos.

Segundo Thompson, “o uso do termo abominação (*to ‘ēbā*) sugere que esta lei se baseia em alguma idéia religiosa”.²⁹ No entanto, ao analisarmos a microestrutura do versículo 4, observamos que a apódose inclui um vocábulo com fortes conotações cerimoniais, que talvez auxilie na elaboração de uma opinião sobre o sentido do texto.

O termo “contaminada” (ARC/NVI/ARA) é a correta tradução do hebraico *tāmē* (טָמֵא), cujo sentido é “impuro” ou “imundo”. Leite Filho atesta que o sentido do termo é “mergulhar”; “daí, ser manchado e poluído, como resultado da imersão; ser imoral e religiosamente imundo, manchado, profano, impuro”.³⁰

O Dr. Edwin Yamauchi relaciona o vocábulo ao termo árabe-egípcio *tāmy*, isto é, “lama de aluvião”, derivado de *tamā*, ou seja, “transbordar”.³¹ No versículo em apreço, a LXX traduz a palavra por *mianthēnai* (μιαυθῆναι), procedente de *miainō* (μιαίνω), “contaminar” ou “manchar”.

Tanto o termo hebraico quanto o grego são representados adequadamente pelo adjetivo “contaminada”, ou seja, “que sofreu contaminação” ou “que se contaminou”. A mulher, segundo a perícopie, não poderia ser retomada pelo seu primeiro marido “depois que foi contaminada”, isto é, “desde o tempo” ou “depois do tempo em que foi contaminada” (Jr 3.1). Provavelmente a condição da mulher após o segundo casamento a tornava “impura” para retornar ao seu primeiro marido, mas não para casar-se pela terceira vez com um outro homem. Esta interpretação também é admitida pelos teólogos nazarenos Jack Ford e A. G. Deasley no famoso CBB. Segundo esses comentaristas, “a segunda união a colocou em relação adúltera com o primeiro marido (Lv 18.20; Nm 5.13,14,20)”.³²

O pecado de *tâmē'* (טָמֵא) é freqüentemente mencionado no livro de Levítico nas leis que tratam da pureza ritual e corporal. As normas levíticas consideravam a mulher “contaminada”, “imunda” ou “impura” quando:

✓ *Gerava filhos.* Após dar à luz um filho, era considerada “contaminada” por sete dias, até a criança ser circuncidada, e depois por mais trinta e três dias, até purificar-se de seu sangue (Lv 11.33-35; cf. Lv 12.5).

✓ *Tinha relação sexual.* A mulher que se deitasse com um homem e entrasse em contato com o sêmen masculino ficaria contaminada até o final da tarde, devendo lavar-se em águas para ser purificada (Lv 15.16-18).

✓ *Na perda fisiológica de sangue de origem uterina.* Quando o ciclo estava regular ou irregular, mantinha-se impura por sete dias após o término do período (Lv 15.19-28).

✓ *Em contato com um cadáver.* O hebreu, em geral, era contaminado quando tocava em um túmulo, cadáver, ou mesmo quando participava de um cortejo fúnebre (Nm 9.6-11; 19.11-22).

✓ *Quando estava em relação adúltera.* Em duas ocasiões específicas, o livro de Números usa o vocábulo hebraico *tâmē'* (טָמֵא) em estreita alusão ao adultério. Em Números 5.20, a palavra “contaminada” aparece entre expressões que descrevem o ato adúltero da mulher: “Mas, se te desviaste, quando sob o domínio de teu marido, e te contaminaste, e algum homem, que não é

o teu marido, se deitou contigo...” (ARA). No versículo 27 “... será que, se ela se tiver contaminado, e a seu marido tenha sido infiel...” (ARA). As especificidades destes textos serão analisadas posteriormente, no entanto, o termo *tâmē* é usado para descrever a condição da mulher adúltera após o ato, e não necessariamente a infidelidade da mesma. Por isso, o vocábulo é seguido pela frase “e algum homem, que não é teu marido, se deitou contigo...”, a fim de esclarecer que a contaminação era oriunda do adultério. Por mais esta perícopes, percebe-se que a passagem de Deuteronômio 24.1-4 não se refere ao adultério, pois, como já afirmamos, para este a penalidade era a morte, e não o divórcio. Dedicamos um capítulo exclusivo para tratarmos da problemática suscitada pelo trecho de Números 5.11-31, e acreditamos que as aparentes contradições e as possíveis dúvidas do tema em questão serão mais facilmente dirimidas.

4.3. Comentários sobre a Exegese de Deuteronômio 24.1-4

De acordo com Champlin, a mulher “contaminada” havia se tornado uma mulher de “segunda classe”, pois tinha passado de um homem para outro. Considera ainda que se uma mulher ficava contaminada na relação sexual com o seu primeiro marido, quanto mais ao contrair um segundo matrimônio.³³

Entretanto, esta interpretação não consegue responder a razão pela qual o fato se constitui pecado de abominação. Se a contaminação da mulher em relação ao seu primeiro marido ocorre em função do líquido fecundante do segundo casamento, era só cumprir os regulamentos pertinentes à purificação e, ao cair da tarde, a mulher já estaria purificada para retornar ao seu primeiro marido.

O Dr. Warren W. Wiersbe relaciona o versículo em apreço com Levítico 18.20, onde o termo *tâmē* corresponde ao pecado de adultério: “nem te deitarás com a mulher de teu próximo para cópula, para te contaminares (*tâmē*) com ela”. Segundo a conclusão de Wiersbe, talvez a contaminação da mulher corresponda ao adultério, visto que o fim de um casamento e um novo matrimônio só era possível em caso de morte de um dos cônjuges ou de infidelidade sexual. Estando o primeiro marido vivo, a mulher estava presa ao primeiro casamento e, em relação adúltera ao assumir novas núpcias.³⁴

O comentário de W. Wiersbe está adequado ao contexto do Novo Testamento, quando Jesus se refere ao divórcio considerando-o sob concessão em razão da infidelidade sexual do cônjuge (Mt 5.32). No entanto, embora essa posição encontre fundamentação nas Escrituras Neotestamentárias, não parece ser a mais adequada ao presente contexto, por presumir que a consideração de Jesus em Mateus 5.27-32 já estava em vigor próximo ao ano 1406 a. C., constituindo-se, portanto, em um anacronismo semântico. Os fundamentos da análise são verdadeiros no contexto do Evangelho, mas a dedução da afirmação não é sustentável no contexto deuteronômico. Esta corrente também apresenta algumas dificuldades, pois como a mulher poderia estar em adultério ao contrair novo casamento se o suposto repúdio foi legitimado pela lei mosaica? O adultério da mulher seria um “adultério legal”, visto que foi anuído pela lei, que dava direito a um novo casamento? Estaria a lei legalizando aquilo que ela mesma condena? Tal contradição não pode ser admitida. A lei parece clara neste ponto: a mulher divorciada poderia casar-se novamente sem que o novo consórcio diminuísse o seu status na sociedade hebraica. Não seria considerada uma adúltera, prostituta ou “mulher estranha” por divorciar-se e contrair um novo casamento, visto que a condição de “repudiada” era manu militari, isto é, à força ou até mesmo contra a vontade da própria mulher.

A correspondência admitida com Levítico 18.20, em que o vocábulo *tâmē* concerne ao pecado de adultério, é um equívoco de pseudo-concordância em razão da transmutação da palavra. O termo “contaminação” no código ritual levítico condiz com a santidade ritual ou cerimonial, necessária a todos que se aproximavam de Deus. O uso no contexto demonstra, inicialmente, que o indivíduo que se deitou com a mulher de seu próximo, está impróprio para apresentar-se a Deus. Não havendo qualquer tipo de sacrifício ou oferta que reconciasse os adúlteros à comunhão, esta contaminação era irrevogável, pois a pena para tal ato era a morte (cf. 20.10). Para compreendermos essa assertiva, julgo necessário afirmar que o capítulo 18 de Levítico apresenta as proibições na esfera moral; no 19, essas proibições são estendidas, e somente no capítulo 20 são apresentadas as punições para os desvios de conduta sexual, ética e moral.

É sabido que o adultério está em foco no texto, mas a ênfase está na impureza ritual provinda da relação furtiva que desabilita o indivíduo para o culto; daí a razão de se omitir o devido castigo. Podemos afirmar que o vocábulo *tâmē*, no uso em apreço, tenha o sentido do termo hebraico *nîdda* (נִדְּדָה), traduzido em Levítico 20.21 por “imundícia” (ARA/ARC) ou “impureza” (NVI).

A relação sexual descrita em Levítico 20.21 (cf. 18.16) não se refere à relação adúltera, mas à possibilidade do casamento por afinidade. Exceção feita ao casamento levirático, a união marital com a cunhada, seja ela viúva ou divorciada, é proibida em função do ato imoral envolvido, por ser considerado impuro, e pela possibilidade de o cunhado se apropriar da herança do irmão. Entretanto, a lei acima não considera o suposto conluio como



Casal jogando dama.
Pintura Egípcia.

relação adúltera. Imoral e desonrosa para o irmão sim, mas adúltera não. Isto se percebe na categoria de punição para esse consórcio malsã, que era a esterilidade, e não diretamente a morte — condenação exigida para o pecado de adultério. Portanto, o sentido de tāmē’ em Levítico 18.20, embora por extensão se refira à “contaminação”, “imundície” ou “impureza” procedente do adultério, limita-se a apresentar que o indivíduo e sua parceira estavam inaptos à comunhão por meio dos cerimoniais litúrgicos. A contaminação é a consequência do adultério, e não a sua causa: “nem te deitarás [causa] com a mulher de teu próximo para cópula, para te contaminares [tāmē’] com ela [efeito]”.

Josy Eisenberg atesta que a Bíblia considera “como coisa malsã que uma mulher fique fazendo ida e volta entre dois maridos”. Segundo o rabino:

Uma mulher não é chamada impura por ter se casado novamente e agora ser viúva ou repudiada. Exceto num caso, e para uma pessoa: seu novo casamento a tornou impura para o primeiro marido. Tudo se passa como se, não obstante o repúdio, um laço especial continuasse existindo entre os cônjuges do primeiro casamento, e que houve, em relação a esse casal, “traição” ou adultério larvado.³⁵

Já tivemos a oportunidade de tratar da posição admitida pelo rabino Eisenberg que considera a dissolvência do primeiro casamento como resultado do adultério, hipótese esta não admitida por este comentário. Não necessitando, portanto, de repisar a questão. Entretanto, uma nova afirmação é encontrada nesta sentença. Trata-se do reconhecimento de que “não obstante o repúdio, um laço especial continua existindo entre os cônjuges do primeiro casamento”. Esta parece ser uma posição razoável, muito embora Eisenberg mantenha o ponto de vista de que “coisa indecente” esteja relacionada a infidelidade sexual. Outra questão fundamental assumida pelo rabino é a de que a mulher tornou-se impura para o seu primeiro marido.

O renomado biblicista Walter C. Kaiser Jr. assinala que o texto em consideração apresenta três razões pelas quais a mu-

lher não deveria voltar para o primeiro esposo: a mulher foi contaminada; o ato era abominável perante o Senhor; e trazia “pecado sobre a terra”. Segundo Kaiser, o texto tem estreita relação com as proibições levíticas (18—20), e, por isso, considera que a mulher era proibida de reatar o casamento com o seu primeiro marido, em razão de que o laço matrimonial do primeiro casamento a aproximou física, espiritual e psiquicamente de seu primeiro cônjuge, tornando-se, à luz de Gênesis 2.24, “uma só carne”. Essa união a tornou vinculada ao seu marido em grau de parentesco e afinidade. Por isso, à luz das leis levíticas que proíbem o casamento consangüíneo e de afinidade, constituía-se pecado a mulher reatar o casamento com o seu primeiro marido.³⁶

A posição admitida por este último biblicista está mais adequada ao contexto do Antigo Testamento, exclusivamente ao Código de Santidade. Facilmente se percebe que o texto de Deuteronomio 24.1-4, divide-se em duas seções principais: a que constitui a prótase do texto (vv. 1-3) e a apódose (v. 4). A primeira, que se inicia com uma cláusula condicional, apresenta o código, enquanto a segunda o conclui, com uma conjunção consecutiva, “então” (ARA/ARC).

Na apódose, o primeiro marido é proibido de reatar os laços conjugais com a ex-mulher. É importante entender que não se trata de uma “mulher divorciada” qualquer, pois, a divorciada tinha o direito de casar-se novamente e não estava em relação adúltera com o novo marido. A proibição é contra o ex-cônjuge que desejava reatar os laços matrimoniais com a mulher de quem ele mesmo, por espontânea vontade, havia se divorciado. Em hipótese alguma poderia retornar à primeira mulher, pois a mesma “foi contaminada”. A ex-mulher tornou-se impura para ele, mas não para assumir um novo enlace. Isto envolve, em nossa opinião, o estreito laço consangüíneo assumido por ambos os cônjuges no casamento. Uma vez unidos em casamento, os dois tornaram-se uma só carne, estando, de acordo com as leis

levíticas, impossibilitados de reatarem o casamento. Acredito que a contaminação a que se refere o presente texto esteja, como atesta Kaiser Jr., relacionado aos pecados de incesto, união consangüínea e de afinidade, todos proibidos pelo código levítico (18—20). O fato de constituir-se “abominação ao Senhor” e de fazer “pecar a terra” demonstra a gravidade do pecado e a seriedade do ato. No entanto, embora seja proibida esta união, nada é descrito a respeito da punição daqueles que desobedecessem ao código. Nada se diz sobre os culpados serem mortos tal qual aqueles que se contaminam sexualmente com seus parentes (Lv 20.10-21). Pode ser que, além da ignomínia pública, os amásios sofressem algum tipo de punição divina, talvez, de acordo com o contexto levítico, a infertilidade.

4.4. A Possibilidade do Perdão

Para retomarmos de outro modo a especificidade do problema, somos forçados, pela argúcia das proposições elencadas, a determo-nos por um só instante em três episódios bíblicos, acidentais e casuísticos onde o matrimônio é reatado simplesmente porque o marido traído não solicitou o divórcio, ou pelo fato de a adúltera não ter sofrido as penalidades da transgressão, visto que o marido não recorreu ao tribunal judaico a fim de solicitar a justiça cabível.

O primeiro deles ocorre em uma época de desordem civil e religiosa, em que um levita contrai casamento com uma concubina. Mesmo esta adulterando, o levita consentiu em retornar aos laços matrimoniais, o que foi possível em razão de ele não a ter repudiado (Jz 19.1-4). O segundo episódio ocorre com Oséias, que retoma o casamento com sua esposa infiel pelo fato de não ter oficializado publicamente o repúdio (Os 3—4). O terceiro, se refere a Mical que, casada com Davi, contraiu núpcias com outro, Paltiel, filho de Laís, e algum tempo depois

foi retomada por Davi pelo simples fato de ele não a ter repudiado (1 Sm 18.20-27; 25.44; 2 Sm 3.13-16).

Esses três episódios ilustram que o amor ao cônjuge é capaz de superar as maiores rupturas e ofensas, e que até mesmo na sociedade patriarcal hebréia encontramos exemplos de homens que se abdicaram de seu direito ao repúdio por amor a suas mulheres. O fato de as adúlteras dessas duas passagens não terem sido mortas demonstra mais a crise social, política e religiosa desse período do que a tolerância a essas práticas.

4.5. Considerações Veterotestamentárias sobre o Divórcio

❖ A iniciativa do divórcio era sempre do homem, e, na sociedade patriarcal hebraica, jamais era permitido a mulher divorciar-se de seu marido.

❖ O ato público pelo qual o homem diante dos anciãos apresentava os motivos por que estava se divorciando era, na verdade, uma forma de coibir e reprimir o divórcio em vez de estimulá-lo.

❖ O sacerdote era proibido de casar-se com a mulher repudiada (Lv 21.7,14 cf. Ez 44.22).

❖ A mulher divorciada estava livre para casar-se novamente desde que não fosse com um sacerdote ou com o marido que a repudiou.

❖ O divórcio era uma concessão e atenuação de um problema maior que impedia a união conjugal de um homem com uma mulher, o qual a Lei consentiu relutantemente para remediar uma situação de desordem doméstica.

O GUÊT

Qual o significado do guêt?

De acordo com a lei da Torá, bastaria que o marido escrevesse um documento de separação para a esposa, estabelecendo que ela passa a ser livre perante outro homem. Os sábios, porém, vendo as inúmeras dúvidas e suspeitas que adviriam de tal procedimento, obrigaram também a inclusão da data, do local, das assinaturas de testemunhas e dos nomes do marido e da esposa no documento.

A preparação do guêt está repleta de pormenores: a tinta, o pergaminho, a utilização de uma pena de ave ou caule de bambu; o *sofer* (escriba) especializado e com expressa intenção de escrevê-lo para aquele marido e aquela esposa, etc. Existem vários detalhes e, é claro, não é qualquer pessoa que os conhece.

Este documento chama-se guêt porque o valor numérico deste termo é equivalente a 12, o total de linhas que contém. Outra explicação é que em todo o *Tanach* (Bíblia judaica) não é possível encontrar as letras guimel e taf juntas, uma ao lado da outra, indicando que o guet é realmente uma separação entre pessoas unidas.

Quem está habilitado a fazer o guêt?

Fazer um guêt envolve muitos detalhes: conhecer os nomes corretos das partes, pois, se estiverem incorretos, todo o guêt fica invalidado; inserir inclusive os apelidos; o *sofer* e as testemunhas devem ouvir do marido que ele quer dar o guêt; o guêt deve ser entregue nas mãos da esposa na presença de testemunhas aptas, e assim por diante. Por isso, apenas um rabino habilitado, que possua *semichá* e experiência pode officiar um guêt.

Já o casamento é algo mais simples, apesar de hoje em dia ser necessário um rabino habilitado para oficiá-lo. Com o divórcio, porém, basta que seja feito por alguém que não conhece as suas leis para que surja o risco de consequências nefastas para o casal.

Por tudo isso, apenas rabinos competentes e autorizados podem lidar com o guêt. É necessário um *Beit Din*, tribunal rabínico, que saiba fazer um guêt, principalmente hoje em dia, quando por vezes um *shaliach* (emissário) é usado para entregar ou receber o guêt. O divórcio judaico exige um vasto conhecimento talmúdico e haláchico. Aliás, após a conclusão do guêt, este documento não é entregue ao casal; somente uma autorização é outorgada, permitindo que se casem novamente. O guêt em si é rasgado e arquivado com o *Beit Din* para que não haja difamações de que tal guêt foi escrito de forma errônea.

Rabino Y. David Weitman - Revista Morachá, Edição 26, 1999.

Disponível em <http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos>

O DIVÓRCIO NA BABILÔNIA

O casamento é um ritual antigo; também o é o divórcio. Talvez nada haja tão fundamental numa cultura como suas normas concernentes ao relacionamento entre um homem e uma mulher.

Hamurabi, rei babilônio que reinou de 1728 a 1686 a.C., redigiu intrincadas leis conhecidas como o Código de Hamurabi. Essas leis lidam com todos os aspectos da vida babilônica, incluindo o divórcio. As leis de divórcio de Hamurabi eram quase tão complicadas quanto as de nosso tempo.

Um marido babilônio podia simplesmente dizer à esposa: "Tu não és minha esposa" (*ul assati atti*), ou que ele a "havia deixado" ou a "havia repudiado". Ele lhe dava "dinheiro de despedida" ou "dinheiro de divórcio". Às vezes se dizia que ele havia "cortado a orla de seu vestido". Uma vez que o vestido muitas vezes simbolizava a pessoa que o usava, isto queria dizer que o marido havia cortado o vínculo matrimonial com a esposa. Suas palavras eram um decreto legal de divórcio.

A esposa babilônia podia dizer que "odiava" o marido ou que ela o "deixou", o que significa que ela se recusava a ter relações sexuais com ele. Contudo, nada do que a mulher dissesse podia dissolver o casamento. Ela não tinha o poder de divorciar-se do marido sem consentimento de um tribunal.

O divórcio não era problema, a não ser que o casamento tivesse sido formalizado. "Se um homem adquire uma esposa, mas não redigiu os contratos para ela, essa mulher não é esposa", segundo o Código de Hamurabi. Contudo, uma vez que as pessoas fossem legalmente casadas, as condições e conseqüências do divórcio estavam claramente traçadas no Código. Havia leis de divórcio concernentes a casamentos não consumados, casamentos sem filhos, casamento com uma sacerdotisa, casamento em que o marido era levado cativo durante a guerra, casamento em que a esposa ficava gravemente enferma; e sempre havia provisões específicas acerca de quem devia receber a soma de dinheiro.

Um marido podia divorciar-se da esposa quase a seu bel-prazer. Contudo, se ela não era achada em falta, o marido tinha de dar-lhe o dote, muitas vezes uma grande parte de sua propriedade. Isto protegia a esposa de divórcio caprichoso ou casual. Se houvesse mau procedimento por parte do marido ou da esposa, esperava-se que os tribunais avaliassem o castigo. Uma mulher nunca podia iniciar o processo de divórcio; ela devia esperar que o marido recorresse ao tribunal. Se a mulher não podia provar sua própria inocência e a culpa do marido, ela era afogada. Desne-

cessário é dizer que só em casos extremos uma mulher buscava o divórcio. Se o marido fosse achado em falta, a esposa "não incorre em castigo" por sua recusa a direitos conjugais e podia retornar à casa paterna. Uma mulher podia até ser repudiada se ela fosse "uma borboleta, negligenciando assim sua casa e trazendo humilhação ao esposo". Se achada culpada deste crime, "eles lançavam essa mulher à água". Nada era sagrado ou perpétuo no casamento na Babilônia. Ele parece ter sido um acordo secular antes que um compromisso religioso ou moral.

TENNEY, M.C.(et al). *Vida Cotidiana nos Tempos Bíblicos*. São Paulo:Vida, 1982, p. 54.

NOTAS

¹ Cf. EISENBERG, Josy. **A Mulher no Tempo da Bíblia: Enfoque Histórico-sociológico**. Coleção Mulher Ontem e Hoje. São Paulo: Edições Paulinas, 1997, p. 175.

² Cf. VON GRONINGEN, G. "Odiar". In.: HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 1484.

³ ATKINSON, David J. "Divórcio". In.: ELWELL, Walter A. (ed). **Enciclopédia Histórico-teológica da Igreja Cristã**. São Paulo:Vida Nova, 1988, v. I (A-D), p. 483.

⁴ Cf. EISENBERG, Josy. **A Mulher no Tempo da Bíblia: Enfoque Histórico-sociológico**. Coleção Mulher Ontem e Hoje. São Paulo: Edições Paulinas, 1997, p. 48.

⁵ Cf. BURNS, Bárbara (et al). **Costumes e Culturas: Uma Introdução à Antropologia Missionária**. São Paulo:Vida Nova, 1988, p. 19.

⁶ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Petrópolis: Vozes, p. 146.

⁷ Cf. LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia — Antropologia**. Rio de Janeiro:Vozes, 1997, p. 51.

⁸ LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 21.

⁹ Cf. VON ALLMEN, Jean-Jacques. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE [s.d.], p. 183.

¹⁰ Doutrina e jurisprudência da lei mosaica com explicações dos textos jurídicos do Pentateuco e a Michna, **i.e.**, a jurisprudência elaborada pelos comentadores entre o III e o VI século.

¹¹ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Dicionário (M-Z). São Paulo: Editora Candeia, 2000, v. 6, p. 4161.

¹² Cf. KOLATCH, Alfred J. **2º Livro Judaico dos Porquês**. São Paulo: Editora Sêfer, [s.n.t.], p. 129.

¹³ EISENBERG, Josy. **A Mulher no Tempo da Bíblia: Enfoque Histórico-sociológico**. Coleção Mulher Ontem e Hoje. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 180.

¹⁴ ATKINSON, David J. "Divórcio". In.: ELWELL, Walter A. (ed). **Enciclopédia Histórico-teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1988, v. I (A-D), p. 483.

¹⁵ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 149.

¹⁶ AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 131.

¹⁷ LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adulterio, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 34.

¹⁸ SHELTON, James B. "Evangelho de Mateus". In.: ARRINGTON, FL.; STRONSTAD, R. (eds.). **Comentário Bíblico Pentecostal: Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, p. 110.

¹⁹ Cf. RHOT, Cecil. **Enciclopédia Judaica**. Rio de Janeiro: Editora Tradição S/A, 1967, (A-D), p. 402.

²⁰ LUZ, Waldir Carvalho. **Novo Testamento Interlinear**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 581.

²¹ VINE, W.E. (et al). **Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002, p. 195.

²² THOMPSON, J. A. **Deuteronômio: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova, 1982, p. 230.

²³ Cf. PFEIFFER, Charles F; HARRISON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody**. v. 1 (Gênesis a Deuteronômio). São Paulo: IBR, p. 245.

²⁴ LIVINGSTON, George Herbert (et al). **Beacon Bible Commentary: Genesis through Deuteronomy**. Kansas City: Beacon Hill Press, 1969, p. 581.

²⁵ PFEIFFER, Charles F; HARRISON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody: Gênesis a Deuteronômio**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001, v. 1. p. 246.

²⁶ Cf. TORÁ, **A Lei de Moisés**. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer LTDA., 2001, p. 573.

²⁷ No caso do artigo citado, o envolvimento do homem com uma cortêsã de rua, com quem ele deseja contrair casamento, mas os juízes impedem a nova união, resguardando, obviamente, a mulher legítima.

²⁸ WEITMAN, Y. David in Revista **Moraschá**. Edição 26, dezembro de 1999, **in passim**. Cf. também em <http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos>. Consultado em 12/12/2004.

²⁹ THOMPSON, J. A. **Deuteronômio: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova, 1982, p. 234.

³⁰ LEITE FILHO, Tácito da Gama. **O Homem em Três Tempos**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983, p. 111.

³¹ Cf. YAMAUCHI, Edwin. “**tâmē**”. In.: Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 571.

³² LIVINGSTON, George Herbert (et al). **Comentário Bíblico Beacon: Gênesis a Deuteronômio**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005, p. 464.

³³ Cf. CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. v. 2 (Deuteronômio – 1 Reis). São Paulo: Candeia, 2000, p. 844.

³⁴ WIERSEBE, Warren W. **The Bible Exposition Commentary**. Contents 1: Pentateuch. Colorado Springs: Cook Communications Ministries, 2001, p. 433.

³⁵ Cf. EISENBERG, Josy. **A Mulher no Tempo da Bíblia: Enfoque Histórico-sociológico**. Coleção Mulher Ontem e Hoje. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 183.

³⁶ KAISER JR., Walter C. (et al). **Hard Sayings of the Bible**. Illinois: InterVarsity Press, 1996, p. 175.

Capítulo 5

O ADULTÉRIO

1. TERMINOLOGIA E CONCEITO

O adultério é a ruptura da fidelidade e da aliança nupcial por parte de um dos cônjuges, constituindo-se no intercuro sexual de uma pessoa casada com uma outra que não é o seu cônjuge. Etimologicamente, o termo “adultério” em sua acepção hebraica é a tradução do termo *ni’up* (נִיּוּץ), procedente de *nā’ap* (נָאָץ), cujo sentido literal é “praticar adultério”.

O adultério é, juntamente com o divórcio, um outro ato que demonstrava a crise pela qual as famílias e os cônjuges passavam nos remotos tempos do Antigo Testamento. As prescrições proibitivas da lei mosaica e dos códigos mesopotâmicos concernentes ao adultério desvelam o cuidado e a seriedade dessa prática na moral familiar e social. Viam-no como um ato imoral e desagradador que abalava toda a estrutura familiar e social.

Embora esteja assente o significado do vocábulo “adultério”, creio ser necessário deslindar o étimo latino do termo em apreço. Certo latinista definiu a palavra “adultério” a par-

tir da expressão latina *ad alterius thorum ire*, que se traduz por “andar em tálamo alheio”. Entretanto, Domingos Lima, embora discorde do étimo apresentado pelo insigne jurista, concorda que embora “do ponto de vista histórico e gramatical seja muito menos que exata, sem embargo expressa suficientemente o conceito geral do fato em forma figurada, isto é, a

Quando um homem for achado deitado com mulher casada com marido, então, ambos morrerão, o homem que se deitou com a mulher e a mulher; assim, tirarás o mal de Israel. Quando houver moça virgem, desposada com algum homem, e um homem a achar na cidade e se deitar com ela, então, trareis ambos à porta daquela cidade e os apedrejareis com pedras, até que morram; a moça, porquanto não gritou na cidade, e o homem, porquanto humilhou a mulher do seu próximo; assim, eliminarás o mal do meio de ti. E, se algum homem, no campo, achar uma moça desposada, e a forçar, e se deitar com ela, então, morrerá só o homem que se deitou com ela; porém à moça não farás nada; a moça não tem culpa de morte; porque, como o homem que se levanta contra o seu próximo e lhe tira a vida, assim é este negócio. Pois a achou no campo; a moça desposada gritou, e não houve quem a livrasse.

Deuteronômio 22.22-27

violação do leito conjugal”.¹ O sentido do termo de acordo com a terminologia latina indica um desejo ávido e voluntário de entregar-se a outro.²

Portanto, tornar-se-ia postizo, mas não redundante, afirmar que no adultério os papéis dos cônjuges são facilmente definidos, onde o/a infiel é chamado de adúltero(a), e o/a esposa(o) de traído(a) (Nm 5.12 cf. Jr 3.6-11).

Não somos escusados de frisar que o adultério é uma violação ao sétimo mandamento, cuja exigência precípua é a fidelidade e pureza sexual: “Não adulterarás” (Êx 20.14).

Com base na interpretação literal de Êxodo 20.14, certo sínodo de Sábios Rabínicos da Judéia nos idos de Adriano considerava muito mais preferível que um homem judeu escolhesse a morte à prática do adultério. Afirmava o sínodo:

Se se disser a um homem: “Cometa esse crime e assim viva”, é-lhe permitido co-

meter o crime e salvar, desse modo, a sua vida. Há porém, três exceções: os pecados de idolatria, adultério e assassinato.³

Uma vez cometido o adultério, tanto o homem quanto a mulher envolvidos no ato são mortos: “Se um homem adúlterar com a mulher do seu próximo, será morto o adúltero e a adúltera” (Lv 20.10 – ARA; cf. Dt 22.22). Muitos dos costumes estabelecidos no Crescente Fértil estabeleciam como pena capital para o adultério o apedrejamento, a queima na fogueira e o estrangulamento.

Pelo que se depreende dos versículos 23 e 24 do capítulo 22 de Deuteronômio, a pena capital era o apedrejamento (cf. Jo 8.5), entretanto, parece-nos que no passado remoto da história judaica a punição para o adultério teria sido a morte pelo fogo: “Passados quase três meses, foi dito a Judá: Tamar, tua nora, adulterou, pois está grávida. Então, disse Judá: Tirai-a fora para que seja queimada” (Gn 38.24 – ARA).

Nos idos da lei romana, antes da *Lex Julia de Adulteriis*, qualquer marido que surpreendesse a sua mulher no flagrante ato libidinoso do adultério tinha o direito e o dever de matar a sua esposa e seu parceiro sem necessitar da anuência de qualquer tribunal romano. Mais tarde, ao se admitir a lei acima, afiança Lima que a repressão ao adultério deixa de ser um assunto privado da família para tornar-se um assunto público (*crimen publicum*). A iniciativa da ação, segundo o jurista, “competia ao marido enganado e, caso não o fizesse no prazo de sessenta dias, o crime se tornaria de ação pública e repressão obrigatória”.⁴

No Código de Hamurabi encontramos considerações semelhantes ao do Código Mosaico. O art. 129 preceituava, em caso de adultério, a condenação por afogamento em um rio, mas a situação poderia ser remediada caso o marido perdoasse a sua mulher, e o rei, o seu escravo:

Se a esposa de um *avīlum* foi surpreendida dormindo com um outro homem, eles os amarrarão e os lançarão na água. Se o esposo deixa viver sua esposa, o rei também deixará viver seu servo.

Até mesmo na severa legislação hamurabiana era prevista uma possibilidade de anistia, caso o marido perdoasse a sua esposa. Não seria justo, de modo algum, matar o escravo enquanto a mulher adúltera vivia por concessão do marido traído. As formas punitivas capitais procuravam expressar a repulsa social, a fim de coibir uma prática malsã que provocava escândalos e perturbava a unidade familiar. A pena capital, contudo, poderia ser remediada conforme o amor do marido pela sua esposa infiel. O amor e o perdão eram precedentes para manter a vida do faltoso. Apelava-se para a bondade que existe em todo homem que ama a vida. Semelhantemente nas leis assírias, a mesma possibilidade de anistia tornava-se possível pelo código que afirmava: “O adúltero será tratado como o marido tratar sua esposa”.⁵

Para exemplificar mais ainda esse episódio, julgue o leitor por si mesmo, o fato de que em certo tempo no direito romano, caso a mulher adulterasse, o marido era obrigado a divorciar-se. Se ele, entretanto, amasse a sua mulher e desejasse perdoá-la, ou fosse complacente com a adúltera, incorria no crime de lenocínio. O crime de lenocínio constituía-se na violação dos costumes, caracterizado, sobretudo, pelo fato de se prestar assistência à libidinagem alheia ou dela tirar proveito. O marido traído passava de vítima a réu, pois entendia o direito romano que o esposo favorecia a prostituição ou servia como mediador à libidinagem alheia.

2. O Adultério em Deuteronômio 22.22-24 e sua Exegese

O texto de Deuteronômio 22.22-24, apresenta algumas situações específicas concernentes ao adultério.

❖ ***A primeira delas relaciona-se com uma mulher cujas núpcias já haviam sido contraídas:*** “Se um homem for achado deitado com uma mulher que tem marido, então, ambos morrerão” (v. 22 – ARA).

A prótese do versículo em apreço usa o termo hebraico *shākab* (שָׁכַב), traduzido por “deitar” como eufemismo para se referir a relação sexual ilegal. A Septuaginta traduz o vocábulo hebraico por *koimōmenos* (κοιμώμενος), procedente de *koimaō* (κοιμάω), que significa “dormir”, “cair no sono”, e que em sentido translato se refere ao ato sexual. O termo hebraico é usado diversas vezes em contextos relacionados aos pecados de ordem sexual. Especificamente no texto analisado, os adúlteros são condenados à morte como também ocorria no Código de Hamurabi (art. 129).

A situação da mulher é descrita como “tendo marido”. Para esta expressão a LXX traz um termo procedente de uma raiz cujo sentido dá origem aos termos *synoikeō* (συνοικέω) — traduzido em 1 Pedro 3.7 como “viver com” — e *synoikodomeō* (συνοικοδομέω) — que se traduz por “edificar junto” em Efésios 2.22. A mulher “que tem marido” é legitimamente casada, vive com o marido e sua casa era edificada mediante a sua prudência, trabalho e cooperação (Pv 31.10–31). Entretanto, a relação sexual intrusa desmorona a família da adúltera e desonra o seu marido confirmando o aforismo de Provérbios 14.1: “Toda mulher sábia edifica a sua casa, mas a tola derriba-a com as suas mãos”.

O texto de Deuteronômio 22.22 contempla especialmente a família da adúltera, mas quanto ao adúltero, este é indefinido pelo caráter circunstancial do texto. Não sabemos ao certo se é casado ou não. Entretanto, segun-

do os sábios de Israel, “não ficará sem castigo”, “está fora de si”, “procura a sua própria ruína”, “será açoitado”, “difamado”, “desonrado” e “sofrerá o furor do marido” (Pv 6.29,32-34 cf. 5.8-11). Os dois amásios sofrerão a ignomínia de seus atos.

Para que a devida punição e justiça pudessem ser exercidas, era necessário que os adúlteros fossem “achados” no flagrante delito do ato libidinoso. O termo “achar” usado na presente passagem procede do hebraico *mātsār* (מָצָא), cuja tradução é ser “apanhado” ou “capturado”. O vocábulo é usado em Jeremias 50.24 (ARA) para designar o “flagrante” que surpreende o faltoso: “foste surpreendida e apanhada”. A LXX traduz por *heurethē* (εὕρεθη), “achada”, mas com o sentido figurado de ser “apanhado”, “flagrado”.

Os adúlteros, surpreendidos no ato libidinoso, recebiam a punição capital pelo agravo do pecado cometido de acordo com Levítico 20.10 (ARA): “Se um homem adúlterar com a mulher do seu próximo, será morto o adúltero e a adúltera”. A condenação à morte mostrava o quanto era hediondo “apropriar-se” ilicitamente da mulher de outrem. Portanto, afirmava o mandamento mosaico: “Não adúlterarás” (Êx 20.14). Por esta razão, a literatura dos sábios recomendava que o homem se afastasse da “mulher estranha (*nokrí*)” (Pv 6.5-27; cf. 5.20; 7.5; 22.14; 27.13).

Muito embora o vocábulo hebraico *nokrí* (נֹכְרִי) seja freqüentemente usado para se referir ao “estrangeiro” ou “estranho” — como, por exemplo, as “mulheres estrangeiras” do harém de Salomão (1 Rs 11.1) —, em Provérbios a palavra é usada para descrever a “mulher adúltera” e a “prostituta”, assim como Ezequiel se refere à infideli-

dade de Jerusalém: “Foste como a mulher adúltera, que, em lugar de seu marido, recebe os estranhos [zûr - זור]” (Ez 16.32).

O texto de Provérbios 7.5, “mulher alheia” (zûr - זור) e “mulher estranha” (nokrí - נכרי), é traduzido pela LXX por “*gynaikos allotrias kai ponēras*” (γυναικὸς ἀλλοτριάς και πονηρᾶς) que pode ser traduzido por “mulher que pertence a outro e maliciosa (iníqua)”. A versão Revista e Atualizada traduz por “vil mulher” e “mulher alheia”, isto é, “mulher infame” e “mulher que pertence a outro”. A NVI, por “mulher imoral” e “mulher leviana”, mas no contexto de Provérbios 2.16 por “mulher pervertida”.

É possível identificar a punição contra o adúltero em diversos textos do livro de Provérbios, entre eles encontramos:

- ✓ 5.20: *caminho de morte;*
- ✓ 6.29: *não ficará sem castigo todo aquele que a tocar;*
- ✓ 6.32: *todo aquele que assim procede a si mesmo se destrói;*
- ✓ 7.27: *a sua casa é caminho para a sepultura.*

Estas referências parecem descrever à punição capital envolvida no ato imoral. Complementa o versículo 34 de Provérbios 6: “Porque furioso é o ciúme do marido; e de maneira nenhuma perdoará no dia da vingança”. Havia mais misericórdia para o ladrão que roubava para matar a fome do que para o adúltero (Pv 6.30-35). A humilhação que antecedia o julgamento final do adúltero é descrita no versículo 33: “Achará açoites e infâmia, e o seu opróbrio nunca se apagará” (ARA).

Não devemos esquecer, conforme anteriormente expendido, que o Código de Hamurabi facultava ao marido traído a possibilidade de perdoar a sua esposa e

que, mesmo em Israel, alguns maridos perdoaram a esposa adúltera.

❖ *A segunda, trata-se de uma virgem, desposada, isto é, que muito embora não tenha entrado em união física com o seu marido por meio do laço sacro do casamento, já estava comprometida com o seu noivo e ajustadas todas as formalidades do casamento:* “Se houver moça virgem, desposada, e um homem a achar na cidade e se deitar com ela...” (v. 23 – ARA)

Uma vez feita a aliança entre as famílias e pago o dote, isto é, o *mōhar* (מֹהָר), a “virgem”, do termo hebraico *b^etúlá* (בְּתוּלָה), literalmente “adolescente nubente”, estava casada de forma contratual.⁶ Portanto, seguindo os padrões culturais hebraicos, a donzela comprometida em casamento com o seu noivo, caso mantivesse relação sexual com outro homem, seria culpada de adultério e, conseqüentemente, condenada à morte com o ofensor do marido.

Dois casos distintos são analisados nesta perícope:

- O primeiro deles trata do caso de uma jovem seduzida na cidade (v. 24).
- O outro, quando a sedução ocorria fora dos limítrofes da cidade, isto é, no campo (v. 25).

No primeiro, trata-se de uma relação sexual com o consentimento da jovem nubente, pois se estivesse envolvido o coito sem o consentimento da virgem, a mesma poderia gritar solicitando socorro (v. 24). Pelo que se depreende, a sedução e a conclusão deste no ato sexual nos limítrofes da cidade era considerado adultério, pela pressuposição de que a *b^etúlá*, poderia ter gritado por proteção e não o fez.

Embora a pena de morte aplicada a ambos seja a mesma, difere-se o grau ou a causa da culpa envolvida:

- Ela “por não ter gritado”, provavelmente uma figura de linguagem que faz uma transposição entre o significado de “estar em perigo” e “gritar”, o que presume que a donzela consentiu com o ato, pois não se considerava em situação de risco.
- Ele por “humilhar o seu próximo” através de uma intrusão, isto é, possuir ilegalmente aquilo que não lhe pertence.

O segundo caso, refere-se a uma jovem que é encontrada no campo por um homem, e este a força a manter relações sexuais com ele (v. 25). O termo hebraico *kābash* (כָּבַשׁ), literalmente, “subjugar”, “escravizar”, “manter sob controle”, pressupõe que a parte a ser dominada é hostil ao subjugador, havendo necessidade de algum tipo de coerção para que haja subjugação.⁷

O versículo 25 indica que a jovem foi coibida e subjugada contra a sua vontade a manter relações sexuais. Em Ester 7.8, o vocábulo também é usado para referir-se ao estupro. Portanto, a liberdade de escolha da nubente, foi aviltada, diferentemente da anterior que poderia ter evitado, ou resistido, mas consentiu. A ética veterotestamentária entendia que a liberdade não é apenas uma condição, mas também um componente essencial do ato moral.

A obrigação moral pressupõe uma livre escolha entre duas ou mais possibilidades. Se o homem não é capaz de escolher entre uma e outra coisa, não é necessariamente responsável pelo ato praticado. Assim entendido, não há propriamente uma responsabilidade e comportamento moral sem que o indivíduo tenha certa liberdade

de fazer suas escolhas. Para que alguém, então, seja moralmente responsável por aquilo que pratica ou diz é necessário que ele seja livre para escolher em fazer ou dizer.⁸

Por esta razão, a *b^ctúlá* do versículo em apreço não possui qualquer culpa, pois a mesma foi coibida contra a sua vontade, resistiu, “gritou, e não houve quem a livrasse” (v. 27).

À guisa de exemplo, o Código de Hamurabi, art. 130, apresenta certo paralelismo com a lei deuteronomica. Afirma o referido artigo:

Se um *awīlum* amarrou a esposa de um (outro) *awīlum*, que (ainda) não conheceu um homem e mora na casa de seu pai, dormiu em seu seio, e o surpreenderam, esse *awīlum* será morto, mas essa mulher será libertada.

A esposa, referida na prótase, é uma mulher livre, esposa de um *awīlum* que foi imobilizada e violentada contra a sua vontade. Trata-se, contudo, de uma *aššatum*, isto é, uma mulher cujo contrato de casamento já tinha sido redigido.⁹ Entretanto, mora na casa de seu pai e, “ainda não conheceu um homem”. Essa virgem foi violentada, mas, para que o indivíduo recebesse a devida retribuição pela sua violação, era necessário que o sujeito fosse apanhado no flagrante delito libidinoso. Porém a *aššatum* “será libertada”, pois a intrusão sexual foi contra a vontade da mulher.

Note-se, à maneira de arremate deste particular, que as tabuinhas hititas encontradas em Bogazköy em 1906 sob a orientação da Sociedade Orientalista Alemã e decifradas pelos assiriólogos berlinenses, Hugo Winkler, Theodor Makridi, e pelo tcheco Bedrich Hrozný, contêm alguns textos jurídicos estruturados na seqüência

de *prótase* e *apódose*. O conjunto de leis hititas foi dividido pelos especialistas em duas séries, contendo cada uma cem parágrafos. Em um destes, definido como art. 197, encontramos uma lei semelhante ao código mosaico e hamurabiano. O referido artigo diz:

Se um homem violenta uma mulher na montanha, a falta é do homem e que ele morra; mas se ele a violenta em casa, é a mulher que comete a falta, que a mulher morra; se o marido os encontra e os mata, ele não tem ofensa.¹⁰

A casuística do referido texto trata do possível incidente com uma mulher casada. Se a mulher é violentada “na montanha”, provavelmente uma referência a qualquer lugar ermo, e esta declarar ao marido e conseqüentemente aos magistrados a violência sofrida, tal homem seria réu de juízo, enquanto a mulher seria inocentada. Julgava o legislador que a mesma foi coagida a manter relação sexual com o violentador à força. Morria o agressor, mas a vítima era isenta de culpa. A apódose do precedente considera que se a mulher é violentada em casa, provável alusão à cidade ou lugar movimentado, ela é considerada culpada. Ao marido que surpreende a mulher no flagrante ato libidinoso, era facultado o direito de “lavar a sua honra” matando os dois amásios, sem receber qualquer punição pela execução do crime. Ato semelhante, como já observamos, ocorria nos idos do Império Romano.

Caso semelhante encontramos no Brasil colonial a respeito do que “dorme com mulher virgem” segundo as *Ordenanças Filipinas*, Livro V, tit. XXIII. Estas leis distinguem entre a perda da virgindade por *sedução* e *pela força*. É evidente que o Juízo Eclesiástico traduz o ambiente veterotestamentário, que considerava o “defloramen-

to” na cidade como um caso de “sedução”, enquanto no “campo” uma ação contrária à vontade da vítima. De acordo com a historiadora da Universidade de São Paulo, Nizza da Silva, no primeiro, o sedutor era obrigado a casar-se com a virgem, se ela assim o quisesse e, se fosse “convinhável, e de condição para com ela casar”.¹¹ Isto é, era necessária certa compatibilidade social entre a deflorada e seu agressor. Não existindo o mesmo *status* entre ambos, ou seja, a deflorada fosse de condição inferior à do deflorador, esta obrigação desaparecia. De uma forma ou de outra, a sedução era compensada. Se o matrimônio não se realizou por qualquer incompatibilidade ou impedimento, uma certa quantia era arbitrada pelo julgador, e paga pelo sedutor “segundo sua qualidade, fazenda, e condição de seu pai”. Segundo Silva, caso o deflorante não tivesse bens para pagar a multa, seria exilado para África, e ainda açoitado se fosse peão.¹² Caso o defloramento tenha ocorrido *manu militari*, o sedutor permanecia preso até a conclusão do processo. Sendo comprovada a culpa do agressor, este sofria as mesmas punições do sedutor: compensação pecuniária ou degredo, acompanhado ou não de açoites. A Carta de Lei de 19 de junho de 1775, item II, definia o sedutor como:

Aqueles que sem violência, mas com afagos, e promessas, com dolo mau, e para fim libidinoso, tirarem alguma mulher virgem, ou reputada tal, capaz de sedução de casa de seu pai, mãe, tutor, curador, senhor, ou outra pessoa, debaixo de cujo poder ou guarda ela estiver, levando-a para lugar diverso.¹³

Nesta definição, o “sedutor” também é considerado um “raptor” cometendo o delito de “rpto por sedução” que é contrário ao “rpto por violência”.

Em razão de ser difícil comprovar que a perda da virgindade resultara de um ato de violência, e não do consentimento da mulher, foi promulgada em 6 de outubro de 1784 uma lei concernente ao estupro. Nesta querela, a principal preocupação era com a distinção entre as moças desvirginadas acima de dezessete anos e das que tinham idade inferior. Nesta última situação, o estuprador era degredado e também condenado ao pagamento do dote “que lhe corresponder, segundo a sua condição e qualidade”.¹⁴ Ao que parece, os estupros no Brasil colonial eram demasiadamente freqüentes, a ponto de se construir nas capitâneas do Brasil instituições de recolhimentos, cujo propósito, segundo Silva, era “alojar e ao mesmo tempo formar, longe dos perigos do mundo, as jovens que se preparavam para o casamento”.¹⁵

Esses testemunhos literários das casuísticas jurídicas do Oriente Médio Antigo bem como o que observamos no Brasil colonial demonstram o quanto os povos primitivos estavam preocupados em promover a justiça e a retribuir a cada um segundo os seus atos. Os excertos legais dos referidos povos preocupavam-se também com o núcleo familiar como esteio da sociedade de então.

O ADULTÉRIO NAS LEIS MESOPOTÂMICAS

Embora não esteja muito claro se houve ou não a anuência da donzela envolvida, o Código de Hamurabi em seu art. 130 determinava que o homem que violasse (violentasse?) uma mulher na casa de sua família e fosse surpreendido deveria ser morto.

Se alguém viola a mulher que ainda não conheceu homem e vive na casa paterna e tem contato com ela e é surpreendido, este homem deverá ser morto e a mulher irá livre.

As Tábuas de Leis Assírias em seus arts. 12 e 13 prescrevem os dois casos envolvidos no adultério, o primeiro com o consentimento da mulher e o segundo contra a vontade da mesma.

Suposto que a mulher de um varão tenha sido por outro homem molestada e perseguida com proposta, havendo-se ela negado e protegido contra as mesmas, e o homem sem embargo, tenha forçado, havendo sido surpreendido no ato ou existindo testemunhas que demonstrem o fato, o homem será morto e para a mulher não haverá pena alguma.

Suposto que a esposa de um varão tenha ido ao domicílio de outro homem, cometendo com este adultério, sabendo este que a mulher era casada, serão mortos o homem e a mulher.

3. Princípio Teologal

As preceptísticas forenses concernentes às relações sexuais julgavam aquilo que era considerado excessivo e bizarro. Os casamentos ilícitos condenados em Levítico 18.1-18 e as uniões abomináveis referidas nos versículos 19 a 24, propunham-se a resguardar a santidade e a pureza do amor, que encontra sua plenitude na relação conjugal (homem/mulher). Por conseguinte, constitui-se um ingente e discutível esforço dissociar essas proibições sexuais da estima plenipotenciária que os sacerdotes e juristas hebreus possuíam da teologia da *Imago Dei* (Imagem de Deus). Essas uniões são abomináveis, bizarras, contrárias à natureza e à ordem natural não apenas porque ferem a ordem da criação e o devido respeito consangüíneo, mas por afrontar a *imagem de Deus* que está no homem. Esta imagem tanto nos *individualiza* quanto nos *generaliza*. Somos vistos como seres humanos, racionais, livres e espirituais, pela *Imago Dei* que tanto nos diferencia dos irracionais. Essa imagem primariamente distingue-nos como *gênero* ou espécie e, somente depois, como *sexífero*. Concernente à distinção entre *gênero* e *sexo*, cabe aqui a arguta afirmação de Schneiders:

O sexo se refere à identidade biológica, ao fato de se possuir órgãos sexuais masculinos ou femininos e à atividade respectiva de hormônios masculinos ou femininos que fundamentam os papéis distintos dos homens e das mulheres no processo de reprodução. O gênero, no entanto, se refere à experiência de si mesmo e de outros em termos de identidade sexual.¹⁶

Portanto, na criação do homem é formada uma nova espécie de vida, que recebe tratamento diferente dos seres anteriormente criados. Ele é moldado, esculpido, organizado, trabalhado e, por fim, a vida não lhe é concedida através de um imperativo verbal (“haja”, “produza”), mas por meio do Eu Pessoal (“ façamos”), que cria conforme a sua “imagem e semelhança”. A vida no homem não é criada por intermediação, mas por originação, doação livre, espontânea, graciosa: “e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente”; “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (cf. Gn 1.3,6,9,11,14,20,24,26,27; 2.7). Criado o gênero, a espécie, o ente humano, resta formar o seu diferente (*sexu*), distinto, outro, *alter ego* — a mulher. Ambos compartilham da *imago Dei*, mas esta não entra em conflito; ela se completa, se permuta em um constante fluxo e refluxo na relação dialético-dialógica formando um constante ir-e-vir de emoções, vontade, liberdade e transcendência. Socorramo-nos nas palavras de Von Allmen:

O matrimônio não é um elemento acidental, mas essencial da criação, de tal modo que o homem não pode ser ele mesmo, completo, capaz de refletir e de glorificar o seu autor, se não for ‘homem e mulher’ (Gn 1.26,27): enquanto o casal humano não é formado, Deus não está satisfeito com sua obra (Gn 2.18)... o encontro do homem com a mulher se realiza na inocência e no assombro (Gn 2.23-35).¹⁷

Estabelecida tal premissa, passemos de modo estufo à indagação provocativa do parágrafo anterior. Assim como o judeu deveria preservar, segundo o Código de Santidade, a unidade de seu campo plantando apenas um tipo de semente, o acasalamento de animais da mesma espécie e a tecelagem de vestes com apenas um tipo de fio (Lv 19.19 cf. Dt 22.9-11), assim também deveria preservar o uso natural do sexo, evitando uniões híbridas que contradizem o princípio moral e natural da *imago Dei* no homem. Desse modo, a descrição do fato constitui argumento eloquente a favor da teoria defendida pelos teólogos brasileiros Carlos O. Pinto e Luiz A. Sayão de que a união sexual entre o ser humano e o animal é pecado porque viola a imagem de Deus, por unir o que é expressão da imagem divina com o que não é. A homossexualidade, por violar a imagem de Deus ao unir duas expressões iguais dessa imagem, impedindo o reflexo da pluralidade e criatividade divina evidentes na procriação. A fornicção, por desonrar a imagem de Deus na outra pessoa. O incesto, por violar a imagem de Deus ao se unir duas expressões muito próximas dessa imagem. E o adultério, por violar a imagem de Deus que pertence a outrem.¹⁸

4. Princípios Sociológicos

Embora esteja assente que o princípio teológico da *imago Dei* constitui ponto de partida para refletir sobre o pecado de adultério, somos desafiados, pela urdidura da análise, a considerar os princípios sociológicos que dão azo ao problema cultural do adultério na sociedade hebréia.

Na sociedade patriarcal hebraica, o adultério constituía-se em uma violação direta do absoluto direito de propriedade do hebreu. A mulher hebréia era uma propriedade nas mãos de

seu pai ou do seu marido. O pai de uma púbere poderia vendê-la para pagar as dívidas insolventes, sem esta ter o direito de negar-se a tal condição: “Se um homem vender sua filha para ser escrava, esta não lhe sairá como saem os escravos” (Êx 21.7 – ARA). A filha, na condição de noiva-escrava, era vestida e ornada a fim de elevar-se o preço da mesma. As mulheres eram comerciadas *ad libitum*. O mandamento aplicado à cobiça tem como princípio fundante a propriedade alheia, da qual são alistados a mulher, o servo, a serva, o boi e o jumento: “Não cobiçarás a casa do teu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo” (Êx 20.17). Esta lei jurídico-religiosa não é moral, mas econômica. A mulher é tida como uma propriedade, assim como são os servos, o boi e o jumento — propriedades valiosas para o contexto semítico.

Este não é um fato apenas presente na cultura judaica; encontramos-lo entre os citas, que ocultavam suas mulheres no gineceu ou as mantinham reclusas para não serem apetecidas. No Código de Manu, as mulheres eram consideradas uma fonte de desonra, desarmonia e da mundanidade a ser evitada. No período medieval, acrescenta Lima, tinha o senhor feudal direito à primeira noite da noiva (*jus primae noctis*) ou, não a desejando, impunha uma multa pecuniária ao noivo. Como afirma Cocca:¹⁹

[...] em tempos relativamente recentes as mulheres eram objeto de propriedade na Inglaterra, que podiam comprar-se ou vender-se a capricho, tudo atesta a inferioridade gritante com que o homem acolhia a sua companheira, tornando-a sua escrava. Se um homem seduzia a mulher de outro, Etherread dispõe que o culpado pague uma multa e lhe arranje outra mulher... Noutros termos — anota

Calverton — a sedução de uma mulher casada era muito mais grave como violação de uma propriedade que de uma pessoa. Como sustenta Wright, em *Costumes Domésticos*, as relações extraconjugais eram por aquele tempo excepcionalmente populares. A compra e venda de mulheres casadas formava parte dos negócios correntes da sociedade.²⁰

Na sociedade patriarcal primitiva semita e mesopotâmica, as diferenças sexuais influíam na hierarquia das relações sociais: os homens exerciam a função de dominadores e as mulheres de dominadas. Era, na verdade, uma relação de dominação-subordinação socialmente condicionada pela distinção sexual entre homem e mulher. Para melhor ilustrar este aspecto, busquemos confirmação no arguto comentário de Lima:

O direito de vender, oferecer, repudiar, matar, incluí-la como objeto vil entre os dons da hospitalidade, tudo atestava o uso grosseiro e abusivo dessa propriedade absoluta do marido ou do pai, que não podia dispor de seu próprio corpo sem o consentimento expresso de seu senhor, sob o regime patriarcal. Na velha Índia, segundo Dubois, “casar” e “comprar mulher” eram expressões sinônimas, e na religiosa Judéia se designava a esposa pelo termo *beulah* (“adquirida”).²¹

O sistema patriarcal sancionava ao *pater família* o direito inalienável e exclusivo sobre a mulher da mesma forma que lhe concedia a posse sobre o campo, frutos, animais, jóias e pertences em geral. O patriarcado é, por conseguinte, uma estrutura social masculina que assegurava ao homem o poder absoluto sobre a mulher, determinando assim o *status* social feminino. É fundamentalmente, como afirma Schneiders, uma estrutura masculina de poder na qual todos os relacionamentos são compreendidos em termos de superioridade e inferioridade e a coesão social é assegurada por meio do exercício do poder de dominação.²² Esse poder e domínio, tanto na Babilônia hamurabiana quanto na sociedade hebraica, era con-

siderado como uma autoridade que se derivava da vontade divina.

Portanto, o adultério em seu aspecto religioso era um pecado contra a *imagem Dei*, como também, dentro de seu contexto social, um delito contra a propriedade alheia, e em seu ambiente familiar, uma afronta à honra conjugal e à família.

NOTAS

¹ Cf. LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adultério, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 13.

² Id.Ibid.

³ Cf. AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Koogan Participações e Empreendimentos Ltda., 1964, p. 129.

⁴ Cf. LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adultério, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 33.

⁵ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 140.

⁶ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 231.

⁷ Id. Ibid., p. 702.

⁸ Cf. BENTHO, Esdras Costa. **Introdução à Ética Cristã e Filosófica**. Joinville: Refidim, 2002, p. 10.

⁹ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 140.

¹⁰ Cf. MASSON, E. “Os Escritos Hititas”. In.: BARUCQ, A. (et al). **Escritos do Oriente Antigo e Fontes Bíblicas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, Biblioteca de Ciências Bíblicas, p. 203.

¹¹ SILVA, Maria B. Nissa da. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984, Coleção Coroa Vermelha, v. 6, p. 71.

¹² Id.Ibid.

¹³ Id. Ibid., p. 76

¹⁴ Id. Ibid., p. 72.

¹⁵ Id. Ibid., p. 73.

¹⁶ Cf. SCHNEIDERS, Sandra M. **As Mulheres e a Palavra**. São Paulo: Edições paulinas, 1992, pp. 14,15.

¹⁷ Cf.VON ALLMEN, Jean-Jacques. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE [s.d.], p. 181.

¹⁸ PINTO, Carlos O.; SAYÃO, Luiz A. “A Questão do Homossexualismo”. In.:VOX SCRIPTURAE: Revista Teológica Latinoamericana. v. V, nº 1, março de 1995, pp. 45,46.

¹⁹ Cf. LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adulterio, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 21.

²⁰ COCCA, Aldo A. **Ginecocracia**. Buenos Aires: Bibliografia Omeba, 1963, p. 10 **apud** LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adulterio, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 13.

²¹ Cf. LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adulterio, a mais Infamante Causa de Divórcio**. 2ª ed., São Paulo: L.Oren, 1976, p. 22.

²² SCHNEIDERS, Sandra M. **As Mulheres e a Palavra**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 19.

Capítulo 6

CIÚMES PROVOCADOS PELA SUSPEITA DE ADULTÉRIO

1. TERMINOLOGIA E CONCEITO

Nos capítulos anteriores, consideramos o divórcio (שֵׁרָפָה) e o adultério (זִנָּה) como dois elementos que insurgem contra a sacralidade do matrimônio. Entretanto, para sermos fiéis à argúcia da temática, convém determo-nos por mais um instante em um outro desdobramento da crise social da família hebraica nos idos mosaicos: o ciúme provocado pela suspeita de adultério.

Muito embora o texto para análise (Nm 5.11-31) esteja intrinsecamente relacionado ao adultério, nos quatro parágrafos que dissertam sobre o assunto (vv. 11-15; 16-22; 23-28; 29-31 – ARA), o vocábulo

“Disse mais o Senhor a Moisés: Fala aos filhos de Israel e dize-lhes: Se a mulher de alguém se desviar e lhe for infiel, de maneira que algum homem se tenha deitado com ela, e for oculto aos olhos de seu marido, e ela o tiver ocultado, havendo-se ela contaminado, e contra ela não houver testemunha, e não for surpreendida em flagrante, e o espírito de ciúmes vier sobre ele, e de sua mulher tiver ciúmes, por ela se haver contaminado, ou o tiver, não se havendo ela contaminado, então, esse homem trará a sua mulher perante o sacerdote e juntamente trará a sua oferta por ela:

uma décima de efa de farinha de cevada, sobre a qual não deitará azeite, nem sobre ela porá incenso, porquanto é oferta de manjares de ciúmes, oferta memorativa, que traz a iniquidade à memória. O sacerdote a fará chegar e a colocará perante o Senhor. O sacerdote tomará água santa num vaso de barro; também tomará do pó que houver no chão do tabernáculo e o deitará na água. Apresentará a mulher perante o Senhor e soltará a cabeleira dela; e lhe porá nas mãos a oferta memorativa de manjares, que é a oferta de manjares dos ciúmes. A água amarga, que traz consigo a maldição, estará na mão do sacerdote. O sacerdote a conjurará e lhe dirá: Se ninguém contigo se deitou, e se não te desviaste para a imundícia, estando sob o domínio de teu marido, destas águas amargas, amaldiçoantes, serás livre. Mas, se te desvias-te, quando sob o domínio de teu marido, e te contaminaste, e algum homem, que não é o teu marido, se deitou contigo (então, o sacerdote fará que a mulher tome o juramento de maldição e lhe dirá), o Senhor te ponha por maldição e por praga no meio do teu

“ciúme” é repetido por oito vezes (vv. 14,15,18,25,29,30): cinco vezes se refere ao ciúme do marido (vv. 14,29,30), e três à “oferta de manjares de ciúmes” (vv. 15,18,25).

Das oitenta e sete vezes que o termo *ciúme*, no hebraico *qānā'* (קָנָא), ocorre no Antigo Testamento é traduzido por “ciúme”, “inveja” e “zelo”. Segundo o DITAT, o termo pode denotar tanto um sentimento depreciativo para indicar paixões hostis e que causam contenda (Pv 27.4), quanto um sentimento positivo para designar o zelo consumidor que se concentra na pessoa amada (Sl 69.9).¹

Em Êxodo 34.14 a palavra é usada para descrever o relacionamento exclusivo de Yahweh com o seu povo e a exigência irrestrita de fidelidade a Ele.

O ciúme no texto em questão (Nm 5.11-31 – ARA), portanto, não é um sentimento supérfluo, inócuo e superficial, mas uma inquietação mental que afeta todo o psicofísico humano (alma e corpo), causado pela suspeita de infidelidade conjugal da esposa (v. 13).

Essa conjectura era tanto *presumida* quanto *fatídica*, isto é, ao mes-

mo tempo em que se consideravam apenas as probabilidades, concedendo à acusada o benefício da dúvida, a incriminada também era considerada culpada. Essa assertiva é facilmente provada quando analisamos os vocábulos que dão azo à trama.

2. Exposição Exegética de Números 5.11-31.

• V. 12 – “desviar” (ARA), “conduza mal” (TEB), que é a tradução do termo hebraico *sátá* (סָטָא), de onde provém a palavra portuguesa “satã”. Literalmente o termo significa “pôr de lado”, “desviar-se” ou “recusar”. Além do versículo em apreço, o termo aparece em relação à mulher suspeita de adultério nos versículos 19, 20 e 29, todos traduzidos pela ARA por “desviar”. Em Provérbios 7.25, o vocábulo também é usado para referir-se ao homem que se “desvia” em direção à adúltera: “não se desvie para os seu caminhos o teu coração”. O texto de Números é enfático: “Se a mulher de alguém se desviar e lhe for infiel” (v. 12), presume a culpa, embora não haja testemunhas que ratifiquem o delito da mulher.

povo, fazendo-te o Senhor descair a coxa e inchar o ventre; e esta água amaldiçoante penetre nas tuas entranhas, para te fazer inchar o ventre e te fazer descair a coxa. Então, a mulher dirá: Amém! Amém! O sacerdote escreverá estas maldições num livro e, com a água amarga, as apagará. E fará que a mulher beba a água amarga, que traz consigo a maldição; e, sendo bebida, lhe causará amargura. Da mão da mulher tomará o sacerdote a oferta de manjares de ciúmes e a moverá perante o Senhor; e a trará ao altar. Tomará um punhado da oferta de manjares, da oferta memorativa, e sobre o altar o queimará; e, depois, dará a beber a água à mulher. E, havendo-lhe dado a beber a água, será que, se ela se tiver contaminado, e a seu marido tenha sido infiel, a água amaldiçoante entrará nela para amargura, e o seu ventre se inchará, e a sua coxa descairá; a mulher será por maldição no meio do seu povo. Se a mulher se não tiver contaminado, mas estiver limpa, então, será livre e conceberá. Esta é a lei para o caso de ciúmes, quando a mulher, sob o domínio de seu

marido, se desviar e for contaminada; ou quando sobre o homem vier o espírito de ciúmes, e tiver ciúmes de sua mulher, apresente a mulher perante o Senhor, e o sacerdote nela execute toda esta lei. O homem será livre da iniquidade, porém a mulher levará a sua iniquidade.

Números 5.11-31 (ARA)

A prótase do versículo 19 concede à mulher o benefício da dúvida: “Se ninguém contigo se deitou, e se não te desviaste para a imundícia...”. Por fim, o 29 salienta a mulher julgada e incriminada: “... quando a mulher, sob o domínio de seu marido, se desviar e for contaminada”. Segundo Cohen, no versículo 12 o texto diz que “se ela se desviar e for infiel de infidelidade contra ele”, o que se presume que a mulher é culpada.² O “desvio” é tanto *moral*

— pois é em direção ao adultério —, quanto *conjugal* —, pois se trata de uma relação furtiva, que não é com o seu marido, mas com um estranho. Este termo, portanto, descreve a atitude de uma mulher que se desviou para a impureza sexual.

• **V. 12 – “infiel”** (ARA), que é a tradução do hebraico *mā‘al* (מַאֲל), literalmente “delito”, “falta”, “ofensa”, “cometer ofensa”, “infidelidade”. Além do contexto matrimonial aqui inserido, *mā‘al* também é usado para assinalar o pecado voluntário e consciente da transgressão da lei religiosa tal qual apresentado nos textos de Levítico 6.2, Números 5.6 e 2 Crônicas 12.2. Especificamente em Números 5.6, o termo é traduzido pela ARA por “cometer algum pecado”, pela TEB por “infiéis ao Senhor” e pela NVI por “ofender ao Senhor” por meio da injustiça praticada contra o semelhante.

Dentro do contexto ético de Números 5.6 (ver também os vv. 7-10), a palavra e a expressão *mā‘al mā‘al*, “infidelidade”, refere-se àqueles que defraudaram o seu próximo, roubando ou sendo infieis em alguma permuta e negando o delito mes-

mo em juramento (cf. Lv 6.1-5). Portanto, dentro do contexto do versículo 12, *mā'al* alude a uma mulher que “defraudou”, “ofendeu”, “cometeu uma falta” contra o seu marido por meio do adultério.

O versículo 12 conjuga os termos *šātā* e *mā'al*: “Se a mulher de alguém se desviar (*mā'al*) e lhe for infiel (*šātā*)”, cuja compreensão é esclarecida imediatamente no versículo 13: “de maneira que algum homem se tenha deitado com ela...” Segundo Cohen, no versículo 12 a junção de *mā'al* e *úātā* (אָטָה) tem o sentido de “desviar-se com infidelidade”.³ No versículo 27, o termo “infel” significa perfídia, isto é, que “falta à fé jurada”, e relaciona-se à quebra de contrato matrimonial por meio do adultério.

Não somos escusados de frisar que, além da quebra do contrato nupcial, a infidelidade conjugal desobedecia ao sétimo mandamento: “Não adulterarás” (Êx 20.14).

• **V. 13 – “contaminado” (ARA), “maculado” (TEB), “impureza” (NVI).** Este termo também presume a culpa da mulher. O termo hebraico traduzido é *tāmē'* (טָמֵא), literalmente, “impuro”, “imundo”. Da raiz desse vocábulo nas Escrituras hebraicas temos a palavra “impureza” (*tum'ā*). Este termo possui diversas acepções dentro do contexto litúrgico e cerimonial do Antigo Testamento, podendo designar a contaminação por corrimentos corpóreos, por doenças da pele, contato com um cadáver, animais, menstruação e também para as relações sexuais em seus diversos aspectos (cf. Lv 11.28; 12.4; 15.19; 21.1; 22.4; Nm 9.6,10-19; Dt 14.8).

No presente texto, o termo pode designar tanto a contaminação pelo adultério, isto é, a mulher adúltera tornou-se imunda pelo seu ato pecaminoso, como também pode estar se referindo à imundícia ou à contaminação procedente do con-

tato com o líquido fecundante. A primeira posição parece ser a mais adequada.

O texto também apresenta a possibilidade de a mulher ser inocente, mas, por alguma razão, não ter conseguido provar sua inculpabilidade; por isso, ficou sujeita ao rito (v. 28): “Se a mulher se não tiver contaminado, mas estiver limpa, então, será livre e conceberá”. A expressão “se não tiver contaminado, mas estiver limpa” harmoniza-se perfeitamente ao cerimonial levítico.

2.1. Os Dois Casos de Adultério

A lei presume duas possibilidades:

- a) *A primeira é a de que a mulher é culpada de adultério, mas o seu marido não tem provas contra ela (v. 13).*
- b) *A segunda é a de que a mulher seja inocente, e está sendo acusada injustamente por seu marido (vv. 14b, 28).*

Tanto em um caso quanto no outro, a inocência ou a culpa seria determinada através do ritual narrado nos versículos 16 a 28.

No primeiro caso, a prescrição mosaica avançava em relação ao Código de Hamurabi, que previa, em caso semelhante, apenas que a mulher jurasse em nome da divindade, conforme afirmava o art. 131:

Se o marido acusou sua esposa, (mas) ela não foi surpreendida dormindo com um outro homem, ela pronunciará juramento de deus e voltará para sua casa.

No entanto, se a mulher fosse surpreendida em adultério, caso o marido não desejasse perdôá-la, e o rei, ao escravo, então ambos [mulher e escravo] eram jogados no rio conforme o art. 129, anteriormente expandido. Porém, quando se tratava de uma acusação de infidelidade conjugal e o detrator não

possuía provas que confirmassem a sua suspeita, o Código de Hamurabi no art. 127 prescrevia uma sanção ao delator:

Se um *awilum* apontou o dedo contra uma (sacerdotisa) ugbatum ou contra a esposa de um *awilum* e não comprovou, baterão nesse homem diante dos juízes e rasparão a metade (de sua cabeça).

O art. 132 do mesmo código babilônico prescrevia que a mulher acusada de adultério deveria lançar-se no rio sagrado para manter a honra do marido. O que se esperava desse ato era que o delito ou a inocência da mulher fosse decidido pelo divo:

Se contra a esposa de um *awilum* foi apontado o dedo por causa de outro homem, mas ela não foi surpreendida dormindo com um outro homem, para o seu marido ela mergulhará no rio.

John Joseph Owens traduz a parte final da apódose por “pelo bem do marido, ela lançar-se-á no rio sagrado”.⁴ Ao que parece, a mulher é acusada de adultério, mas não há qualquer pessoa que afiance o murmúrio público. A má fama da esposa na cidade desonra o marido, porém não há provas por meio das quais o cônjuge prontamente leve a esposa adúltera ao tribunal. Para que a justiça seja executada, e a opinião pública se confirme ou não, a mulher deverá lançar-se no rio. Bouzon atesta que o sumerograma ÍD, traduzido por “rio” é precedido do ideograma determinativo de nomes divinos. Portanto, caberá ao “deus Rio”, como juiz divino, demonstrar ao esposo, e à opinião pública da cidade, a inocência ou a culpabilidade da mulher.⁵

Em relação à Tábua de Leis Assírias, o código mosaico mantém algumas distinções, mas observa-se também algumas semelhanças, como por exemplo: a mulher ser acusada de adultério, o fato de não haver testemunhas, e a mulher ser subme-

tida a uma prova que confirmaria a sua culpa ou inocência. Afirma o código no art. 17:

Suposto que o homem tenha dito a outro homem: “Tua esposa te engana e se esconde de ti”, e não há testemunha, terá que carregá-la de correntes e submetê-la a prova da água.⁶

Esperava-se que uma mulher sob suspeita de adultério, ao ser jogada no rio, a divindade decidisse a sua culpa ou inocência. Segundo a cultura, se a mulher morresse afogada estaria provada a culpa, pois o divo não a livrou da condenação; caso sobrevivesse ao episódio, era considerada inocente, pois foi salva pela divindade que não a deixou sucumbir ao poder das águas.

Estas observações servem-nos para demonstrar como a cultura dos povos do Oriente Antigo estava associada à religião. Os prefácios das leis mesopotâmicas, tanto do código de Lipit-Istar quanto de Hamurabi, fazem diversas referências aos seus deuses. Lipit-Istar, o rei sumeriano, por volta de 1980 a.C., faz referência a si mesmo como o “pastor obediente” que recebeu do grande Anu, “pai dos deuses”, e Enlil, “rei das regiões terrestres”, o poder supremo de Sumer e Akad.⁷ O mesmo ocorre com Hamurabi, que afirma ter sido chamado por Anu e Bel, e consigna a si mesmo como:

[...] o excelso príncipe, o adorador dos deuses, para implantar justiça na terra, para destruir os maus e o mal, para prevenir a opressão do fraco pelo forte, para iluminar o mundo e propiciar o bem estar ao povo. Hamurabi, governador escolhido por Bel, sou eu; eu o que trouxe a abundância à terra; o que fez obra completa para Nippur e Durilu...⁸

Essas considerações do contexto religioso projetam luz à assertiva de que os monarcas da velha mesopotâmia consideravam suas leis não apenas como *normas civis*, mas também *religi-*

osas, pois se derivavam da vontade divina através dos seus representantes diretos, os monarcas. Isto posto, não podendo decidir sobre um assunto, por falta de provas ou testemunhas, deixavam a encargo do divo a sorte ou a decisão do destino da pessoa.

É por meio destas asseverações que devemos considerar o contexto dos códigos mesopotâmicos e, especificamente, da lei mosaica. Isto porque, nas reflexões anteriormente expendidas, verificou-se que comparar a cultura e os códigos legais do Pentateuco com a cultura e códigos mesopotâmicos não é apenas plausível como também necessário. Portanto, uma conclusão óbvia, mesmo para aqueles que são adeptos das piores formas de polissemia, é que tanto nas leis mesopotâmicas quanto no código mosaico se a mulher fosse acusada de adultério, sem que houvesse testemunhas para confirmar o ato, ficaria a encargo da divindade decidir sobre a inocência ou culpa da suposta adúltera. Considerando a nulidade dos deuses sumérios, babilônicos e assírios, é muito provável que nos casos mesopotâmicos, quase sempre ou sempre, a mulher morria afogada, salvo a ínfima hipótese de a mesma conseguir se livrar do sortilégio a ela determinada. Práticas semelhantes, conhecidas como *ordálios*, isto é, “juízos divinos”, foram usados na Idade Média contra supostos adúlteros e bruxos. Atualmente, remotas tribos do Oriente ainda mantêm os ordálios.

Uma vez explicado o contexto histórico-social e religioso, não resta muitas dúvidas para entender que o efeito da imprecisão não estava na força do rito, mas na decisão do próprio Senhor. As expressões “fará chegar e a colocará perante o Senhor” (v. 16), “apresentará a mulher perante o Senhor” (vv. 18,30), “o Senhor te ponha por maldição” (v. 21a), “fazendo-te o Senhor descair a coxa e inchar o ventre” (v. 21b) e “a moverá perante o Senhor” (v. 25b) distinguem-se da maneira

como os sumérios, babilônicos e assírios resolviam o problema. Enquanto estes buscavam a solução de modo indireto, jogando a mulher acorrentada no rio, e daí, através do resultado da imersão, concluindo a sua culpa ou inocência, os hebreus resolviam a questão de modo direto, apresentando a mulher ao Senhor, e este absolveria ou condenaria a suposta adúltera de acordo com o grau de culpa ou inocência.

Portanto, o ritual que se seguia possuía uma função social que atuava diretamente na psique da vítima. Esperava-se através dessa coerção que a mulher assumisse a culpa, sem necessidade de se levar a efeito o ritual; entretanto, recusando-se a admitir o suposto delito, todo o cerimonial era conduzido segundo as determinações mosaicas.

Os versículos 15 a 28 sugerem a presente ordem dos acontecimentos:

1. O marido enciumado leva sua esposa e a “oferta de manjares de ciúmes” até o sacerdote (v. 15).
2. O sacerdote conduz a mulher acusada de adultério até o átrio do Tabernáculo “perante o Senhor” (v. 16).
3. O sacerdote coloca dentro do vaso de barro a água santa e o pó do chão do Tabernáculo, misturando-os (v. 17).
4. O sacerdote apresenta a mulher ao Senhor e solta a cabeleira dela, pondo em suas mãos a oferta oferecida pelo seu marido, ao mesmo tempo em que traz consigo a água amarga (v. 18).
5. Com a água amarga que traz consigo a maldição, o sacerdote pronuncia a imprecação à mulher, que imediatamente concorda com tudo o que foi dito (vv. 19-22).
6. O sacerdote escreve a maldição num livro e apaga o escrito com a água amarga (v. 23).
7. O sacerdote recebe a oferta de manjares da mulher, apresenta ao Senhor e queima um punhado da oferta sobre o altar (vv. 25,26).
8. A mulher bebe a água (v. 26b).
9. Se for culpada, seu ventre se incha e a sua coxa descai (v. 27), se for inocente está livre da maldição e apta para conceber (v. 28).

2.2. *As Punições*

Uma vez que a mulher fosse culpada, se descaia a sua coxa e inchava o seu ventre (vv. 21,22,27). Facilmente se percebe pelo versículo 28 que o resultado da impreciação “descair a coxa e inchar o ventre” era a esterilidade: “Se a mulher se não tiver contaminado, mas estiver limpa, então, será livre e conceberá”. Esta afirmação combina com a expressão “o Senhor te ponha por maldição e por praga no meio de teu povo” dos versículos 21 e 27 que contemplam a incapacidade da mulher gerar filhos como uma maldição.

O episódio narrado em Gênesis 20.1-18 apresenta a esterilidade das mulheres da casa de Abimeleque como um castigo ou maldição procedente diretamente do Senhor (v. 18). Outros textos, como Levítico 20.20,21, sugerem que a união entre parentes próximos acarreta também a infertilidade feminina como uma punição divina. Isto posto, a pena que se impunha sobre a mulher provinha diretamente do Senhor, e não da “água amarga que traz consigo a maldição” (v. 18). Esta servia apenas como mediadora entre a ação sobrenatural do Senhor sobre os órgãos fecundantes da mulher e desempenhava uma função social, ritual, psicológica e coerciva. Não devemos exagerar na eficácia do rito, mas também não devemos menosprezá-lo.

✓ *Elementos Punitivos*

a) “**Água santa**” (v. 17); “**água amarga**” (vv. 18,19,23,24), “**água amaldiçoante**” (vv. 22,27).

A descrição que se faz da água como elemento usado no rito está de acordo com o contexto cultural da época. Uma leitura despreziosa do texto, dentro de seu contexto hebreu e, por conseguinte, do Antigo Oriente, demonstra que o juízo de Deus através das águas é

um fato que percorre todo o Antigo Testamento. Isto é facilmente observado no texto de Jeremias 8.14, onde o profeta se refere à “água venenosa” como punição pelo pecado do povo. Em Jeremias 9.15, o profeta combina a planta absinto com “água venenosa” para demonstrar as agruras do povo, suscitadas pela desobediência (cf. 23.15). Às vezes a ira de Deus é descrita como um “cálice” que Ele dá a beber aos ímpios (Sl 75.8).

Não somos escusados de pontuar que algumas fontes do Antigo Oriente lembravam o elemento litigioso nas relações sociais, como por exemplo, En-Mispate, “fonte do julgamento” (Gn 14.7), Berseba, “fonte do juramento” (Gn 21.33), e Meribá, “contenda” (Nm 20.13).

Isto posto, o sentido de “água”, no hebraico *may* (מַי), ou “águas”, no hebraico *mayin* (מַיִם), se transmuda de seu sentido literal (Gn 1.2; Êx 7.20) para o significado metafórico geral (Sl 69.1; Pv 5.15) ou específico, como é o sentido pretendido no ritual levítico, seja na purificação dos sacerdotes (Êx 29.4), do leproso (Lv 14.5) ou da mulher suspeita de adultério (Nm 5.11-31).

As águas mencionadas em Números 5, portanto, devem ser distinguidas das águas anteriormente mencionadas, como por exemplo, de Jeremias 8.14 e 9.15 onde “águas venenosas” podem relacionar-se a “águas com cicuta” ou a “águas com o veneno das serpentes”, mas a “água amarga” do texto em análise é a “água santa” do versículo 17, provavelmente assim chamada porque era extraída da bacia de bronze do Tabernáculo.

Esta água misturada com o pó do Tabernáculo recebia uma nova composição quando o sacerdote escrevia a maldição (vv. 23,24), provavelmente em um pergaminho, e apagava o escrito com a água misturada. Esta tinta

— que provavelmente era feita de carvão vegetal, goma e água, mas podia ser também metálica — fazia parte da nova composição do líquido que a mulher devia sorver. Mas isto não significa que “água amarga” esteja se referindo ao paladar. É provável que “amarga” não condiz ao sabor insalubre da água, mas no sentido metafórico de trazer “amargura”, “aflição”.

É assim, por exemplo, que o verbo hebraico *mārar* (מָרַר) é considerado em Jó 27.2: “Vive Deus, que desviou a minha causa, e o Todo-poderoso, que amargurou a minha alma”, ou mesmo no conhecido texto de Rute 1.20: “Não me chameis Noemi; chamai-me Mara, porque grande amargura me tem dado o Todo-poderoso”. Portanto, “água amarga” é uma sinédoque onde é feita uma transposição entre o elemento tragado pela mulher e o seu efeito imediato que traz amargura ou aflição.

A “água amaldiçoante” dos versículos 22 e 27 também corresponde à construção vocabular anterior, pois a imprecação corresponde ao resultado final do juízo, caso a mulher fosse culpada, descaia a coxa e inchava o ventre, porém, se fosse inocente, saia incólume (v. 28). Isto sugere que a “força amaldiçoante” não estava eficazmente na água, mas na decisão do Senhor, que julgava segundo a inocência ou culpa da mulher. Por conseguinte, a menção da água como elemento que traz consigo a desgraça para a mulher culpada está relacionada de maneira muito próxima com a suspeita de que a mulher adúltera esteja grávida. Daí o infortúnio ocorrer justamente onde está sendo gerada a criança da mulher infiel, no seu ventre: “e esta água amaldiçoante penetre nas tuas entranhas, para te fazer inchar o ventre e te fazer descair a coxa” (v. 22 – ARA).

Correndo o perigo de ir além dos limítrofes aqui perfilados, corrobora a esta última asseveração, o conceito de que o pó retirado do solo do Tabernáculo pode representar a descendência, segundo os textos de Gênesis 13.16 (ARA): “Farei a tua descendência como o pó da terra; de maneira que, se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também a tua descendência”, e Números 23.10 que afirma: “Quem contou o pó de Jacó ou enumerou a quarta parte de Israel?”

Para retomar, de outro modo, a generalidade do problema, somos desafiados pela urdidura do texto a entender-lhe a trama, a tessitura, que semaforizam tanto a sua estrutura quanto a sua forma. Assim, é imperativo entender que em um ritual religioso o símbolo predomina o culto.

Em nossa obra, *Hermenêutica Fácil e Descomplicada*, afirmamos que no símbolo um conceito abstrato recebe correspondência material pela relação existente entre o conceito e o objeto por ele representado.⁹ Nos cerimoniais judaicos, as realidades sobrenaturais eram expressas através de objetos concretos. Em vista disso, mesmo que não sejamos adeptos das piores formas de polissemia, precisamos conversar com o texto no ritmo análogo à pulsação religiosa do literato de Números. É possível que “pó”, dentro das várias aplicações possíveis do símbolo — por exemplo, fraqueza, fragilidade (Jó 30.19), natureza humana (Gn 2.7; Is 31.3) —, seja uma referência direta a *descendência*, visto que o flagelo proposto na imprecisão era primariamente o aborto e, conseqüentemente, a esterilidade. Logo, o pó retirado do chão do Tabernáculo cumpre uma função simbólica, cuja força está no rito e no significado social e religioso concedido a ele.

A argúcia da análise projeta luz sobre os diversos significados possíveis de *mayin* (מַיִן), isto é, “águas”. Anteriormente fizemos referência aos significados metafóricos do termo. Agora, cumpre então revelar o seu significado simbólico: água, dentro do contexto hebreu, representa a fecundidade e, por conseguinte, a vida. Em Salmos 1.3, o justo é comparado a uma árvore plantada junto a “ribeiros de águas”, cuja folhagem não murcha e o fruto ocorre na estação própria. A vivacidade do justo é fruto da água fertilizante! Não é sem razão que Jeremias chama ao Senhor de “o manancial de águas vivas” (Jr 2.13), “a fonte das águas vivas” (Jr 17.13). Contíguo ao presente contexto do significado translato de *mayin* (מַיִן), cabe a observação de que o legislador babilônico no art. 185 usa o termo acádico *mû*, isto é, “água”, para indicar provavelmente o “líquido amniótico que envolve o feto no seio materno”: “Se um *awlûm* adotou uma criança desde o seu nascimento e a criou”, *ipsis litteris*, “adotou uma criança em sua água e a criou”.¹⁰ O vocábulo é traduzido pelos especialistas por “nascimento”, e mais uma vez o termo está relacionado à fecundidade.

Dentro do contexto do *Šîr Haššîrim*, a satisfação sexual dos amantes é comparada a “poço das águas vivas” e a “torrentes que correm do Líbano” (Ct 4.15 – ARA). Nos ensinamentos éticos e morais de Provérbios, a água relaciona-se ao significado de Cantares de Salomão: a esposa é comparada a uma fonte de águas e o prazer sexual como uma cisterna. Provérbios 5.15 instrui o sábio para que beba a água “da tua própria cisterna”, isto é, que a satisfação sexual seja com a própria esposa, e não com uma estranha (v. 20).

Nunca é demais repisar que uma fonte é um manancial de águas que brotam do solo, enquanto a cisterna, é o

reservatório, o poço, que retêm a água. Para os sábios hebreus, a mulher é uma fonte de prazer, reservada apenas para o seu marido. Uma vez que esta mulher foi infiel, através do adultério, dividiu com outro aquilo que por direito pertencia apenas a seu cônjuge. Provavelmente por esta razão, o rito incluía a água, dado os seus símbolos que representavam desde a fertilidade até o prazer sexual.

b) “Soltar a cabeleira” (v. 18 – ARA).

A estes símbolos que representavam a desonra da mulher acrescenta-se o ato de “soltar a cabeleira dela” (v. 18 – ARA), que também presumia a culpa da mesma. Este procedimento humilhava a mulher israelita pelo fato de que a esposa, concubina ou mulher, comprometida com os laços do matrimônio, era proibida pela cultura hebraica de aparecer em público com os cabelos soltos.

Na cultura hebraica, os cabelos estavam relacionados à sedução, à poesia, à beleza tentadora da mulher. Em Cantares de Salomão, os cabelos aparecem em conexão com o encantamento com que a esposa seduz o seu esposo: “Os teus cabelos são como o rebanho de cabras que descem ondeantes do monte de Gileade” (Ct 4.1; 6.5 – ARA). Lembrava o esposo dos rebanhos de cabras que desciam do monte de Gileade cujo aspecto ondulante lembrava a ondulação dos cabelos de sua amada. Outrossim, a amada descreve como o cabelo de seu amado a seduz: “... os seus cabelos, cachos de palmeira, são pretos como o corvo” (Ct 5.11 – ARA). Canta a mulher a impressão que os cachos do cabelo de seu amado exercem sobre ela. Estes “cachos” adornam a cabeça do seu cônjuge que tanto irradia a nobreza de seu caráter. Uma vez descrita a beleza estonteante da cabeleira da amada,

resta ao amado revelar que está preso às suas tranças: “... a tua cabeleira, como a púrpura; um rei está preso nas tuas tranças” (Ct 7.5 – ARA).

Uma análise minuciosa sobre o tema em apreço revelaria uma variedade de sentidos concedidos pelos hagiógrafos à impressão que os cabelos causam aos outros bem como o seu uso cultural nos textos bíblicos. Entretanto, embora nossa análise se concentre nas Escrituras Hebraicas, julgo ser necessário deslindar o argumento, nas páginas das Escrituras Cristãs, especificamente em Lucas 7.36-50, onde o evangelista apresenta um episódio na casa de Simão como um artista apresenta a sua arte. A impressão provocada pela mulher pecadora em Simão, ao desatar os cabelos e secar os pés de Jesus com eles, ilustra o tipo de sentimento que tal ato despertava no povo: “Quando isso viu o fariseu que o tinha convidado, falava consigo, dizendo: Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, pois é uma pecadora” (v. 39). Sabia Simão, e todos os presentes, que o ato de desatar os cabelos em público era um ultraje tanto para a mulher quanto para o marido da mesma, além de que somente as prostitutas usavam os cabelos soltos e sem o véu. O termo “pecadora” é um eufemismo para “prostituta”, e a própria palavra “tocou” sugere que a suspeita de Simão é a de que o ato da mulher é inconveniente, ou mesmo indecente. A atitude de Simão talvez faça eco a Provérbios 11.22 (ARA): “Como jóia de ouro em focinho de porco, assim é a mulher formosa que não tem discrição”. Não somos escusados de frisar que em alguns textos das Escrituras o verbo “tocar” é um eufemismo para relações sexuais (Gn 20.6; 1 Co 7.1). Talvez o significado do verbo usado por Lucas nesse

versículo seja ambíguo, considerando o valor eufemístico do mesmo.

O fato de desatar os cabelos ser um ultraje à mulher é confirmado pelo Talmude, que segundo Bailey, indica que “um marido pode pedir o divórcio pelo fato de a mulher desatar o cabelo na presença de outro homem”.¹¹ Segundo o Talmude, o ato de desatar os cabelos ou expor os seios da mulher culpada de adultério possui o mesmo grau de desonra:

O sacerdote agarra a roupa dela, e não importa se ela é rasgada ou aberta, conquanto que ele descubra os seus seios e solte os seus cabelos. R. Judah disse: se o seu seio for lindo, ele não a expõe; e se o seu cabelo é belo, ele não o solta.¹²

Essas considerações são assaz para confirmar que o ato de “soltar a cabeleira” da mulher é um ato ultrajante, que presumia a culpa da mulher. Portanto, todo o ritual discorria sobre a pressuposição de que a mulher é culpada. Sua inocência só seria provada se não sofresse a punição da sua suposta falta.

✓ *A Punição da Culpa*

a) “**Descair a coxa e inchar o ventre**” (vv. 21,22,27).

Facilmente se entende o hebraísmo “descair a coxa e inchar o ventre” pela imediata relação dos versículos citados com o 28, que acentua, caso a mulher não fosse culpada, a possibilidade de a mesma gerar filhos: “E, se a mulher se não tiver contaminado, mas estiver limpa, então, será livre e conceberá semente.” A antítese fica clara: caso a mulher fosse culpada, imediatamente era punida com o aborto e amaldiçoada com a esterilidade, como já afirmamos.

O vocábulo hebraico *betem* (בֶּטֶן), isto é, “ventre” ou “bar-riga”, pode tanto aludir ao útero quanto ao estômago da mulher. Em Jó 31.18, *betem* é usado para se referir ao “feto”: “Porque desde a minha mocidade cresceu comigo como se eu lhe fora o pai, e desde o ventre [בֶּטֶן] da minha mãe fui o guia da viúva” (ARA). O mesmo sentido é facilmente observado em Jeremias 1.5: “Antes que eu te formasse no ventre [בֶּטֶן] materno, eu te conheci, e, antes que saíesses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações” (ARA).

Comentando sobre o significado de *betem*, Wolff assinala que “fazem parte dele os órgãos de reprodução e o estômago que não tem nome próprio”.¹³

Igualmente ocorre com o termo hebraico *yārēk* (יָרֵךְ), que pode ser traduzido tanto por “lombos”, “coxa”, quanto por “quadril”, sendo uma referência direta ao órgão genital ou à vitalidade masculina. Segundo o DITAT, *yārēk* se refere aos “lombos” ou “coxa” como “o centro do poder procriador”.¹⁴ O termo é traduzido por “coxa” (NVI), “quadris” (ARA) e “an-cas” (TEB) no texto de Cantares 7.1, referindo-se à beleza feminina. É de bom alvitre repisar que dentro do contexto de Gênesis 32.24,25 a “coxa de Jacó” representa a sua força, sua vitalidade.

O termo é encontrado em Gênesis 46.26 sendo traduzido pela ARA, ARC e pela NVI por “descendente”, mas traduzido pela TEB por “originadas”. Literalmente quer dizer “lombos” ou “coxas”, “aqueles que saíram da sua coxa [quadril ou lombos]”, sendo uma alusão ao poder gerador do homem (cf. Êx 1.5). Em Gênesis 24.2, o vocábulo é usado também em referência a uma forma arcaica de se fazer um juramento nos tempos patriarcais, onde um dos jurantes segurava as partes pudendas do outro: “E disse Abraão ao seu servo, o mais velho da casa, que tinha o governo sobre tudo o que possuía: Põe agora a tua

mão debaixo da minha coxa, para que eu te faça jurar pelo Senhor...” Neste texto “por a mão debaixo da coxa” é um eufemismo para descrever os órgãos reprodutores masculinos.

Isto posto, “descair a coxa e inchar o ventre” é uma menção aos órgãos fecundantes da mulher, e um hebraísmo para o aborto. Conseqüentemente a mulher se tornaria uma maldição entre o seu povo, pelo aborto provocado e pela situação de esterilidade a qual estava condenada.

À guisa de remate deste tópico, devemos observar que a mulher acusada e culpada de adultério dentro do contexto aqui perfilado não é morta, mas amaldiçoada. No limítrofe de nossas perquirições, o fato de a mulher ter sido culpada, mas poupada da pena capital, justifica-se pelo fato de que o adúltero continuava livre, e, por isso mesmo, não era justo que apenas a mulher morresse. Entretanto, o filho ilegítimo não seria tolerado, principalmente pela rigidez da lei e da cultura judaica.

NOTAS

¹ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p.1349.

² Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p.1472.

Id. Ibid., p.1473.

³ O código 132 apresentado foi citado por OWENS, John Joseph. **Números**. In ALLEN, Clifton J. (ed.). **Comentário bíblico Broadman: Levítico-Rute**. Rio de Janeiro:JUERP, 1986, vl. 2, p.125.

⁴ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10. ed., Petrópolis: Vozes, 2003, p.142.

⁵ CORRÊA, Carlos Humberto. **Contribuição ao estudo da legislação mesopotâmica**. Florianópolis: [s.n.t.], 1971, p. 41.

⁶ CORRÊA, Carlos Humberto. **Contribuição ao estudo da legislação mesopotâmica**. Florianópolis: [s.n.t.], 1971, p.11.

⁷ CORRÊA, Carlos Humberto. **Contribuição ao estudo da legislação mesopotâmica**. Florianópolis: [s.n.t.], 1971, p.26

⁸ Cf. BENTHO, Esdras Costa. **Hermenêutica fácil e descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, p. 219.

⁹ BOUZON, Emanuel. **O código de Hamurabi**. 10.ed., Petrópolis: Vozes, 2003, p. 176.

¹⁰ Cf. BAILEY, Kenneth. **A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas**. São Paulo: vIda Nova, 1985, p.46.

¹¹ Cf. BAILEY, Kenneth. **A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas**. São Paulo: vIda Nova, 1985, p.46.

¹² WOLLE, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975, p.94

¹³ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p.896.

Capítulo 7

POLIGAMIA E ESTERILIDADE

INTRODUÇÃO

*N*as Escrituras da Antiga Aliança, o casamento instituído por Deus é monogâmico. Deus criou o homem e a mulher conforme a sua imagem e semelhança (Gn 1.26,27). No relato inspirado pelo Espírito de Deus ao hagiógrafo, homem e mulher compartilham da mesma imagem e semelhança. O homem e a mulher são descritos juntos e, por conseguinte, o verdadeiro reflexo da imagem de Deus na criatura humana se manifesta completamente quando esta imagem é compartilhada pelo casal.

O casal, segundo o arquétipo fundador do versículo 27, é criado junto, à mesma imagem divina. A bênção que segue adiante não especifica o indivíduo, mas a soma dele — homem e mulher. A segunda pessoa do plural segue a narrativa contemplando homem e mulher como uma só carne, um só projeto, uma mesma imagem (vv. 27,28). De acordo com o literato de *Berê'shîth*, homem e mulher se completam na rela-

ção monogâmica. Não há espaço para um outro indivíduo, seja homem seja mulher. A imagem divina está completa no fluxo e refluxo entre o casal dentro do laço monogâmico.

1. Terminologia e Conceito

O vocábulo poligamia em sua matiz lingüística procede de dois termos gregos: *polis* (πόλις), isto é, “muitos”, “variados”; e do verbo *gameō*, (γαμέω), literalmente “casar”, “contrair nupcias”. Alguns consideram que a procedência do sentido de poligamia proceda de *gamos* (γάμος), traduzido como “festa de casamento” ou “casamento”. No entanto, a primeira alternativa está mais adequada ao sentido do termo, ainda que não devemos ignorar a segunda possibilidade. O termo, embora seja usado para descrever o casamento de um homem com várias mulheres, não especifica somente a condição do homem, mas é termo genérico que descreve tanto a condição masculina quanto feminina. Neste sentido, contrapõe-se à “monogamia”. Monogamia, segundo o étimo “monos” (μόνος), “único”, “somente”, significa “único casamento” e, por extensão, “casado apenas uma vez”. Poligamia, portanto, é uma palavra elástica, algumas vezes não apropriada para descrever a condição masculina e feminina, mas que é usada como sinônimo de:

✓ *Poliginia*. O termo grego compõe-se de “polis”, “muitos” e do substantivo *gynē* (γυνή), isto é, “mulher” ou “esposa”; literalmente, “muitas mulheres” ou “muitas esposas”. O vocábulo descreve a condição marital de um homem casado com várias mulheres.

✓ *Poliandria*. Vocábulo grego composto de “poli” e “andros” (ἄνδρος), “homem”; literalmente, “muitos homens”. A palavra descreve a condição marital de uma mulher casada com vários homens.

✓ *Bigamia*. Termo híbrido, do latim “bis”, “dois”, “duas vezes” e do grego *gamos* (γάμος), “casamento”, literalmente, “dois casamentos” ou “casado(a) duas vezes”.

✓ *Polígamo*, portanto, é o homem ou mulher que possui mais de um cônjuge.

2. A Origem e Causa Bíblica da Poliginia

O relato da criação do primeiro casal apresenta a mulher com duas principais funções: esposa e mãe. Não são funções separadas e independentes, mas constitutivas do ser mulher segundo o propósito da criação divina. As distinções entre essas duas características manifestam-se posteriormente quando os três primeiros patriarcas constatarem que suas mulheres são estéreis. Nesse momento, compreendem que ser *esposa* não implica necessariamente ser *mãe*. A maternidade foi-lhes negada misteriosamente a fim de cumprir um propósito teleológico, não compreensível a suas mentes racionais limitadas. Entretanto, estavam cientes de que a maternidade era obra divina, e não humana: “Disse sarai a Abrão: Eis que o Senhor me tem impedido de dar à luz filhos” (Gn 16.2 – ARA); “Acaso estou eu em lugar de Deus que ao teu ventre impediu frutificar?” (Gn 30.2)

De fato, excetuando a vileza da descendência ímpia de Caim, que não tinha qualquer outra razão para introduzir a poliginia a não ser o seu próprio desregramento (Gn 4. 19-24), as esposas dos três primeiros pais patriarcais, encontraram um paliativo à obsessão de ter filhos com o concubinato de seus maridos com uma escrava de sua confiança.

No contexto das leis hamurabiana, a atitude das três primeiras matriarcas hebréias se justificavam, mas não no propósito divino. Segundo o legislador mesopotâmico, um homem

que se casasse com uma *nadītum*, isto é, “sacerdotisa”, possuía o inalienável direito de receber de sua esposa uma escrava como concubina a fim de lhe gerar filhos, uma vez que por lei a *nadītum* era proibida de ter filhos. Nestas condições o legislador permite que o marido se case pela segunda vez com uma outra mulher; entretanto, a segunda esposa, escrava, jamais seria superior à primeira (arts. 144,145).

O Código de Hamurabi ainda concedia ao homem o direito de obter uma segunda esposa caso a primeira estivesse acometida de uma grave enfermidade. Entretanto, o *awīlum* estava impossibilitado de se divorciar de sua mulher, cabendo a ela esse direito caso não desejasse viver com a nova esposa de seu marido (arts. 148,149).

No contrato de adoção encontrado no sítio arqueológico de Nuzi, do qual já tivemos a oportunidade de comentar no primeiro capítulo, ao esposo era facultado o direito de casar-se com uma segunda esposa caso a sua primeira mulher fosse estéril. Devemos observar, contudo, que até mesmo na legislação mesopotâmica, o casamento monogâmico era preferível à poliginia, sendo permitido *excepts excipiendis*.

De acordo com as leis acima expendidas, pelo menos em três condições específicas o homem mesopotâmico poderia casar-se com uma segunda esposa:

Se um awīlum tomou uma nadtum por esposa e essa nadtum deu a seu esposo uma escrava e esta lhe gerou filhos; (se) esse awīlum tomar por esposa uma šugītum, eles não permitirão (isso) a esse awīlum, ele não poderá tomar por esposa a šugītum.

Código de Hamurabi art.144

- ✓ No caso de casar-se com uma sacerdotisa *nadītum*.
- ✓ Se a mulher estivesse gravemente enferma.
- ✓ Se a mulher fosse estéril.

Nunca é demais repisar que foi justamente nesse período que os patriarcas hebreus viveram. Estabeleceram-se no Crescente Fértil segundo à ética e à moralidade dos seus dias, de acordo com os códigos legais mesopotâmicos. Contudo, o arquétipo motriz da poliginia nos idos patriarcais é a esterilidade das mulheres. Além de Sarai, Raquel, a esposa preferida de Jacó, era infecunda. No entanto, o hagiógrafo atesta que a primeira esposa, Lia, também era estéril, mas em razão de Jacó amar muito mais a Raquel e desprezar a Lia, Deus a torna fecunda no lugar de Raquel (Gn 29.31). Para tentar remediar a situação e curar a amarga inveja que sentia, Raquel deu a sua escrava Bila a Jacó como concubina, a fim de suscitar-lhe descendência (Gn 30.1-7). Inconformada e sem possibilidade de conceber, Lia entrega a sua escrava Zilpa a Jacó. No final desta disputa doméstica, eis Jacó com quatro mulheres e doze filhos. Os exemplos que seguem por todo o Antigo Testamento não acrescentam muito aos casos dos patriarcas.

Entretanto, outros elementos contribuíram para que a prática se estabelecesse na sociedade hebréia. Dentre eles, encontramos uma antiga cultura que impedia que a filha caçula se casasse antes da primogênita, ocasionando, a partir de então, a poliginia do patriarca Jacó: “E disse Labão: Não se faz assim no nosso lugar, que a menor se dê antes da primogênita. Cumpre a semana desta; então te daremos também a outra, pelo serviço que ainda outros sete anos servires comigo” (Gn 29.26,27).

A poligamia, desde então, torna-se uma prática tão comum entre os descendentes patriarcais que o legislador deuteronômico se obriga

*Ciclo
de tanta dor
a flor
Depois da flor
O amor
De tanto amor
A dor*

*Ildo Campello
descrevendo
a concepção e o
parto.*

a legislar a respeito do direito à primogenitura quando se trata dos descendentes de um bigamo: “Quando um homem tiver duas mulheres, uma a quem ama e outra a quem aborrece, e a amada e a aborrecida lhe derem filhos, e o filho primogênito for da aborrecida, será que, no dia em que fizer herdar a seus filhos o que tiver, não poderá dar a primogenitura ao filho da amada, adiante do filho da aborrecida, que é o primogênito. Mas ao filho da aborrecida reconhecerá por primogênito, dando-lhe dobrada porção de tudo quanto tiver, porquanto aquele é o princípio da sua força; o direito da primogenitura seu é” (Dt 21.15,16).

3. Possíveis Problemas

A bigamia, portanto, trazia à família variados problemas. Entre esses podemos destacar:

✓ Rivalidade entre as Esposas

Difícilmente poderia haver harmonia em um lar cujas esposas competiam pela atenção do mesmo homem. A tensão entre as duas esposas era freqüente. Em se tratando de uma livre e a escrava que gerou um filho para o casal, havia sempre a possibilidade de a escrava desprezar a senhora, e esta, por vingança, humilhar a sua rival (Gn 16.1-6). Já tratamos de alguns aspectos relacionados a esse episódio, pelo que não consideramos ser necessário repisar a temática.

No entanto, o desassossego familiar causado pelo triângulo amoroso entre Jacó, Lia e Raquel só não era maior do que o amor de Jacó por Raquel. No entanto, Lia se considerava desprezada por Jacó e, provavelmente, também por Raquel (Gn 29.31). O termo hebraico traduzi-

do por “desprezar” é *śānē* (שָׂנֵא), literalmente, “odiar” ou “ser odioso”. Esta forma de sentimento, segundo o étimo original, designa uma atitude de profunda aversão por uma pessoa, evitando-se qualquer tipo de aproximação com a mesma. Este termo é o mesmo usado em Deuteronômio 21.15, traduzido por “aborrecer” (ARA/ARC), “preferir” (NVI), “não amar” (TEB), no contexto da herança entre os filhos do polígamo.

O desprezo de Raquel por sua irmã foi acrescido pelo amargo ciúme que sentia por Lia ter concebido. O termo hebraico *qānā* (קָנָא), traduzido por “ciúme”, também pode significar “ciúme ardente” ou “inveja”. A rixa entre as esposas era acirrada, a ponto de uma delas considerar “uma grande luta” a competição entre ambas: “Disse Raquel: Com grandes lutas tenho competido com minha irmã e logrei prevalecer” (Gn 30.8 – ARA).

Semelhante fato ocorreu entre Ana e Penina (1 Sm 1.1-8). Elcana, posteriormente pai de Samuel, é citado no texto bíblico como tendo “duas mulheres” (v. 2). Elcana amava mais a Ana do que a Penina, mesmo esta sendo fecunda e aquela, estéril (vv. 4,5). Afirma o literato que por esta razão Penina era rival de Ana e a provocava excessivamente a fim de irritá-la, a ponto de a mulher infecunda chorar e não comer de tanta aflição. A rivalidade entre as duas esposas parecia não ter fim (vv. 6,7). Acreditamos não ser mais oportuno discorrer sobre a rivalidade entre as esposas de um mesmo marido, uma vez que os exemplos seguem-se por toda a Bíblia.

✓ *Rivalidade entre os Filhos*

A rivalidade entre Isaque e Ismael foi o estopim de um dramático problema que o patriarca Abraão teve que

enfrentar (Gn 21.8-10). A competição e o desprezo entre os irmãos não eram ocasionados especificamente por serem filhos de mães diferentes. Encontramos nas Escrituras alguns casos em que filhos dos mesmos pais disputam entre si. No entanto, proceder do mesmo pai, mas de mães diferentes poderia ocasionar o desrespeito entre os irmãos. Foi exatamente o que aconteceu entre Isaque e Ismael. Segundo o literato de Gênesis, no desmame de Isaque, Ismael “caçooou” (ARA) do filho de Sara. A palavra hebraica traduzida por “caçoar”, *tsáhaq* (צָחַק), transmite o sentido positivo de “rir”, “divertir-se”, mas também o oposto, isto é, “zombar”, “desprezar” ou “escarnecer”. Ismael, com cerca de dezessete anos, escarneceu ou zombou de Isaque, com apenas três anos, ressuscitando em Sara uma antiga desavença com Agar. De acordo com os tabletas de Nuzi, o filho da esposa assumia o direito à herança e à primogenitura em lugar do filho da escrava, mesmo que este tivesse nascido primeiro.

✓ *Preferência do Marido*

Em cada um dos casos acima narrados, percebemos que muitos deles apresentam o esposo amando mais uma esposa do que a outra. A mulher de Abraão era Sara, sendo Agar apenas uma escrava egípcia com a qual ele obteve um filho. Muito embora Abraão não tenha ficado feliz com a decisão de expulsar Agar, o texto explicita que isso se deve, primeiramente, por causa de seu filho Ismael (Gn 21.10,11).

Quando observamos a saga de Jacó, percebemos que mais uma vez o amásio dá preferência a uma mulher no lugar de outra. O patriarca amava mais a Raquel do que a Lia.

O amor manifesto de Jacó por Raquel eclipsava os seus sentimentos por Lia. Esta, por sua vez, sentia-se desprezada por Jacó.

O que dizer de Elcana, cujo amor por Ana foi tão sacrificial que anuiu o voto de sua mulher, entregando Samuel, o filho da mulher que mais amava, para servir integralmente ao Senhor. Elcana amava mais a Ana do que a Penina, e isto foi estorvo para a comunhão e felicidade familiar.

Acreditamos não ser necessário repisar tantos outros episódios e querelas ao que acima foi dito. Entretanto, à guisa de epílogo, enquanto muitos vêem a poligamia como um dado natural na sociedade hebraica dos idos bíblicos, constatamos que em muitos casos havia uma coerção social muito forte para que assim alguns homens se decidissem nessa prática. Os que optaram pela bigamia ou poligamia, como os reis Davi e Salomão, pagaram um altíssimo preço pelas suas escolhas.

A poligamia, portanto, circunscrevia a uma condição pela qual o indivíduo era levado ao talante das circunstâncias, e não propriamente pela vontade divina.

No restante das Escrituras, o relacionamento de Yahweh com Israel irá demonstrar que somente o casamento monogâmico reflete o verdadeiro relacionamento entre Israel e Yahweh. Uma vez que o casamento monogâmico reflete a união espiritual entre Deus e a nação, este foi o propósito de Deus tanto para aqueles dias quanto para os tempos hodiernos.

Capítulo 8

O CASAMENTO DE ESCRAVOS

1. TERMINOLOGIA E CONCEITO

O termo português “escravo” ou “servo” em nossas Escrituras veterotestamentárias é a tradução do substantivo masculino hebraico *'ebed* (עֶבֶד) e do substantivo feminino *'āmā* (אָמָה), isto é, “serva” ou “escrava”. Estes dois vocábulos são empregados em sentido literal, metafórico e teológico sem qualquer restrição por parte do hagiógrafo. O escravo(a) era qualquer pessoa israelita ou estrangeira que estava sujeito a um senhor, como propriedade dele. No entanto, uma pessoa chamava-se a si mesma de escravo(a) ou servo(a) como demonstração de humildade diante de uma autoridade religiosa, civil ou até mesmo como demonstração feminina de sujeição ao homem (Rt 3.9). Não somos escusados de frisar que a palavra também é usada



*Escravo egípcio
carregando bagagem.*

em referência ao Messias, e do capítulo 40 ao 66 do livro do profeta Isaías, o título messiânico *'ebed* (עֶבֶד) é usado cerca de trinta e uma vezes (cf. Is 42.1).¹

A condição de escravo, ou a aquisição do mesmo, na história primitiva do Antigo Testamento, realizava-se mediante o aprisionamento após uma guerra; quando o escravo nascia nesta condição; ao ser comprado; por insolvência; como herança; por vender a si mesmo; e também como cumprimento de uma promessa (Gn 17.12; Gn 44.9,10; Êx 21.2; Lv 25.39,49; 1 Rs 9.22; Jr 2.14; 30.8). No entanto, os escravos procedem de três classes principais: a) o nascido em casa; b) aquele que é adquirido por meio do comércio com os estrangeiros; c) e o hebreu que vende a si mesmo ou uma de suas filhas para quitar a dívida (Gn 17.12; Êx 12.44; 21.1-11; Lv 25.39).

Na antiga Mesopotâmia, o escravo, chamado de *wardum*, e a escrava, *amtum*, possuíam um *status* jurídico distinto dos escravos das civilizações daqueles dias. Segundo o Código de Hamurabi, eles podiam ir à justiça contra o *awīlum*, isto é, o homem livre ou seu proprietário e, casar-se com uma mulher livre (Código de Hamurabi, § 175 e 176). Uma das formas mais freqüentes de servidão na Mesopotâmia daqueles dias era a escravidão por dívidas. O art. 117 do Código de Hamurabi, na primeira frase da prótese, afirma que se um *awīlum* foi acometido de dívidas e tornou-se inadimplente e vendeu ou entregou em serviço pela dívida a sua esposa, seu filho ou a sua filha, o prazo máximo de trabalho seria de três anos:

Se uma dívida pesa sobre um *awīlum* e ele vendeu sua esposa, seu filho ou sua filha ou (os) entregou em serviço pela dívida, durante três anos trabalharão na casa de seu comprador ou daquele que os tem em sujeição, no quarto ano será concedida a sua libertação.²

Portanto, o escravo era considerado um bem móvel, sendo objeto de todas as transações comerciais previstas nos códigos legais antigos. O escravo podia ser comprado e vendido, locado, trocado por outro e, segundo Romão, entre os babilônicos a lei previa até sobre o vício redibitório, isto é, problemas de saúde, vícios ou quaisquer outros defeitos ocultos que impossibilitavam o escravo de desempenhar suas funções ou comprometia a durabilidade de sua vida.³ Afirmava o Código de Hamurabi, art. 278:

Se um *awilum* comprou um escravo ou uma escrava e, antes de completar o seu mês, foi acometido de epilepsia, ele (o) reconduzirá ao seu vendedor e o comprador receberá a prata que tiver pesado.

Entre os judeus o escravo era considerado uma mercadoria de altíssimo valor. Caso um deles fosse ferido por um boi, este seria sacrificado, enquanto o proprietário do escravo, receberia como indenização o valor de trinta siclos de prata (Êx 21.32). O legislador hebreu procura, se não impedir, atenuar a violência contra os escravos, determinando que se um proprietário de escravo maltratasse o seu servo e este viesse a sofrer algum dano físico, o amo do agredido deveria alforriá-lo. Eventualmente, se o escravo morresse em decorrência da agressão sofrida, o senhor intolerante deveria ser castigado (Êx 21.20,26,27).

A legislação mosaica concernente ao animal escorneador é uma reminiscência das leis mesopotâmicas. As leis hamurabianas nos §§

“Se um boi, andando pela rua, escorneou um awilum e causou a morte deste, esta causa não terá reivindicação. Se o boi de um awilum é escorneador e seu distrito preveniu-o que ele é escorneador, mas ela não aparrou os seus chifres e nem vigiou o seu boi, (se) esse boi escorneou e matou um awilum, deverá pagar 1/2 mina de prata. Se foi o escravo de um awilum pagará 1/3 de uma mina de prata.”

Código de Hamurabi (250-252)

250-252 tratam a respeito do “boi escorneador”, apresentando aspectos semelhantes ao encontrado no Código Mosaico. Êxodo 29.21 repete quase que textualmente a legislação de Hamurabi e das leis de Eshnunna, §§ 53-55. Muito embora o código mesopotâmico não imponha a lei de talião, semelhante ao disposto no versículo 29, torna obrigatória a multa pecuniária análoga ao disposto nos trechos de 30-32. No caso de o escravo de um *awīlum* ser ferido por um boi escorneador, o dono do animal era obrigado a pagar 1/3 (120 gr.) de uma mina de prata ao senhor do escravo e, caso a vítima do escorneador fosse um homem livre, o proprietário do boi deveria pagar 1/2 (250 gr.) mina de prata à família do defunto.

Entre os judeus, entretanto, conforme a legislação do jubileu em Levítico 25.1-55, o pobre israelita que se vendeu ao rico deveria ser tratado como jornaleiro (v. 40), e não como escravo: “Quando também teu irmão empobrecer, estando ele contigo, e se vender a ti, não o farás servir serviço de escravo. Como jornaleiro, como peregrino estará contigo” (vv. 39,40). Trabalhava por um período de seis anos (Êx 21.2; Dt 15.12), podendo este tempo ser abreviado, caso se aproximasse o Ano do Jubileu (v. 40). O senhor do escravo israelita era obrigado a sustentá-lo e também à sua família (v. 41).

A lei judaica concernente ao escravo israelita pode facilmente ser resumida no seguinte texto levítico: “Não te assenhorearás dele com rigor; mas do teu Deus terás temor” (Lv 25.43).

2. A Escrava Desposada (Lv 19.20-22)

O capítulo 19 do livro de Levítico é uma miscelânea de diversas leis de conduta já contempladas tanto por outros capítulos do livro em foco quanto pelo livro que o precede, bem

Leis Mosaicas acerca do Escravo Hebreu

Êxodo 21.1-11; Levítico 25.39-43; Deuteronômio 15.12-18

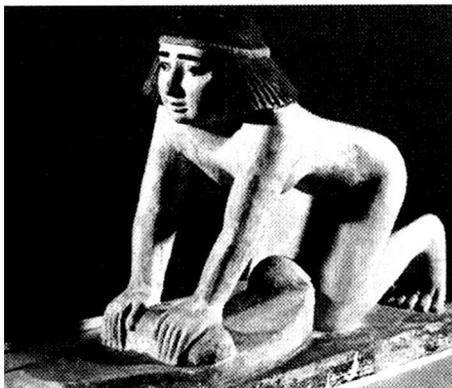
*“Não te assenharearás dele com tirania; teme, porém ao teu Deus”
(Lv 25.43 – ARA).*

- ✓ Não deveria ser tratado como escravo, mas como irmão (Lv 25.39).
- ✓ Era tratado como jornaleiro e peregrino até o Ano do Jubileu, recebendo por isso metade do salário de um jornaleiro (Lv 25.40; Dt 15.18).
- ✓ Não trabalhava mais do que seis anos (Êx 21.2; Dt 15.12).
- ✓ Ao final do período de serviço, o escravo e sua família eram libertos (Lv 25.41); caso fosse solteiro quando se vendeu, sairia sozinho (Êx 21.2).
- ✓ Se contraísse casamento na condição de escravo, sua família não seria libertada, pois não pertencia a ele (Êx 21.4), mas poderia remediar a situação tornando-se “servo de orelha furada” (vv. 5,6; Dt 15.16,17).
- ✓ Ao terminar o período de sua servidão, o seu senhor era obrigado a despedi-lo com suprimentos para que pudesse iniciar uma nova vida (Dt 15.13-15).
- ✓ Não poderiam ser vendidos como escravos (Lv 25.42).
- ✓ Não deveriam ser tratados com tirania (Lv 25.43).
- ✓ Caso o senhor não despose a sua escrava, permitirá o resgate da mesma, porém, não a venderá a mercadores ou povos estrangeiros (Êx 21.8).
- ✓ Se o filho de um homem livre casar-se com a escrava de seu pai, esta deverá ser tratada como filha (Êx 21.9). E se por acaso este filho contraísse outro casamento, a primeira esposa não poderia ser privada do sustento e dos direitos conjugais.
- ✓ Se a escrava não se tornasse esposa de seu senhor, ou do filho deste, e não fosse resgatada, sairia livre (Êx 21.11).

como dos outros dois que o seguem. No entanto, os versículos 20 a 22 ressaltam a relação sexual entre um homem livre com uma escrava desposada, provavelmente com outro escravo, seja hebreu seja estrangeiro.

Esta perícopé deve ser analisada considerando as proibições do versículo 19 (cf. Dt 22.9-11): “... não permitirás que se ajuntem misturadamente os teus animais de diferentes espécies; no teu campo, não semearás semente de mistura, e veste de diversos estofos misturados não vestireis”.

Na linguagem talmúdica, esta proibição levítica é chamada de *Kiláyin*, por se tratar da proibição de misturar as espécies, de animais, sementes, árvores ou tecidos (lã com linho). Tanto a hibridação de plantas ou de animais quanto a mistura de fibras diferentes são uniões ou combinações que provocam desarranjos na ordem natural da criação. O próprio termo “mistura”, no hebraico *kil’ayim* (כִּלְאִים), significa literalmente “de dois tipos” e traz o sentido de “restringir o fluxo”. Por esse motivo, era proibido ao israelita semear duas sementes diferentes em seu campo em razão da disputa entre ambas pela terra e da especificidade de cada um dos grãos (cf. Mt 13.24-30). Semelhantemente, a mistura entre a lã e o linho rouba-lhes a pureza



Criada egípcia moendo o cereal

do tecido e a unidade da tecelagem. Igualmente em Deuteronômio 22.10, proíbe-se que o boi e o jumento operem juntos, pelo fato de que cada um deles, pela sua força, possui uma forma peculiar de pôr-se em movimento. A mistura entre essas duas espécies diferentes de

animais, presos à mesma canga, traria dificuldades para ambos, bem como desgaste e dores desnecessárias. Portanto, o princípio moral e teológico nas entrelinhas dessas proibições reflete a unicidade e diversidade da criação divina e a santidade de Deus. Essas distinções, por conseguinte, refletem a separação necessária e exigida pelo Código de Santidade Levítico. Não são poucos aqueles que vêm nessas normas, proibição a certos costumes pagãos em Canaã.

ARA	ARC	NVI	TORAH
<p>“Se alguém se deitar com uma mulher, se for escrava desposada com outro homem e não for resgatada, nem se lhe houver dado liberdade, então, serão açoiçados; não serão mortos, pois não foi libertada.”</p>	<p>“E, quando <i>um homem</i> se deitar com uma mulher que for serva desposada do homem e não for resgatada, nem se lhe houver dado liberdade, então, serão açoiçados; não morrerão, pois não foi libertada.”</p>	<p>“Se <i>um homem</i> deitar-se com uma escrava prometida a outro homem, mas que não tenha sido resgatada nem tenha recebido liberdade, aplique-se a devida punição. Contudo não serão mortos, porquanto ela não havia sido libertada.”</p>	<p>“E o homem que se deitar com uma mulher, e sair o seu sêmem, e ela for escrava (Canaanéia) desposada com um homem (escravo hebreu), se ela não for remida ou a sua liberdade (documento) não lhe for dada, ela será açoiçada; a justiça averiguará e ela não morrerá, pois ela não é libertada.”</p>

O que acima foi dito pretende esclarecer o princípio moral e religioso exposto no versículo 20. Tão certo como o Código de Santidade impede a mistura entre as sementes, animais e tecedura, torna-se intolerável à união conjugal de um homem livre com uma escrava desposada, por violar os preceitos afins. Levítico 19.19 trata de misturas naturais impróprias, enquanto os versículos 20 a 22, de misturas sexuais e imorais. Vejamos esse pormenor segundo as versões bíblicas alistadas.

2.1 Compreensão dos Elementos Essenciais do Texto

O texto da ARA segue a LXX ao iniciar o texto com o sujeito indeterminado (*kai ean tis* / καὶ ἕάν τις) “alguém”, enquanto a ARC e a NVI seguem o texto hebraico, iniciando o versículo com a palavra *ish* (יִשׁ), isto é, “homem”. Este homem provavelmente é o senhor, aquele que detêm o direito de propriedade da *shipha* (שִׁפְחָה) ou escrava — na LXX, *oiketis* (οἰκέτις), isto é, “escrava do lar” ou “empregada doméstica”. Esta, como já sabemos, poderia ser uma israelita que foi vendida pelo seu pai em razão de sua insolvência (Êx 21.7), uma prisioneira de guerra (Dt 21.10-14), uma estrangeira escrava (Gn 16.1), ou uma serva que foi recebida como presente nupcial (Gn 29.24,29). Em cada um desses casos, a “mulher escrava” poderia estar desposada com outro homem. O termo hebraico *hārap* (הָרַפּ), traduzido por “desposar”, tem o sentido etimológico de “desdenhar”, “censurar” ou “blasfemar”, mas, neste contexto, refere-se ao “noivado” ou “contrato de casamento” (“desposar”, ARA/ARC; “prometida”, NVI).

Uma vez que a escrava estava prometida em casamento ou noiva, seu amo não poderia deitar-se com ela. O verbo “deitar”, procedente de *shākab* (שָׁכַב), é um eufemismo que na maioria dos casos indica “relações sexuais ilícitas”, como anteriormente já observamos. A Septuaginta traduz o termo hebraico pelo eufemismo grego *koimaō* (κοιμάω), que significa “dormir”, “cair no sono” e que em sentido translato se refere ao ato sexual, seguido de *koitē* (κοίτη), ou seja, “cama”, “leito conjugal” ou “excessos sexuais” (Hb 13.13; Rm 13.13).⁴ Esse mesmo termo aparece no livro de Levítico no contexto da proibição das relações homossexuais: “Com varão te não deitarás [*shākab*], como se fosse mulher: abominação é” (Lv 18.22 cf. v. 23). Igualmente ocorre, por exemplo, no trecho de Êxodo 22.16: “Se

alguém enganar alguma virgem, que não for desposada, e se deitar [*shākab*] com ela, certamente a dotará por sua mulher”. Podemos acrescentar à lista os textos de Deuteronômio 22.22: “Quando um homem for achado deitado [*shākab*] com mulher casada com marido, então, ambos morrerão, o homem que se deitou com a mulher e a mulher; assim, tirarás o mal de Israel”, e a proibição à zoerastia ou bestialidade em 27.21: “Maldito aquele que se deitar [*shākab*] com algum animal”.

Portanto, o compromisso matrimonial assumido entre a escrava e o seu noivo impedia ao seu senhor de relacionar-se maritalmente com ela, mesmo que esta estivesse ainda sob o seu inteiro domínio. A relação sexual entre ambos é considerada pelo legislador hebreu como vileza, embora os amásios não recebam a pena capital pelo seu pecado.

2.2. Gravidade do Ato e o Status dos Amantes

Trata-se, portanto, de uma relação fraudulenta, abusiva e intolerável pela civilidade semítica. No entanto, a intolerância concernente à relação sexual entre o senhor e a sua escrava comprometida com outro homem, não era demasiadamente grave a ponto daquele que *in fraudem legis* fosse morto. Isto se deve primeiramente pela condição de *não-status* da mulher escrava na sociedade israelita, e depois, por ela ser considerada, acima de tudo, uma propriedade e não um ser de direitos, ou que desfrute de *status* social. A condição de *shiphā* (שִׁפְחָה) impedia que ambos fossem mortos: ela por não ter vontade própria, ele por ser proprietário da mesma, tendo o direito, segundo pensava, de fazer o que lhe aprouvesse.

Caso a escrava não houvesse recebido a liberdade ou não fosse pago o resgate ao amo, a relação intrusiva, embora proibida pela lei, não era passível da pena capital.

Pelas razões acima, em vez de receberem a pena capital (como nos casos da relação sexual com uma virgem desposada, do adultério, da violação de uma virgem alheia à vontade da mesma, ou das uniões abomináveis), a lei provia remissão para o amo entusiasmado (Lv 19.20,21 cf. v. 11), embora os dois sofressem o justo castigo.

A lei, no entanto, limitava o direito do proprietário de escravos, impondo-lhe condições para que a devida justiça se manifestasse e a pessoalidade e integridade da escrava se mantivesse ilibada. Portanto, mesmo sendo proprietário de sua escrava, uma vez que havia admitido e concordado com o noivado da *'āmá* (אָמָה), não deveria tomá-la para si, pois pertencia a outro e o contrato nupcial fora organizado formalmente.

A condição da escrava era a de “não resgatada” e de “prisioneira” (*não for libertada*). O resgate, do hebraico *pādā* (פָּדָה), segundo Coker, era a “transferência de uma propriedade de uma pessoa para outra mediante pagamento de uma quantia ou de um substituto equivalente”.⁵ No caso em questão, trata-se de uma escrava que, embora tenha sido desposada, não foi devidamente remida ou resgatada. O processo judicial do resgate perante os anciãos não se efetivou, muito embora o contrato de casamento tenha sido acertado entre as partes. Parece-nos estranho a mulher ser “desposada” e, no entanto, o resgate não ter sido providenciado, pois segundo Levítico 25.47-54, o resgate poderia se feito por um dos parentes do escravo ou pelo próprio escravo israelita (v. 49 cf. 2 Rs 5.20-26; 1 Sm 9.8). No entanto, o caráter apodítico e pragmático da jurisprudência mosaica não procurava dirimir todas as controvérsias envolvidas, mas como afirma John Cragham:

Por natureza, a lei casuística é pragmática; não depende diretamente de nenhum princípio ético. O sujeito é apenas

lembrado das conseqüências desagradáveis que advirão da transgressão da lei. Em termos de obrigação, a lei casuística obriga o juiz ou juízes que atuam para o legislador. O próprio centro destas leis é a solução: se ocorreu isto ou aquilo, então o resultado é este ou aquele.⁶

Portanto, a perícopé não pretende explicar as condições pelas quais o resgate não foi efetuado, mas orientar os juízes de Israel como proceder em casos que envolviam o relacionamento sexual entre um homem livre e a sua escrava desposada com outro homem.

As leis mesopotâmicas contemplavam também o resgate dos escravos. E, de acordo com o art. 119 do Código de Hamurabi, quando um homem livre (*awīlum*) por sua inadimplência vendia sua escrava que lhe gerou filhos, tinha este o direito de “redimir” ou “resgatar” a sua escrava pagando ao credor o mesmo valor que este pagou por ela.

Se uma dívida pesa sobre um *awīlum* e ele vendeu sua escrava, que lhe gerou filhos, o proprietário da escrava poderá pesar a prata (correspondente à) que o mercador pesou e redimir sua escrava.⁷

A esposa-escrava possuía um *status* privilegiado entre as demais escravas. Entretanto, sua posição de mãe dos filhos de seu senhor não a impedia de ser vendida em caso de insolvência de seu amo. Uma escrava que gerou filhos a seu amo e foi vendida não pode ser retida indeterminadamente pelo novo proprietário. A descrição da apódose revela que o mercador estava obrigado a revender a escrava ao *awīlum* pelo mesmo preço que pagou por ela, uma vez que o antigo proprietário já possuía condições de redimir ou resgatar a sua escrava-esposa. No entanto, caso a *amtum* (escrava) que tenha sido entregue para pagar com seus serviços a dívida de seu amo não estivesse grávida de seu senhor, era facultado ao

mercador vendê-la, sem que o antigo proprietário tivesse direito a qualquer reivindicação:

Se um escravo ou uma escrava foi dado em serviço pela dívida e o mercador o conduziu para fora (do país), ele poderá vendê-lo, não haverá reivindicação (art. 118).

2.3. A Escrava Desposada com o seu Amo (Êx 21.7-11)

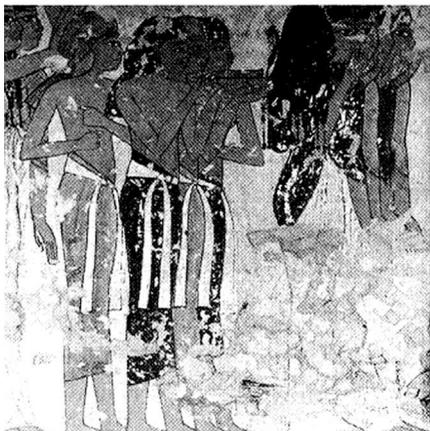
A casuística de Êxodo 21.7-11 trata da escrava hebréia e de seu futuro matrimônio com o seu senhor ou o filho deste. Êxodo 21.8 apresenta a possibilidade de um senhor de escravos enamorar-se de sua escrava hebréia que lhe foi vendida pelo seu pai insolvente a fim de quitar-lhe a dívida. Ao que parece, o contrato entre ambos incluía a promessa de casamento entre a filha do endividado e o credor (v. 8). Entretanto, o matrimônio poderia não se realizar pelo simples fato de a mulher o “desagradar”. O vocábulo “desagradar” (ARC), ou “não agradar” (ARA/NVI), é a tradução do termo hebraico *rā‘á* (רָאָה), literalmente, “mal” ou “aflição”. Porém, nesse contexto, é provável que o sentido esteja relacionado à definição de Herbert G. Livingston. Segundo Livingston, entre as várias definições da palavra, às vezes, trata-se de um termo abstrato “que designa a totalidade de feitos iníquos das pessoas ou a condição existente no íntimo da pessoa e que a leva a agir assim”.⁸ Esse substantivo feminino, portanto, pode exprimir uma gama de atitudes negativas e, segundo o mesmo especialista, o sentido do termo “pode ampliar-se de modo a incluir as conseqüências desse tipo de comportamento”.⁹ Ainda no tocante ao termo “desagradar”, socorramo-nos com um paralelo deuteronômico que perfila a respeito da mulher prisioneira — casuística tratada em capítulo anterior. Era facultado ao soldado hebreu desposar uma prisioneira de guerra; porém, se du-

rante o período em que o soldado esteve com a cativa-esposa ela não mais o “agradar”, ele poderia libertá-la, sendo-lhe, entretanto, proibido vendê-la (Dt 21.14). Afirma o texto: “E, se não te agradares dela, deixá-la-ás ir à sua própria vontade; porém, de nenhuma sorte, a venderás por dinheiro, nem a tratarás mal, pois a tens humilhado” (ARA). O verbo “agradar” é seguido pela NVI, mas traduzido pela ARC por “contentar”. No hebraico o termo é *hāpēts* (יָעַת), cujo sentido primário é “satisfação demasiada”, “ficar encantado com”, usado freqüentemente quando uma pessoa está satisfeita com algo ou alguém. No presente contexto, o uso do vocábulo é precedido pelo advérbio negativo, sendo, portanto, traduzido por “descontentamento”, “não se contentar com”. Na prótase, não está clara a razão pela qual o soldado hebreu está descontente com a cativa, pois o período de luto da lamuriante foi uma prova suficiente para testar o amor dele para com ela. Por meio desse paralelo, podemos concluir que tanto *rā’á* (רָאָה) quanto *hāpēts* (יָעַת) salientam a “insatisfação do amásio para com sua concubina”.

Retornando ao propósito principal das proposições acima expendidas, concluímos que, em se tratando da seriedade do ato civil e religioso que acompanhava o casamento e também as despesas que se seguiam, é provável que o amásio punha a sua futura esposa-escrava à prova, observando o seu caráter, suas atitudes, temperamentos, etc. Durante o período correspondente ao contrato de casamento e à realização do ato matrimonial, o senhor-proprietário possuía o direito de cancelar o compromisso com a escrava sem assumir qualquer despesa pecuniária com a anulação das núpcias. Neste caso específico, o senhor da escrava era obrigado a permitir-lhe o resgate, sendo ainda impossibilitado de vendê-la aos mercadores estrangeiros. Impedir o resgate de uma escrava nas condições acima citadas era considerado um ato vil pelo legislador hebreu.

✓ *A Escrava Desposada com o Filho de seu Amo*

O legislador hebreu considera a possibilidade de o filho do proprietário enamorar-se da escrava de seu pai, ou do pai conceder a referida escrava como esposa ao seu filho (v. 9). Afirma a casuística que se o filho de um homem livre casar-se com a escrava de seu pai, esta deverá ser tratada como filha (Êx 21.9). De modo nenhum deve ser rejeitada, pelo contrário, o tratamento e o respeito devem semelhar-se ao dispensado aos da família. Embora as versões ARA e NVI optem pela tradução do termo *mishpāt* (משפחה) pelo verbo “tratar”, a ARC prefere uma das possíveis traduções literais do termo, “direito” ou “justiça”: “Mas, se a desposar com seu filho, fará com ela conforme o direito [*mishpāt*] das filhas”. O termo *mishpāt* no contexto do Antigo Testamento é traduzido por “justiça” na maior parte de suas ocorrências, tornando-se um termo técnico para descrever o direito e a justiça social entre os hebreus. É provável que a opção seguida pela NVI e pela ARA esteja relacionada ao entendimento de que se trata na verdade de “costumes” ou “maneiras” em vez de “direito” entendido juridicamente. A mesma



Grupo de concubinas de um dignatário
Vale dos Nobres, Luxor.

palavra, por exemplo, aparece em 2 Reis 17.33,34 para referir-se aos “costumes” idolátricos e sincréticos dos pagãos, que inseriram a adoração a Yahweh durante o culto aos seus deuses. No presente texto, “costume” é a tradução do hebraico *mishpāt*, e torna-se evidente, pelo contexto imediato, que não se trata dos “direitos” jurídicos dos povos em questão a cultuar os seus deuses, mas aos seus costumes

politeístas: “De maneira que temiam o Senhor e, ao mesmo tempo, serviam aos seus próprios deuses, segundo o costume [*mishpāt*] das nações dentre as quais tinham sido transportados” (ARA). Tanto as versões NVI, ARA e ARC traduzem *mishpāt* por “costumes” na presente passagem. A LXX verte o texto de Êxodo 21.9 por “*kata to dikaiōma tōn thygaterōn*” (κατὰ τὸ δικάϊωμα τῶν θυγατέρων), literalmente, “segundo o regulamento das filhas”. O substantivo *dikaiōma* pode significar tanto “regulamento” quanto “mandamento”, “ordenança” ou “requerimento”. Da raiz deste vocábulo é que se formam os termos “justiça”, “retidão”, “justificar”, “julgamento”, etc. No entanto, considerando a situação da mulher hebréia e dos escassos direitos que lhe eram outorgados, é provável que o termo não queira afirmar “os direitos das filhas”, mas “do modo como se tratam as filhas”.

Atente-se para o fato de que se por acaso este filho contraísse outro casamento, a primeira esposa não pode ser privada do sustento e dos direitos conjugais. Os dois primeiros direitos adquiridos pela esposa-escrava, “mantimento e vestidos”, são elementos básicos, de necessidades primárias entre os hebreus daqueles dias. Considere, por exemplo, o voto de Jacó, que incluía esses dois elementos como sendo o necessário e indispensável para uma vida digna entre o seu povo: “E Jacó fez um voto, dizendo: Se Deus for comigo, e me guardar nesta viagem que faço, e me der pão para comer e vestes para vestir” (Gn 28.20). O hebraísmo “comer e vestir” também é usado por Jesus para se referir à totalidade das necessidades básicas da vida (Mt 6.25). No entanto, a lei impunha ao marido, muito mais do que a satisfação das necessidades físicas. Era responsabilidade dele satisfazer as carências afetivas e conjugais de sua esposa. As obrigações com a sua esposa-escrava não deveria ser diferente dos deveres conjugais assumidos com a nova esposa. Evidentemente,

uma esposa-escrava desfrutava de um *status* distinto e superior em comparação as demais escravas. Em relação à segunda esposa do marido, a primeira desfrutava, conseqüentemente, de muito mais privilégios do que a segunda, fosse a primeira livre ou escrava. O tratamento dispensado, como já observamos, deveria se igualar àqueles que o senhor de escravos conferia aos seus parentes. Embora seja assegurado o direito da escrava, o versículo 11 demonstra que uma esposa-escrava, de uma forma ou de outra, sempre seria considerada uma “escrava”, pois, não cumprindo o homem as suas três principais obrigações maritais para com a mesma, era obrigado a alforriá-la, assegurando, contudo, o direito da esposa-escrava em não restituir ao seu amo qualquer valor pecuniário: “E, se lhe não fizer estas três coisas, sairá de graça, sem dar dinheiro”.

2.4. O Casamento dos Escravos (Êx 21.8-11)

Em Êxodo 21, a seção casuística e de jurisprudência do Código da Aliança se inicia no versículo 2, seguindo até 22.16. Nesta primeira seção, o tema principal é o relacionamento entre o escravo israelita e o seu dono. A escrava e o escravo hebreu, como já perfilamos, possuía um *status* distinto dos escravos estrangeiros. Segundo a Lei, um servo hebreu que foi comprado por um pátrio livre deveria ser tratado como trabalhador assalariado. Trabalhava durante seis anos e, ao final do período, no sétimo, era libertado (Êx 21.2,3).

3. O Escravo Hebreu Solteiro

Se este hebreu era solteiro quando começou a servir ao seu senhor, ao cumprir o período de anos trabalhados, deveria ser libertado sem levar ninguém consigo. A explicação dessa apodítica encontra-se nos versículos seguintes (vv. 3,4).

O versículo 3a segue naturalmente a estrutura da prótase e da apódose: “Se entrou só com o seu corpo [prótase], só com o seu corpo sairá [apódose]”. O termo hebraico *gap* (גַּפּ) traduzido por “corpo” (ARC) ou “solteiro” (ARA, NVI), é vertido pela LXX por *monos eiselthē* (μόνος εἰσελθῆ), *ipsis litteris*, “entrou só” ou “entrou sozinho”. A palavra é traduzida pela ARA por “solteiro” (גַּפּ) na primeira parte e por “sozinho” (גַּפּ) na segunda, possibilitando um estilo límpido e preciso do texto. Segundo o Dr. Alan Cole, o termo hebraico significa literalmente “com suas costas” ou “com o seu corpo”.¹⁰ Este hebraísmo não é muito comum no texto do Antigo Testamento, mas está estreitamente relacionado com o gênio característico da cultura hebraica. A expressão “com suas costas” ou “com o seu corpo” pode ser considerado um idiomatismo que designa o modo vívido como os semitas consideravam um homem solteiro. O hebreu recorria ao semitismo para descrever a condição de solteiro em razão de não haver, no hebraico bíblico, um termo específico. Uma outra razão possa estar relacionada à cultura hebréia, que considerava este estado como um *status* não privilegiado na sociedade hebraica. O texto de Isaías 4.1 afiança esta última proposição: “E sete mulheres, naquele dia, lançarão mão de um homem, dizendo: Nós comeremos do nosso pão e nos vestiremos de nossas vestes; tão-somente queremos que sejamos chamadas pelo teu nome; tira o nosso opróbrio”. Nesta perícopie, o semitismo “pão e vestes” se referem à responsabilidade do marido em suprir as necessidades básicas de sua esposa (comer e vestir), enquanto o idiomatismo “ser chamada pelo teu nome”, como afirmamos na obra *Hermenêutica Fácil e Descomplicada* (p. 246), quer dizer “pertencer a”, “ser submissa a” ou “ser esposa” (Is 44.5). O *status* não privilegiado dessas mulheres é declarado na terceira linha do trístico, “tira o nosso opróbrio”, isto é, a “nossa desonra” que, segundo o gênio ca-

racterístico do hebraísmo, quer dizer “da desonra de sermos solteiras”, como maestricamente foi captado pela lente dos tradutores da NVI.

No texto equivalente em Deuteronômio, entretanto, o legislador hebreu apela para a solidariedade e a história do cativo egípcio, ordenando ao senhor proprietário de escravos que, ao efetuar a manumissão de seu servo, lhe concedesse algumas posses a fim de que o mesmo iniciasse uma nova vida (Dt 15.12-15). Esta legislação se propunha a impedir que o indivíduo vivesse na indigência ou fosse obrigado a se vender a um novo senhor (cf. v. 14). Há pelo menos duas razões pelas quais a presente legislação foi omitida em Êxodo. A primeira relaciona-se à especificidade da lei que descreve condições variadas de acordo com o estado do escravo. Enquanto o código deuteronômico acima descrito omite o estado civil do escravo, Êxodo detalha. A segunda diz respeito ao estado avançado da lei em Deuteronômio. Os discursos legais no referido livro se propõem a relembrar vários conceitos e preceitos mencionados anteriormente em Êxodo. Por certo o legislador, ao recapitular a presente lei, não considerou necessário repetir os mesmos termos, mas acrescentar à lei aquilo que a esclarecia.

4. O Escravo Hebreu Casado

A legislação concernente o escravo hebreu casado é apresentado considerando duas situações:

- *do homem livre que se tornou escravo juntamente com a sua esposa e filhos (Êx 21.3b);*
- *do homem livre solteiro que, ao se tornar escravo, contraiu matrimônio com uma mulher dada pelo seu senhor (Êx 21.4).*

A segunda parte do versículo 3 se refere ao homem livre

que se tornou escravo juntamente com a sua família: “Se ele era homem casado, sairá sua mulher com ele”. Segundo o legislador hebreu, o homem casado que se vendeu a outro a fim de quitar seus débitos, manumisso por ter pago a dívida ou concluído o tempo designado de seu trabalho, sua família deveria ser liberta juntamente com ele. Era proibido ao proprietário de escravos dar alforria ao homem e manter a sua família como escrava. Esta lei procurava impedir qualquer tipo de injustiça ou atitude arbitrária do senhor que desejasse *manu militari* manter a família do escravo sob o seu domínio. Dentro do ambiente bíblico, é possível considerarmos que a casuística que prescreve sobre o forro do escravo hebreu entenda que a mulher deste é sua propriedade intransferível. Essa proposição é exequível quando consideramos o versículo 4, que atribui ao proprietário o direito à família do escravo uma vez que esta foi concedida por ele.

A casuista do versículo 4 afirma que, se o senhor houver dado ao escravo hebreu uma esposa, ela e os filhos dessa união pertencem ao senhor deste escravo. O senhor manumissor detém o direito de propriedade dos descendentes e da mulher do escravo nas condições estabelecidas nos versículos já atestados. O senhor é considerado dono daquilo que ele mesmo doou. A situação é remediada se o escravo, por amor ao seu senhor e a sua família, aceitasse servir em condições especiais ao seu amo (vv. 5-7).

5. Os Filhos de Escravo e Filhos Bastardos

O filho ou filha de um escravo, pertencia também ao proprietário do pai. Como já observamos, se um homem solteiro se tornasse escravo e seu amo lhe concedesse esposa, ao final do período de trabalho, este sairia só e sua família permanecesse-

ria como propriedade de seu senhor. A composição da família do escravo incluía esposa e filhos. Ao considerar que o escravo hebreu trabalhava durante um período máximo de seis a sete anos, as crianças nascidas no cativeiro até a manumissão, não possuíam mais do que seis anos.

Uma criança nascida de pais escravos era comumente chamada de *yālíd* (יָלִיד), procedente de *yālíd* (יָלַד), cujo sentido é “dar à luz”, “gerar” ou “procriar”. O termo *yālíd* (יָלִיד), de acordo com o DITAT, significa “nascido”, “criança” ou “filhos”, sendo empregado sete vezes para indicar “as crianças filhas de escravos já possuídos por um israelita”.¹¹ Não é possível determinar com precisão se o termo é usado com sentido técnico na literatura bíblica para se referir especificamente aos filhos de escravos, uma vez que é aproveitado para indicar outras categorias de filhos. No entanto, o *yālíd* possivelmente desfrutava de um *status quo* diferenciado do *manzēr* (מַנְזֵר), isto é, da “criança bastarda” ou “nascida de incesto”, e, segundo STRONG (p. 4464), “criança ilegítima”.

A criança (*manzēr*) assim denominada era discriminada entre os judeus, não tendo, mesmo após a idade adulta, diversos direitos religiosos e civis entre os antigos hebreus. Entre alguns dos direitos negados estava o de participar das atividades religiosas públicas do povo (Dt 23.2). Esta punição se estendia até a “décima geração” de seus descendentes — semitismo que equivale a afirmar “infinita ou indefinidamente”. É possível que também não tivessem quaisquer direitos ao treinamento formal dentro da comunidade judaica.

Se, *strictu sensu*, alguém considerar o termo *manzēr* com o significado de “filho nascido fora do casamento” e aplicar o contexto de Gênesis 21.10, tentando com isso provar que o bastardo não tem direito à herança entre os judeus, estaria cometendo um erro de pseudoconcordância. Uma vez que o

filho de um judeu com uma esposa-concubina era reconhecido como legítimo e o filho de uma mulher amada ou aborrecida, de acordo com a lei da primogenitura, possuía direito à herança (Dt 21.15-17). No entanto, à luz do contexto, alguns comentaristas consideram que o “bastardo” era o filho de casamentos incestuosos entre os judeus, enquanto outros, filhos de casamento mistos entre judeus e gentios, dos quais os filisteus (Os 9.6), os amonitas e os moabitas são descritos na literatura judaica (Nm 13.23-25).¹² O biblicista Leslie J. Hoppe, afiança que os versículos 2 e 3 talvez estejam se referindo a filhos concebidos pela mulher envolvida em rituais de fertilidade canaanitas.¹³ Desde agora é necessário ressaltar que essas restrições são de caráter externo, cerimonial ou cúltico, e não dizem respeito à realidade salvífica conforme afirma tardiamente o profeta Isaías: “E não fale o filho do estrangeiro que se houver chegado ao Senhor, dizendo: De todo me apartará o Senhor do seu povo; nem tampouco diga o eunuco: Eis que eu sou uma árvore seca. Porque assim diz o Senhor a respeito dos eunucos que guardam os meus sábados, e escolhem aquilo que me agrada, e abraçam o meu concerto: Também lhes darei na minha casa e dentro dos meus muros um lugar e um nome, melhor do que o de filhos e filhas; um nome eterno darei a cada um deles que nunca se apagará” (Is 56.3-5 cf. vv. 6,7). Por meio dessas exclusões litúrgicas procurava o legislador demonstrar “a importância da administração convencional do casamento, cuja finalidade era assegurar uma descendência piedosa”.¹⁴

A integridade da instituição civil do casamento nota-se na citação ao *castrado* — que era impedido de gerar filhos —, e do *bastardo*, que era filho ilegítimo de um casamento. Muito embora os amonitas e moabitas sejam excluídos das assembléias santas apresentado-se as razões de tal dispositivo no versículo 4, é possível que estes sejam citados como referência ao pecado

de incesto. Se esta consideração for possível, o texto apresenta uma finura do humor negro do legislador hebreu.

À guisa de conclusão deste tópico, cabe aqui descrever resumidamente a respeito do relacionamento entre a criança, filha de uma concubina, com o filho da esposa livre. O relacionamento entre o filho de uma concubina e o da primeira esposa às vezes poderia apresentar conflitos. É evidente que, assim como nos dias de hoje, as disputas entre as crianças resvalavam em seus pais (Gn 21.1-21). Como é natural, o pai sempre estava disposto a privilegiar e beneficiar o filho da mulher que mais amava em detrimento aos filhos da concubina. Abraão, por exemplo, deu tudo o que tinha a Isaque, porém, aos filhos das concubinas, deu presentes (Gn 25.5,6); Jacó amava mais a José, não apenas por ser filho de “sua velhice”, mas também por ser filho da mulher que mais amava e por diferenciar-se em caráter e moral dos filhos das concubinas Bila e Zilpa (Gn 30.3-5, 9-12; 37.2,3).

NOTAS

¹ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 1066.

² Cf. BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro:Vozes, p. 131.

³ Cf. ROMÃO, Jacqueline Moura (et al.). **História do Direito: Uma Breve Viagem do Direito na História**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 2003, p. 59.

⁴ Cf. GINGRICH, Wilbur F.; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. São Paulo:Vida Nova, 2003, p. 118.

⁵ Cf. COKER, William B. “pādār”. In.: HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 1200.

⁶ BERGANT, Dianne (et al.). **Comentário Bíblico**. 3ª ed., São Paulo: Loyola, v. 1, 2001, p. 110.

⁷ Cf. BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. 10ª ed., Rio de Janeiro:Vozes, p. 132.

⁸ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 1444.

⁹ Id. Ibid, p. 1444.

¹⁰ COLE, R. Alan. **Êxodo: Introdução e Comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo:Vida Nova; Mundo Cristão [s.d.], p. 159.

¹¹ Cf. HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo:Vida Nova, 1998, p. 867.

¹² Cf. THOMPSON, J. A. **Deuteronômio: Introdução e Comentário**. São Paulo:Vida Nova e Mundo Cristão, 1982, Série Cultura Bíblica, p. 229.

¹³ HOPPE, Leslie J. “Deuteronômio”. In.: BERGANT, D.; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, v. 1, p. 206.

¹⁴ PFEIFFER, Charles F.; HARRISSON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody: Gênesis a Deuteronômio**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001, v. 1, p. 244.

Capítulo 9

A PROSTITUIÇÃO SECULAR E SAGRADA



1. PROSTITUIÇÃO

artista francês Horace de Vernet (1789-1863) na excelente iconografia *Judá e Tamar* descreveu o fático encontro entre o patriarca Judá e sua nora. Com riquezas de detalhes, Vernet descreve Tamar com as vestes típicas das prostitutas sagradas. Sentada em uma pedra à margem do caminho, com o rosto coberto, e uma das pernas e seios expostos, Tamar sustenta com uma das mãos o véu sobre o rosto, enquanto estende a outra para receber os bens pessoais que garantiriam o pagamento do comércio sexual que se estabelecia. Seu vestido alvo com

Bebe a água da tua cisterna e das correntes do teu poço. Derramar-se-iam por fora as tuas fontes, e pelas ruas, os ribeiros de águas? Sejam para ti só e não para os estranhos contigo. Seja bendito o teu manancial, e alegra-te com a mulher da tua mocidade, como cervo amorosa e gazela preciosa; saciem-te os seus seios em todo o tempo; e pelo seu amor se atraído perpetuamente. E por que, filho meu, andarias atraído pela estranha e abraçarias o seio da estrangeira? Porque os caminhos do homem

estão perante os olhos do Senhor, e ele aplana todas as suas carreiras. Quanto ao ímpio, as suas iniquidades o prenderão, e, com as cordas do seu pecado, será detido. Ele morrerá, porque sem correção andou, e, pelo excesso da sua loucura, andará errado.

Provérbios 5.15-23

um lenço azul a enfeitar-lhe os quadris comunicam candura, pureza e a ingenuidade que se contrasta com a sagacidade da amante. Judá, com garbosas vestes, apóia uma das pernas na rocha em que Tamar se assenta. Consta em suas mãos, a entregar à suposta prostituta, o sinete, o cordão e o cajado — símbolos de seu *status quo*. A expressão facial de Judá denuncia a luxúria e a desconfiança da sagacidade da mulher. A luminosidade da obra aponta para uma estrada cândida que segue em direção ao objetivo do viajante, enquanto uma penumbra cerca os dois amásios tendo ao fundo o camelo do patriarca e o horizonte iluminado. A pouca luz que circunda os amásios são mais do que um detalhe acidental para destacar a peça: descreve a psicologia individual dos envolvidos, que inconscientemente incorporam e consideram como seus as características e valores do outro. As armas de Tamar são a sua sexualidade, feminilidade e capacidade de seduzir, enquanto a astúcia da mesma é demonstrada no papel que representa e no senso de oportunidade: Judá, o viúvo, retira-se para tosquiar as suas ovelhas — ocasião festiva para o criador (1 Sm 25.4,11,36). Viúvo, longe de casa e alegre, tornou-se uma vítima dócil à sedutora.

2. A Prostituição no Antigo Testamento

Esta cena serve-nos de esteio para descrevermos, a passos estugos, o tema da prostituição no Antigo Testamento. Entre os vários termos hebraicos nas Escrituras que descrevem a prostituição encontramos os vocábulos *zānā* (זָנָה), *lit.* “praticar pros-

tituição”, “cometer prostituição”, “prostituta” ou “rameira”, e *qādēsh* (שָׂדֵשׁ), isto é, “prostituta(o) cultural” ou “hieródulo”. O substantivo *qādēsh*, segundo o DV, aparece cerca de onze vezes nas Escrituras.

A palavra *zānā* (זָנָה) traz o sentido básico de “relação heterossexual ilícita”, e emprega-se frequentemente para se referir a uma prostituta. Muito embora Êxodo 34.16 e Números 25.1 usem o termo no gênero masculino — no primeiro, o uso é figurado, enquanto no segundo é coletivo —, o emprego frequentemente aludi a uma mulher cujo ofício ou ocupação é a prostituição.

Em Deuteronômio 23.18, a prostituição masculina ou o prostituto é chamado de “cão” (ARC) e “sodomita” (ARA). Os dois termos são a tradução do vocábulo *keleb* (כֶּלֶב), e se referem ao prostituto cultural, designado *ipsis litteris* por “cão” ou “cachorro”, mas em sentido metafórico por “prostituto”, “impuro”. Em Gênesis 34.31, Tamar é comparada a uma prostituta ou *zānā*, mas também é chamada de *qādēsh* (שָׂדֵשׁ), isto é, “prostituta cultural” (ARA) em 38.21,22.

3. Aspectos Gerais da Prostituição no Antigo Testamento

- O comércio sexual entre uma prostituta e seu cliente envolvia um valor pecuniário estabelecido entre a mulher e o seu amante (Gn 31.16). O salário de uma prostituta, do hebraico *'etnam* (עֵתָנָם), *lit.* “paga de prostituta”, e do *keleb* eram abomináveis para Yahweh e, portanto, proibido o recebimento do mesmo na Casa do Senhor (Dt 23.18).
- A prostituição secular e sagrada em Israel era proibida: “Não haverá rameira dentre as filhas de Israel; nem haverá sodomita dentre os filhos de Israel” (Dt 23.17). O ter-

mo traduzido por “rameira” é *qādēsh* (שִׁדְדָן) e, como acima foi dito, refere-se à prostituição sagrada. Esta segunda forma de prostituição era muito praticada entre os canaanitas e abominada tanto na esfera religiosa quanto na moral pelos judeus. Textos proféticos como Jeremias 2, Ezequiel 23 e Oséias 1—3; 14.14 e os historiográficos como Números 25.1s; 1 Reis 14.24; 15.12; 22.47 e 2 Reis 23.7 não apenas condenam essas praticas sexuais ilícitas e repugnantes quanto demonstram a inclinação dos judeus a elas.

- Os sacerdotes eram proibidos de se casarem com mulheres viúvas, repudiadas e prostitutas: “Não tomarão mulher prostituta ou infame, nem tomarão mulher repudiada de seu marido, pois o sacerdote santo é a seu Deus” (Lv 21.7 cf. v. 14).
- Os serviços sexuais das prostitutas seculares eram procurados freqüentemente pelos seus amantes (Jz 16.1).
- As prostitutas costumavam se expor em lugares públicos (Gn 38.14), trajavam-se e adornavam-se de modo que fossem reconhecidas (Gn 38.14; Pv 7.10) e, segundo o Gênesis 38.15, cobriam os rostos com um véu.
- As prostitutas seculares, ao que parece, de acordo com 1 Reis 3.16-28, tinham por hábito morarem juntas, talvez não mais do que duas pessoas em uma casa (v. 17), mas são tantas as variáveis que isso não é conclusivo. Não eram casadas, talvez viúvas, repudiadas ou escravas estrangeiras manumissas. Segundo Provérbios 2.17, é possível relacionar a prostituição às mulheres divorciadas ou viúvas que, para se auto-sustentarem, comercializavam o corpo. Pode ser que se trate também de uma mulher que abandonou

o seu marido e se ocupa do comércio sexual. Se uma das duas prostitutas anônimas do texto era divorciada ou viúva, talvez se explique a razão pela qual uma delas ou as duas possuem uma residência. A prostituta mencionada em Provérbios 2.16-19 possui uma casa, mas esta, segundo o sábio hebreu, “se inclina para a morte” (v. 18), pois o favor do Senhor não está mais sobre ela (v. 17).

- Possuíam seus bens particulares, talvez como resultado de seu ofício. Raabe, por exemplo, é uma meretriz estrangeira que possui uma casa junto ao muro da cidade (Js 2.15), não tem esposo e demonstra ser protetora de toda a sua família (v. 13). Ela é arguta, inteligente e reconhece a soberania divina (vv. 10-12).

- Embora as prostitutas sejam socialmente inferiores em comparação às outras mulheres de Israel, eram suportadas e admitidas na sociedade hebraica a ponto de duas delas requisitarem uma audiência com o rei Salomão (1 Rs 3.16-28).

- Há uma intrigante conexão entre os atos de Tamar, as duas prostitutas anônimas de 1 Reis e Raabe. As três possuem um forte senso de preservação de suas famílias, pois colocam a integridade de sua parentela acima da segurança pessoal. Tamar corre o risco de ser queimada; as duas prostitutas anônimas, de serem punidas pelo rei; e Raabe, de ser castigada ou morta por trair o seu povo.

- Os sábios hebreus afirmavam que a prostituta tem um astuto coração (Pv 7.10), que ela seduz os seus clientes pelo seu falar suave (Pv 2.16). Ela abandona o seu marido e se esquece da aliança com Deus (Pv 2.17). É contenciosa (Pv 7.11) e anda de lugar a lugar procurando clientes (Pv

7.12). É uma cova profunda (Pv 23.27) e por causa dela alguns homens empobrecem (Pv 5.9,10). Ela é caçadora feroz (Pv 7.12), impudente e atrevida (Pv 7.13), etc.

4. A Prostituição Sagrada na Mesopotâmia

Como já definimos, a prostituição feminina no mundo bíblico distinguia-se em profana ou secular e sagrada ou cultural. A prostituta sagrada era chamada de *qādēsh* (קִדְּשָׁה) pelos judeus e hieródula pelos gregos. O termo grego provavelmente esteja relacionado ao lexema *hieros* (ἱερός), que se traduz por “separado para a deidade”, “sagrado”, procedente da mesma raiz que origina o termo *hiereus* (ἱερεύς), isto é, “sacerdote”. O nominativo feminino *doulē* (δούλη), que se traduz por “escrava”, forma a parte final do vocábulo hieródula. A hieródula ou *qādēsh*, portanto, pode ser considerada uma mulher que servia sexualmente aos adoradores de uma determinada divindade. Por estar inteiramente relacionada ao serviço religioso ou templário, era considerada uma prostituta sagrada ou a meretriz separada para o serviço sexual no templo.

As meretrizes sagradas eram sacerdotisas que estavam relacionadas aos cultos da fertilidade e aos deuses e deusas pagãs da procriação, do amor e da fertilidade. Vários achados arqueológicos comprovam a existência de inúmeras divindades femininas que eram adoradas nas festas da fertilidade. Entre tantas se encontra Inana-Ištar, deusa do amor e do comportamento sexual de cujos rituais de adoração constavam o transexualismo, o travestismo e o homossexualismo de ambos os sexos. Em um bloco de pedra do período sumério, Inana-Ištar é representada junto a genitais masculinos. Tabuinhas de barro com inscrições cuneiformes, conhecidas como os Cilindros de Gudea, descrevem histórias mitológicas da deusa, de-

nominando-a como “Rainha do Céu e da Terra”, “Estrela da Manhã”. Um dos poemas dedicados à deusa entoa:

Nobre Rainha, quando entras na estrebaria

Inana, a estrebaria rejubila contigo

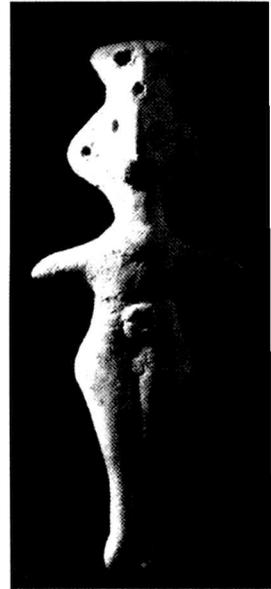
Hieródula, quando entras no aprisco

A estrebaria rejubila-se contigo.¹

Ištar, segundo Qualls-Cobertt, era chamada Grande Deusa Har, Mãe das Prostitutas, e sua alta sacerdotisa, Harina, era considerada a soberana espiritual da cidade de Ištar.² Sejam os desenhos pré-micênico das deusas da fertilidade (2.000 a.C.), das figuras femininas invocando o poder da deusa lua no Egito (4.000 a.C.) ou do relevo em mármore em Roma que descreve o nascimento da deusa, todas apresentam a figura feminina com os seios desnudos como símbolo da vida e fertilidade.

Para que compreendamos o quanto a prostituição sagrada era difundida e praticada no Mundo Antigo, considero ser necessário citar uma extensa, mas oportuna citação de Heródoto, historiador grego do III século a.C., que, a respeito da prostituição sagrada na Babilônia, escreveu:

O costume babilônico [...] compele toda mulher daquela terra, uma vez na vida, a sentar-se no templo do amor e ter relações sexuais com algum estranho; os homens passam e fazem as suas escolhas. Não importa a quantia em dinheiro; a mulher nunca recusará, pois isto seria pecado, o dinheiro intermediando esse ato tornado sagrado. Depois do intercuro



Deusa Ištar – 1200 a.C.

sexual, ela se tornava santa aos olhos da deusa, e ia embora para casa; daí para frente, não há suborno, por maior que seja, que a faça voltar. Assim, pois, as mulheres altas e belas ficam logo livres para partir, enquanto as feias têm que esperar muito tempo, por não preencherem os requisitos da lei; algumas chegam a esperar por três ou quatro anos. Há um costume parecido com esse em algumas partes de Chipre.³

5. A Prostituição Sagrada em Roma

Não era muito diferente no período do Império Romano. No calendário romano havia festas exclusivas para homenagear os deuses da fecundidade. As prostitutas seculares e cultuais eram as protagonistas das festividades. Em 23 de abril era o período das *Vinalia*, comemorações nas quais se rendiam culto a Júpiter e a Vênus Ericina, conhecida como a “deusa das prostitutas” ou dos “acasalamentos impudicos”. No templo desta deusa, próximo à porta da Colina, reuniam-se todas as prostitutas romanas e os rufiões para adorar a deusa, comprar e vender prostitutas. Durante os dias de

*Acaso dorme o adúltero?
O mancebo vestido de mulher
entrar se ordena.*

Ali o escravo vil acha agasalho,

Ali um aguadeiro tem alvergue,

Do Pudor os limites se quebram,

Oxalá nossas festas se fizessem

Livres destes delitos detestandos!

Juvenal. Sátiras VI. As Mulheres.

28 de abril a 3 de maio, a deusa Flora era homenageada e sua festa oficial era conhecida pelo nome de *Floralia*. Nestas reuniões todas as prostitutas cultuavam a deusa vestindo-se com roupas coloridas que representavam as flores do campo e no templo realizava-se a herogamia, seguida de relações sexuais que extrapolavam os limites templários, invadindo as ruas e lugarejos. No entanto, entre os romanos ainda se destacavam as festas da *Bonadéia*, cuja tradição re-

monta à história de um incesto entre Fauno e sua filha (Bonadéia) que foi morta por não satisfazer os desejos incestuosos do pai.⁴ Estas comemorações eram ritos de fertilidade, no qual, por meio das relações sexuais entre e com as sacerdotisas, a fecundidade geral era estimulada. Os *Lupercais*, ou rituais de purificação e de fecundidade, eram esperados por todos os rufiões da cidade. Nesta festa, todo tipo de diversão duvidosa e indecente era praticado. Os *Lares*, que eram os deuses da fecundidade encarregados de proteger as residências e as encruzilhadas, eram ornados com flores na primavera e no verão. Os flâmines e flamínicas, isto é, os casais de sacerdotes sagrados dos divos e divas, comandavam todo o ritual orgiástico das festividades romanas. E o que dizer das *Sartunalia*, festas em honra ao deus Saturno, celebrado durante sete dias no mês de dezembro, em que escravos e prostitutas realizavam toda espécie de orgias e excessos sexuais? E do culto a Príapo, o deus do falo, da lascívia e luxúria, cultuado no Helesponto, em Mísia e em Roma?

No período do apóstolo Paulo e dos primeiros pais da Igreja, muitos desses rituais não se realizaram com menos intensidade. Décimo Júnio Juvenal, nascido em 42 d.C. [55?], no tempo de César Cláudio, foi apelidado de *ethicus*, o moralista, o filósofo, em razão de satirizar os costumes pagãos impudicos da Roma dos césaes. Em suas *Sátiras*, fustiga os vícios da Roma imperial e principalmente a mulher romana. Em uma das descrições mais pitorescas da mulher romana, esguicha o seu verso sátiro dizendo:



Estatuetas de divindades – II milênio a.C.

“Cabelos desgrenhados, a Priapo / Invocando, quais Mênades ululam, / Que grita, que furor, que dasaforo/ De vinho que torrentes as inundam!” (*Sátiras VI: As Mulheres*). Sabeimos que os missionários cristãos enfrentaram reminiscências dessa cultura pagã em diversos momentos de suas viagens missionárias (At 14.11-18; 19.23-40). Outras recomendações paulinas tratam dos problemas relacionados ao culto e sacrifícios pagãos (1 Co 8), e provavelmente Romanos 1.20-32 seja uma explícita referência aos costumes sexuais pagãos. Muitos cristãos procedentes do mundo helênico possuíam nomes dos deuses da fertilidade, tais como: Febe, ou seja, “a brilhante”, que era o sobrenome da deusa Ártemis; Ártemas, isto é, “dom de Ártemis” (Tt 3.12), os exemplos seguem por quase todas as epístolas neotestamentárias.

“Tomara até se mutilassem os que vos incitam à rebeldia.”
Gálatas 5.12 (ARA)

O pomo da discórdia nesse texto é a circuncisão. Esse texto é polímorfo em seu contexto. Se valermos do contexto histórico, pode ser que seja uma referência aos ritos de castração dos sacerdotes, próprios do culto à deusa Cibele, na Galácia.

O culto a Cibele foi introduzido em Roma na época da segunda guerra púnica. A deusa era representada com os traços e a aparência de uma mulher robusta que trazia uma coroa de carvalho, torres sobre a cabeça e uma chave que levava nas mãos indicando os tesouros que a terra guarda no inverno e concede no verão.

Segundo a mitologia greco-romana, Cibele enamorou-se perdidamente pelo formoso jovem frígio Átis, a quem confiou o cuidado de seu culto, com a condição de que não violaria seu voto de castidade. Átis violou o juramento, casando-se com a ninfa Sangárida, sendo esta morta por Cibele. Átis, em um acesso de frenesi, torturado pela morte de sua amada, se mutilou. Cibele, para evitar o suicídio de Átis, o transforma em pinheiro.

Ao som de oboés e símbolos, nos cultos à deusa, todo tipo de licenciosidade era cometido — o som da música contrastava-se com os uivos dos sacrificadores.

Uma porca, uma cabra ou um touro, era oferecido em sacrifício a Cibele para lembrar a fertilidade da deusa. Era consagrado o buxo e o pinheiro em memória do desafortunado Átis. Seus sacerdotes eram os Cabiros, os Coribantes, os Curetes, os Dáctilos do monte Ida, os Semíviros e os Telquinos, quase todos eunucos, trazendo à memória a sorte de Átis.

Estes sacerdotes, chamados também de Gálos, se castravam ou emasculavam-se, retirando os testículos com um pedaço de cerâmica. Neste caso seria como se o apóstolo afirmasse: “se para ser salvo e consagrar-se à Divindade é necessário circuncidar-se, porque não fazem eles como os sacerdotes de Cibele?”

No contexto veterotestamentário, a castração era um impedimento à participação das assembléias santas (Dt 23.1). A invectiva de Paulo à luz destes contextos torna-se mais veemente.

BENTHO, Esdras Costa. *Hermenêutica Fácil e Descomplicada* (pp. 189,190).

6. A Prostituição Sagrada em Canaã

No ambiente canaanita, as práticas sincréticas nos cultos da fertilidade eram dominadas pelo casal hierogâmico Baal e sua esposa Astarte ou Astarote. A existência da divindade semítica da tempestade, Baal, é atestada por diversos testemunhos gráficos, seja nas cartas de Tell Amarna ou nos textosugaríticos do século XIV a.C. Baal era representado por um touro e era considerado o deus da chuva. Na concepção cananéia, a chuva era representação do sêmem de Baal, que frutificava a terra e a fazia germinar. Segundo essa mesma crença mítica, Baal era filho dos deuses Ele e Ashera e inimigo do deus da seca, Mot, que era figura da morte, infortúnio e desgraça. O povo canaanita

possuía vários rituais em homenagem ao deus Mot. Nos cultos ao deus da ruína, mutilavam os corpos e ofereciam sacrifícios a favor dos mortos. Os israelitas foram proibidos por Deus de praticarem qualquer culto ao deus cananeu da morte: “Não vos dareis golpes, nem poreis calva entre vossos olhos por causa de algum morto” (Dt 14.1). Ao mesmo tempo em que os povos de Canaã cultuavam a vida — Baal e Astarte — cultuavam a morte, e, nos sacrifícios aos seus deuses, queimavam os seus filhos e filhas em oferendas e homenagens aos deuses da terra (cf. Dt 12.30,31).

Os símbolos religiosos que estavam relacionados a Baal ilustravam a virilidade e o poder procriador masculino. Astarte, por outro lado, era figura da terra que se prepara para receber a chuva. Ao receber a vida que procede da divindade masculina (chuva), forma-se no ventre da terra a vida que se manifesta nos frutos colhidos de tempos em tempos.

As imagens femininas desse período são antropomórficas e apresentam as deusas com todos os membros vitais da procriação. Os órgãos genitais masculinos e femininos são adorados e apreciados como uma dádiva de Baal e Astarte para a perpetuação da vida. Os sacerdotes de Baal, assim como depois ocorrerá na Grécia, são falóforos, pois as festas da fertilidade (*phallophórias*) são acompanhadas pela adoração ao órgão sexual masculino. Por essa razão, os templos ou locais para adoração aos deuses da fertilidade masculinos na Palestina daqueles dias, eram construídos em locais altos ou montes, simplesmente porque, de acordo com a concepção canaanita, estes são símbolos fálicos.

As festas da fertilidade eram acompanhadas pela celebração de um matrimônio sagrado, onde a herogamia (casamento sagrado) se realizava simbolicamente na relação sexual entre o chefe do clã ou rei com a sacerdotisa principal. A comunidade

primitiva considerava necessário o intercuro sexual nessas festividades como uma celebração pela vida e perpetuação desta. A relação sexual era considerada mais do que um consórcio carnal: para eles, era um elemento sagrado e necessário à vida. Após o casamento sagrado entre o líder tribal ou rei — considerado o supremo representante da divindade masculina — e a principal hieródula do templo — a maior representante da divindade feminina —, os partícipes podiam manter relação sexual com as sacerdotisas, mediante o pagamento de uma quantia ou de um sacrifício, a fim de participar do poder e das bênçãos do casal herogâmico.

Outro elemento que estava relacionado aos cultos orgiásticos eram os alucinógenos. O estado de alucinação era conseguido mediante o uso de certas raízes, folhas ou bebidas especiais. Os adeptos desses cultos consideravam o estado alucinatório como respostas da divindade cultuada e a transmissão da vida divina aos homens.

Os cananeus também costumavam sacrificar suas crianças, primeiro como uma oferenda pelas primícias da sexualidade, depois como reconhecimento de que toda vida procede da divindade. Muito comum entre eles era que o sacerdote da divindade se emasculasse como demonstração pública de consagração e dedicação exclusiva ao divo.

Compreendendo o presente contexto da sexualidade entre os primitivos moradores de Canaã, facilmente se entendem as leis mosaicas que proíbem os israelitas de se casarem com os povos canaanitas.

À luz desse contexto, entende-se de forma clara o texto de Deuteronômio 22.5, como já discutimos em nossa obra *Hermenêutica Fácil e Descomplicada*. A proibição como tal era uma referência às perversões sexuais e homossexuais relacionadas ao culto pagão em Canaã. Nos cultos de fecundidade ou ferti-

lidade, o travestismo masculino e feminino era praticado em homenagem à deusa Astarte. As mulheres apareciam com roupas masculinas e os homens com roupas femininas, quando então, invertia-se a posição sexual e relacional característica de cada sexo. Essa inversão da ordem natural era ofensiva e repugnava a distinção criada por Deus entre macho e fêmea.

O capítulo 2 de Juízes apresenta como os judeus, após a morte de Josué, “deixaram ao Senhor e serviram a Baal e a Astarote” (v. 13). “Servir a Baal e a Astarote” significa praticar todos os rituais religiosos em adoração a esses deuses. No entanto, muito antes de entrarem na Terra Prometida, ao contraírem matrimônio com as moabitas, os judeus participaram dos sacrifícios aos deuses da fertilidade e tornaram-se adoradores de Baal-Peor (“Senhor de Peor”). Esta divindade da fertilidade moabita era adorada no monte Peor (Nm 24.28; 25.1s.). Mas é na posse de Canã que a tragédia da família israelita recebeu o mais duro golpe: adoraram e se prostituíram diante de Baal-Berite (Jz 8.33), serviram os baalins e a Astarote, aos deuses da Síria, Sidom, Moabe, Amom, e as divindades filistéias (Jz 10.6,7). No período monárquico-teocrático continuaram servindo aos deuses da fecundidade, oferecendo seus filhos como sacrifícios, praticando a magia, a astrologia e, por fim, profanaram o Templo do Senhor colocando no interior do santuário uma estátua pagã (2 Rs 21).



Antiga deusa da fecundidade

OS ASERIM

Os *aserim* (plural de *aserá*) eram árvores ou postes, pilares, estátuas ou obeliscos na forma de árvores erigidas como objetos sexuais ou lugares altos para a devoção do povo antigo. Simbolizavam a fertilidade e o princípio feminino nas religiões da natureza. Perto de muitos altares fenícios, havia um local para a *Aserá* no qual se promovia culto à sexualidade, oferecendo aromas suaves a todos os seus ídolos. Contudo, a adoração era mais afim com a imoralidade obscena do que com o temor reverente ou o louvor.

Incenso era queimado e sacrifícios eram feitos nesses lugares altos na montanha. Até na cidade, Ezequiel clamou: “A cada canto do caminho edificaste o teu lugar alto, e fizeste abominável a tua formosura, e alargaste as pernas a todo o que passava; e multiplicaste as tuas prostituições. Também te prostituíste com os filhos do Egito, teus vizinhos de grandes membros, e multiplicaste a tua prostituição, para me provocares à ira” (Ez 16.25,26).

O livro de Deuteronômio proibiu tal prática: “Não plantarás nenhum bosque de árvores [*aserim*] junto ao altar do Senhor, teu Deus, que fizeres para ti. Nem levantarás estátua [*aserá*], a qual o Senhor, teu Deus, aborrece” (Dt 16.21,22). Abandonando ao Senhor, o povo de Deus se curvaria a esses deuses da carnalidade. Mesmo o rei Salomão escorregou de sua sabedoria e buscou mulheres estrangeiras (700 esposas e 300 concubinas). Ele descobriu que seu coração se voltou após os deuses delas, como Astarote, a deusa da fertilidade dos sidônios.

Contudo, o culto pagão não era apenas caracterizado pela sexualidade desenfreada em torno desses símbolos fálicos gigantes. Também era marcado por uma obsessão à violência. Sacrifícios humanos, inclusive de crianças, eram exigidos pelo deus nacional moabita, Quemus (também levantado por Salomão), e pelo deus amonita do fogo, Moloque. E não era incomum que seus adeptos se chicoteassem num frenesi, como o fizeram os profetas pagãos de Baal na supercompetição com Elias (1 Rs 17).

Os ídolos, símbolos e imagens esculpidas que cercavam tal adoração retratavam e induziam à imoralidade sexual e à violência. É só um tiro de pedra de tais imagens esculpidas de madeira, prata e ouro para as nossas imagens fotográficas e eletrônicas que retratam e incentivam formas contemporâneas de luxúria erótica e agressão.”

LINDVALL, Terrence R. e MELTON, J. Matthew. “O Cristão e a Cultura da Mídia de Entretenimento”. In.: PALMER, Michel D. *Panorama do Pensamento Cristão*. Rio de Janeiro: CPAD, 2001, p. 402.

NOTAS

¹ KRAMER, **Sacred Marriage Rite**, p. 101, apud QUALLS-CORBERTT, Nancy. **A Prostituta Sagrada: A Face Eterna do Feminino**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Coleção Amor e Psique, p. 40.

² QUALLS-CORBERTT, Nancy. **A Prostituta Sagrada: A Face Eterna do Feminino**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Coleção Amor e Psique, p. 41.

³ WALKER, Samuel B. **Woman's Encyclopaedia of Myths and Secrets**, p. 820, apud QUALLS-CORBERTT, Nancy. **A Prostituta Sagrada: A Face Eterna do Feminino**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Coleção Amor e Psique, p. 43.

⁴ CUATRECASAS, Alfonso. **Erotismo no Império Romano**. Rio de Janeiro: Recor; Rosa dos Tempos, 1997, p. 103.

Capítulo 10

A MULHER NO ANTIGO TESTAMENTO

1. INTRODUÇÃO

A sociedade israelita do Antigo Testamento era estritamente patriarcal. Apesar disso, encontramos nas páginas sagradas de Israel mulheres que participavam ativamente da administração familiar e do governo civil. Muito embora os textos de Gênesis 1.26,27 afirmem que a mulher é imagem e semelhança de Deus, assim como o homem, a cultura hebraica do período veterotestamentário concedia a essa mesma mulher um direito inferior ao do homem, priorizando o direito deste em detrimento daquela. Alguns rabinos chegavam ao extremo de considerar que a mulher não possuía alma e que era preferível queimar a Lei do que ensiná-la a uma mulher. Não é sem razão que na cultura patriarcal dos antigos hebreus os pais desejavam ter filhos em vez de filhas, considerando, sobretudo, o *status quo* de um em comparação ao do outro na sociedade hebraica.

Semelhantes discriminações também são encontradas no contexto cristão. O teólogo africano Tertuliano, por exemplo, nas duas obras reunidas sob o título *De Cultu Feminarum* (A Vestimenta das Mulheres), ao tratar dos hábitos das mulheres em *De Habitu Muliebri* (Os Ornamentos da Mulher) condena a ambição e o luxo feminino. Entre muitas afirmações, acusa a mulher de ter corrompido a humanidade, ser responsável pela morte de Jesus e ter sido mais ousada do que o Diabo ao seduzir o homem ao pecado. Afirma Tertuliano:

Ó mulher! Você deverá estar vestida sempre de luto ou com andrajos, para que sua penitência seja evidente; chorando e expiando pelo crime de haver corrompido a humanidade! Você foi a primeira que provou o fruto proibido, e transgrediu a lei divina. Você seduziu o homem de quem o Diabo não se aproximou. Por causa de você, mulher, Jesus, nosso Salvador, teve que morrer.

Como se não bastassem as inúmeras invectivas contra a mulher, Michelangelo, ao pintar sua famosa *A Queda* no teto da Capela Sixtina (1508-1512), representou a serpente com feições femininas. Na imagem, a serpente tem os membros superiores idênticos aos de uma mulher, enquanto os inferiores enroscam-se em uma frondosa árvore. Eva, deitada aos pés de Adão, recebe da serpente-mulher o fruto proibido, enquanto o homem, Adão, aponta o dedo indicador contra o agente da queda. O mal era personificado com feições puramente femininas. Estava, portanto, cristalizada na arte sacra a identificação do mal com a mulher. Seja no discurso dos teólogos seja na arte dos gênios, a mulher representava o mal. Nem mesmo os filósofos gregos, que tanto contribuíram para a formação da cultura e pensamento ocidental, deixaram de expressar seus preconceitos contra a mulher. Segundo Qualls-Corbett, é de Pitágoras a frase: “Existe o princípio do bem, que criou a or-

dem, a luz e o homem; e o princípio do mal, que criou o caos, as trevas e a mulher”.¹

2. Restrições à Mulher no Antigo Testamento

Segundo alguns textos das Escrituras, as mulheres estavam impossibilitadas de realizar diversos serviços civis, estando restritas aos afazeres domésticos. Na cultura patriarcal hebraica, cabia ao marido a função de apresentar os sacrifícios e as ofertas por toda a família. No entanto, era permitido à mulher acompanhar o marido nos sacrifícios e nas festas. As mulheres compareciam:

a) À Festa dos Tabernáculos: “A Festa dos Tabernáculos, celebrá-la-ás por sete dias, quando houveres recolhido da tua eira e do teu lagar. Alegrar-te-ás, na tua festa, tu, e o teu filho, e a tua filha, e o teu servo, e a tua serva, e o levita, e o estrangeiro, e o órfão, e a viúva que estão dentro das tuas cidades” (Dt 16.13,14 – ARA).

b) À Festa Anual do Senhor: “Então, disseram: Eis que, de ano em ano, há solenidade do Senhor em Silo, que se celebra para o norte de Betel, da banda do nascente do sol, pelo caminho alto que sobe de Betel a Siquém e para o sul de Lebona. Ordenaram aos filhos de Benjamim, dizendo: Ide, e emboscai-vos nas vinhas, e olhai; e eis aí, saindo as filhas de Silo a dançar em rodas, saí vós das vinhas, e arrebatái, dentre elas, cada um sua mulher, e ide-vos à terra de Benjamim” (Jz 21.19-21 – ARA).

c) *À Festa da Lua Nova*: “Chamou a seu marido e lhe disse: Manda-me um dos moços e uma das jumentas, para que eu corra ao homem de Deus e volte. Perguntou ele: Por que vais a ele hoje? Não é dia de Festa da Lua Nova nem sábado. Ela disse: Não faz mal” (2 Rs 4.22,23).²

Não devemos nos esquecer de que, embora a mulher tivesse o privilégio de participar das festividades, estava restrita a diversos direitos, seja por ser ele concedido apenas ao homem, seja pela razão de o homem ter prioridade, ou simplesmente porque o homem não concordava com o suposto direito da mulher. Vejamos:

✓ *A mulher não tinha direito aos bens de seu pai, a menos que este não tivesse um filho, ou se o herdeiro morresse antes de apropriar-se dos bens paternos*: “Apresentaram-se diante de Moisés, e diante de Eleazar, o sacerdote, e diante dos príncipes, e diante de todo o povo, à porta da tenda da congregação, dizendo: Nosso pai morreu no deserto e não estava entre os que se ajuntaram contra o Senhor no grupo de Coré; mas morreu no seu próprio pecado e não teve filhos. Por que se tiraria o nome de nosso pai do meio da sua família, porquanto não teve filhos? Dá-nos possessão entre os irmãos de nosso pai. Moisés levou a causa delas perante o Senhor. Disse o Senhor a Moisés: As filhas de Zelofeade falam o que é justo; certamente, lhes darás possessão de herança entre os irmãos de seu pai e farás passar a elas a herança de seu pai. Falarás aos filhos de Israel, dizendo: Quando alguém morrer e não tiver filho, então, fareis passar a sua herança a sua filha” (Nm 27.18 – ARA).

✓ *A mulher solteira somente poderia manter o seu voto se o pai concordasse. Quanto à casada, só poderia manter o voto se o marido estivesse de acordo. Caso o pai ou o marido discordasse do juramento da filha ou da esposa, respectivamente, o voto seria anulado, e a mulher, perdoada:* “Porém, se fez voto na casa de seu marido ou com juramento se obrigou a alguma abstinência, e seu marido o soube, e se calou para com ela, e lho não desaprovou, todos os votos dela serão válidos; e lhe será preciso observar toda a abstinência a que a si mesma se obrigou. Porém, se seu marido lho anulou no dia em que o soube, tudo quanto saiu dos lábios dela, quer dos seus votos, quer da abstinência a que a si mesma se obrigou, não será válido; seu marido lho anulou, e o Senhor perdoará a ela. Todo voto e todo juramento com que ela se obrigou, para afligir a sua alma, seu marido pode confirmar ou anular. Porém, se seu marido, dia após dia, se calar para com ela, então, confirma todos os votos dela e tudo aquilo a que ela se obrigou, porquanto se calou para com ela no dia em que o soube” (Nm 30.10-14 – ARA). Somente a repudiada e a viúva, por serem independentes de seus maridos, eram plenipotenciárias em seus juramentos (cf. Nm 30.9).

✓ *Se um casal não tivesse filhos, a primeira suposição era de que a mulher fosse estéril, e por isso mesmo, era amaldiçoada por Deus:* “Vendo Raquel que não dava filhos a Jacó, teve ciúmes de sua irmã e disse a Jacó: Dá-me filhos, senão morreréi. Então, Jacó se irou contra Raquel e disse: Acaso estou eu em lugar de Deus que ao teu ventre impediu frutificar? [...] Lembrou-se Deus de Raquel, ouviu-a e a fez fecunda” (Gn 30.1,2,22 – ARA). Sara, mu-

lher de Abraão, reconhece essa realidade quando diz: “Eis que o Senhor me tem impedido de dar à luz filhos; toma, pois, a minha serva, e assim me edificarei com filhos por meio dela. E Abrão anuiu ao conselho de Sarai” (Gn 16.2 – ARA).

O TRABALHO DA MULHER

Pelos padrões hodiernos, não consideraríamos muito estimulante a vida diária marcada por trabalho duro e longas horas da mãe israelita média. Levantava-se de manhã antes de todos, e acendia o fogo na lareira ou no fogão. O principal alimento da dieta judaica era o pão. Com efeito, a palavra hebraica para alimento (*ohel*) era sinônimo de pão. Um dos deveres da esposa e mãe, portanto, era moer o grão para fazer farinha. Isto requeria vários passos, e ela não dispunha de nenhuma das bugigangas elétricas que as esposas modernas possuem, de modo que todo o seu trabalho era feito à mão. Ela usava espinhos, restolho, ou mesmo esterco como combustível.

Geralmente cabia aos filhos o trabalho de encontrar lenha; se, porém, eles não tivessem idade suficiente para sair de casa, então essa tarefa cabia à mulher. Todas as famílias necessitavam de água. Às vezes elas construía sua própria cisterna para armazenar a água da chuva; mas, na maioria das vezes, a água vinha de uma fonte ou de um poço no meio da aldeia. Algumas cidades do Antigo Testamento foram edificadas sobre fontes subterrâneas: Megido e Hazor foram duas dessas cidades.

Em Hazor, a mulher ia até um poço profundo. Então ela descia duas rampas feitas por mãos humanas, de nove metros e cinco lances de escada até ao túnel de água, onde ela seguia por mais escadas até ao nível de água para encher o grande cântaro. Era preciso que ela tivesse considerável força para subir e sair do poço com um pesado vasilhame de água. Mas isso não era de todo mau.

A caminhada em busca de água dava-lhe oportunidade de conversar com outras mulheres da aldeia. As senhoras muitas

vezes se reuniam em torno da fonte de água ao entardecer ou bem cedo de manhã para trocar novidades e boatos (cf. Gn 24.11). A mulher junto ao poço de Sicar veio ao meio-dia, sem dúvida, porque as outras mulheres, por causa de sua vida frouxa, não queriam saber de nada com ela e menosprezavam-na (cf. Jo 4.5-30).

Também se esperava que a esposa fizesse as roupas da família. As crianças pequenas tinham de ser amamentadas, vigiadas e mantidas limpas. À medida que as crianças cresciam, a mãe lhes ensinava boas maneiras. Também ensinava às filhas mais velhas a cozinhar, costurar e fazer as demais coisas que uma boa esposa israelita devia saber. Além disso, era de esperar que a esposa ajudasse a recolher a colheita (cf. Rt 2.23). Ela preparava algumas colheitas como azeitonas e uvas para armazenamento. Assim, sua rotina diária tinha de ser flexível o bastante para incluir estes outros misteres.

TENNEY, Merrill C. (et al). *Vida Cotidiana nos Tempos Bíblicos*. São Paulo: Vida, 1992, pp. 34,35.

✓ ***Pelo código mosaico, um pai endividado podia vender sua filha para quitar a dívida:*** “Se um homem vender sua filha para ser escrava, esta não lhe sairá como saem os escravos. Se ela não agradar ao seu senhor, que se comprometeu a desposá-la, ele terá de permitir-lhe o resgate; não poderá vendê-la a um povo estranho, pois será isso deslealdade para com ela. Mas, se a casar com seu filho, tratá-la-á como se tratam as filhas. Se ele der ao filho outra mulher, não diminuirá o mantimento da primeira, nem os seus vestidos, nem os seus direitos conjugais. Se não lhe fizer estas três coisas, ela sairá sem retribuição, nem pagamento em dinheiro” (Êx 21.7-11 – ARA).

✓ ***Quando o pater familia recebia a visita de estranhos, era comum que a esposa deste ficasse no interior da tenda***

ou saísse da vista dos visitantes: “Então, lhe perguntaram: Sara, tua mulher, onde está? Ele respondeu: Está aí na tenda. Disse um deles: Certamente voltarei a ti, daqui a um ano; e Sara, tua mulher, dará à luz um filho. Sara o estava escutando, à porta da tenda, atrás dele” (Gn 18.9,10).

✓ *A cultura patriarcal hebraica coagia a mulher a priorizar os direitos e necessidades do marido em vez dos seus.* A condição social da mulher lhe impunha infrangível obrigação e obediência ao seu marido. A submissão feminina ao marido não estava restrita apenas aos assuntos domésticos e familiares, mas se estendia à vida religiosa, civil e social. O homem era plenipotenciário, cabendo-lhe todo o governo e decisão. A mulher, no entanto, ocupava-se em como agradar o seu marido.

3. As Atividades Domésticas

Era próprio da atividade feminina cuidar das atividades domésticas. Geralmente as mulheres se levantavam ainda de madrugada a fim de preparar as provisões matinais para a sua família. As atividades domésticas das mulheres no Antigo Testamento, excetuando os aspectos culturais e possibilidades envolvidas, não se diferenciavam muito de algumas ocupações ainda existentes nos dias hodiernos. Entre as atividades domésticas constam:

a) Preparar o Desjejum e as Refeições

Inicialmente preparavam o desjejum, que consistia de pão, queijo, frutas secas e vegetais. Para assar, cozinhar ou preparar as refeições, as mulheres usavam fornos feitos de pedra calcária, outro tipo qualquer de pedra ou de barro

cozido. Muitos desses fornos serviam também para o fabrico de peças decorativas e cerâmicas. Entretanto, aqueles usados para assar o pão eram feitos cavando-se um buraco de aproximadamente 50 a 60 centímetros de largura no chão, onde era inserido um cilindro de cerâmica. Depois de aquecido, a massa era colocada em seus lados. É provável que os fornos tratados em Levítico 2.4; 7.9; 11.35 sejam dessa espécie.

Ao se aproximar o crepúsculo, as mulheres já se preparavam para a refeição noturna. Os homens da família regressavam da labuta e eram recebidos por suas mulheres com deliciosos vegetais, cozidos de lentilhas e, por vezes, carne assada, principalmente nos dias festivos. Ao preparar a carne bovina ou ovina, a mulher hebréia seguia um ritual desde aqueles concernentes ao tipo de carne até mesmo à forma como o animal era morto (Lv 11).

b) Moer os Grãos

As mulheres auxiliavam também os seus maridos na moagem dos grãos que serviam como base do suprimento e alimentação doméstica. Esses grãos ora eram moídos com o

“Fora da cidade, fez ajoelhar os camelos junto a um poço de água, à tarde, hora em que as moças saem a tirar água. E disse consigo: Ó Senhor, Deus de meu senhor Abraão, rogo-te que me acudas hoje e uses de bondade para com o meu senhor Abraão! Eis que estou ao pé da fonte de água, e as filhas dos homens desta cidade saem para tirar água; dá-me, pois, que a moça a quem eu disser: inclina o cântaro para que eu beba; e ela me responder: Bebe, e darei ainda de beber aos teus camelos, seja a que designaste para o teu servo Isaque; e nisso verei que usaste de bondade para com o meu senhor. Considerava ele ainda, quando saiu Rebeca, filha de Betuel, filho de Milca, mulher de Naor, irmão de Abraão, trazendo um cântaro ao ombro.”

Gênesis 24. 11-13

trabalho dos animais — usados para girar as pesadas rodas de pedra entre as quais os grãos eram moídos —, ora através de pequenos moinhos manuais feitos de basalto. Embora uma mulher pudesse realizar a tarefa sozinha, preferia fazer com o auxílio de uma amiga.

c) Buscar Água

Uma outra atividade doméstica que ficava a encargo da mulher, principalmente das filhas mais velhas, era buscar água nos poços ou nas fontes próximas. Esta atividade era cotidiana, sendo feita pela manhã e ao final da tarde, de

acordo com as necessidades particulares das famílias. Eliezer aproveitou o costume local como um meio pelo qual receberia orientação da parte de Deus concernente à esposa de Isaque. Costumava-se retirar a água do poço ou da fonte e transportá-la em cântaros de cerâmica, odres feitos de pele de animais, ou qualquer outro vasilhame. Esses utensílios eram levados sobre os ombros, apoiados no quadril e também utilizando-se jumentos ou bois.

FIANÇA E TECELAGEM

A fiança (no hebraico, tânâ; em grego, nethô) é a produção de fios mediante o uso de fibras curtas com o auxílio do fuso. Esse utensílio consistia de uma haste com 24 a 30 centímetros de comprimento, com um gancho em uma das extremidades para segurar o fio. O movimento era dado ao fuso rotativo por um disco de pedra, cerâmica ou outro material semelhantemente pesado, que ficava a meio comprimento da haste. Enquanto os dedos e o polegar da mão direita operavam o fuso, o braço esquerdo segurava a roca (kishôr), onde as fibras ainda não fiadas estavam enroladas. O fio era torcido na haste do fuso.

O Novo Dicionário da Bíblia, p.616.

d) Higienizar a Casa ou Tenda

As atividades domésticas também incluíam a higienização da residência: varrer a casa ou tenda, lavar os objetos, entre outros (Lc 11.25). Devemos lembrar de que, nas famí-

lias mais abastardas, ficava sob a responsabilidade da mulher distribuir as atividades domésticas às suas servas: “Ainda de noite, se levanta e dá mantimento à sua casa e a tarefa às suas servas” (Pv 31.15).

e) Fiar e Tecer

Ficava também sob a responsabilidade das mulheres fiar e tecer roupas e tecidos, tanto para o uso doméstico quanto para serem vendidos no mercado local, caso houvesse (Pv 31.24). Esta era uma atividade que era ensinada de mãe para filha, como qualidades da donzela que em breve iria se casar. Não somos escusados de frisar que a mulher sábia de Provérbios 31.10–31 é descrita como alguém cuja habilidade está em trabalhar com lã e linho: “Busca lã e linho e trabalha de boa vontade com as suas mãos” (v. 13); faz cobertas, e também as negocia: “Não temerá, por causa da neve, porque toda a sua casa anda forrada de roupa dobrada. Faz para si tapeçaria; de linho fino e de púrpura é a sua veste. Faz panos de linho fino, e vende-os, e dá cintas aos mercadores. A força e a glória são as suas vestes, e ri-se do dia futuro” (Pv 31.21,22,24,25).

Certas capacidades femininas são anunciadas em Êxodo 35.25 que afirma: “Todas as mulheres hábeis traziam o que, por suas próprias mãos, tinham fiado: estofos azul, púrpura, carmesim e linho fino”. A ARC traduz literalmente a expressão *'iššā hi^akâmat lēb*, isto é, “mulheres sábias de coração”, mas as atividades desempenhadas por elas, deixa claro que se trata da habilidade das mesmas no ofício de tear (v. 26). Eram mulheres habilidosas em suas profissões. O mesmo é dito dos homens responsáveis pela

fabricação das vestes dos sacerdotes, que segundo a ARA são “homens hábeis” e de acordo com a ARC, “sábios de coração” (Êx 28.3 cf. 31.6; 35.10,35).

Pelo que se depreende do contexto do livro de Êxodo, além das habilidades naturais desempenhadas pelos operários e operárias do Tabernáculo, Deus concedeu a estes profissionais uma capacidade extraordinária para operarem de acordo com a vontade divina: “Falarás também a todos os homens hábeis a quem enchi do espírito de sabedoria...” (Êx 28.3 cf. 31.6).

Sobre a designação bíblica “mulheres sábias ou hábeis”, Brenner, assevera:

O significado do termo hebraico aplicado é bastante amplo: ele pode indicar “sábia, inteligente” (2 Sm 14.20), bem como “habilidosa, possuidora de conhecimento prático de determinado tipo” (Jr 9). Algumas mulheres são descritas como “sábias” porque se reconhece que possuem uma posição especial e pertencem a uma instituição específica: a das “mulheres sábias”. Essas mulheres são inteligentes, articuladas e envolvidas na política da comunidade; em resumo, gozam de uma posição similar àquela de um ancião ou de um “homem sábio”. Outras mulheres, como aqui, são descritas como “sábias” simplesmente porque são versadas e habilidosas na profissão que escolheram ou ocupação que, com muita frequência, é tradicionalmente feminina.³

4. Outras Ocupações Tidas como Profissão

a) Carpideira

Dentro do contexto do Antigo Testamento, encontramos mulheres que eram profissionais do pranto e do luto. Essas senhoras conhecidas pela alcunha de

TIPOS DE MOINHO

Um dos tipos de moinho portátil consistia simplesmente em duas pedras: uma que servia de base fixa, e outra que ficava por cima da primeira. A pedra-base media cerca de 80 centímetros de comprimento e a metade disso na largura. Era levemente côncava, com uma das extremidades mais espessa do que a outra. A pedra móvel tinha de 15 a 40 centímetros de comprimento, com alguma saliência nas extremidades, para que a pessoa pudesse manejá-la. Era esfregada para a frente e para trás sobre os grãos postos sobre a pedra-base. O processo não era muito eficiente, pois apenas uma pequena porção de cereal era moída de cada vez. Algumas pedras superiores tinham um cabo, o que permitia melhor manejo. Uma perfuração no meio dessa pedra superior permitia que a pessoa fosse derramando grãos de cereal, o que apressava o processo da moagem. Um outro tipo, realmente primitivo, consistia em uma pequena pedra que a pessoa podia segurar com uma das mãos, esfregando-a sobre o cereal, posto sobre uma pedra maior. Essa pedra superior, cujo peso podia ser dominado por uma mulher, era do tipo que matou Abimeleque, quando caiu sobre o seu crânio (Jz 9.53; 2 Sm 11.21). As pedras menores podiam ser manuseadas por uma só pessoa; as maiores, porém, requeriam duas.

Moinhos desse tipo cru têm sido encontrados pelos arqueólogos, pertencentes a tempos tão remotos quanto os tempos neolíticos. Contudo, na Era do Ferro surgiu um moinho mais sofisticado, que envolvia um cabo na pedra superior, conforme foi descrito acima. Mesmo assim, a farinha de cereal derramava-se no chão, e a mulher que fazia a moagem precisava recolhê-la dali (Êx 11.5; Mt 24.41). Geralmente, o trabalho de moagem era deixado ao encargo das mulheres, mas os prisioneiros também eram forçados a cumprir tal tarefa, talvez como uma medida de humilhação (Is 47.2; Lm 5.13; Mt 24.41).

No entanto, havia moinhos rotativos, com pedras por demais grandes e pesadas para que seres humanos pudessem fazê-las girar. Animais eram usados a fim de fazer girar essas pedras, para o que eles caminhavam em círculos. Algumas vezes, porém, pessoas eram obrigadas a fazer girar essas pedras maiores, conforme se deu no caso do cativo Sansão (Jz 16.21). Prisioneiros, algumas vezes, eram mantidos presos nos moinhos, que lhes serviam de cárcere,

e onde também trabalhavam. Pedras de moinho revolvidas por animais podiam ter nada menos de um metro e meio de diâmetro. Esse tipo de moinho era usado para moer o grão para clãs ou comunidades inteiras.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia. São Paulo: Candeia, 1991, v. 4 (M-O), p. 331.

“carpideiras”, no hebraico *lam^cqōn^cnōt*, lit. “aquelas que são como fontes de lágrimas”. Estas profissionais eram contratadas para lamentar, chorar e lamuriar nos velórios. Por esta razão é que a NVI traduz o termo hebraico por “pranteadoras profissionais” em Jeremias 9.17.

Esperava-se que, através da simulação de dor manifestada por estas mulheres, o participante lutuoso fosse contagiado pela tristeza e aflição: “E se apressem e levantem o seu lamento sobre nós; e desfaçam-se os nossos olhos em lágrimas, e as nossas pálpebras destilem águas” (Jr 9.18).

Iconografias encontradas do século XV e XIV a.C. na cidade egípcia de Tebas demonstram que esse ofício era conhecido não somente em Israel, mas em todo o Antigo Oriente.

As lamuriantes contratadas vestiam-se de preto e não costumavam usar perfume. Em 2 Samuel 14.2 é citado o caso de uma mulher astuta contratada por Joabe para simular um luto perante o rei Davi: “Ora, finge que estás de luto; veste vestes de luto, e não te unjas com óleo, e sejas como uma mulher que há já muitos dias está de luto por algum morto”. Como esta mulher de Tecoa, existiam muitas outras em Israel cujo ofício era hereditário, isto é, passava-se de mãe para filha, conforme Jeremias 9.20: “Ouvi, pois,

vós, mulheres, a palavra do Senhor, e os vossos ouvidos recebam a palavra da sua boca; e ensinaí o pranto a vossas filhas, e cada uma, à sua companheira, a lamentação”.

As pranteadoras contratadas são chamadas de “mulheres hábeis” (*'iššā ḥ'kāmôt*): “Assim diz o Senhor dos Exércitos: Considerai e chamaí carpideiras, para que venham; mandai procurar mulheres hábeis [*'iššā ḥ'kāmôt*] para que venham” (Jr 9.17 – ARA).

O termo *ḥ'kāmôt*, que é o plural feminino de *ḥ'kāmá* (“sabedoria”), significa literalmente “sábia”, entretanto, à luz do contexto, não se trata de “mulheres sábias”, tal qual traduzido pela Septuaginta (LXX) e seguido pela ARC, mas de “mulheres habilidosas”. A TEB traduz por “melhores” (Jr 9.16), isto é, “melhores em sua arte”, “em sua profissão”, “hábeis na lamentação fúnebre”. Brenner, comentando sobre a expressão em apreço, afirma:

Uma carpideira profissional, portanto, tinha de aprender e ser versada na poesia peculiar à sua ocupação. A “sabedoria” das mulheres carpideiras consistia em sua habilidade vocacional (isso surge da estrutura poética do versículo 16 [17]: “mulheres carpideiras” na primeira coluna do verso, comparadas com *ḥ'kāmôt*, na segunda coluna). Portanto, o termo *ḥ'kāmôt* aqui deveria ser traduzido por “mulheres habilidosas”, e não “mulheres sábias”.⁴

As celebrações fúnebres costumavam durar cerca de sete dias (Gn 50.10), e essas profissionais permaneciam durante todo o tempo em que durasse o luto. A habilidade das carpideiras não se circunscrevia apenas a chorar, mas eram também exímias endechadoras, isto é, mulheres especialistas em compor e entoar cânticos fúnebres. Muitas endechas (canções fúnebres) se popularizaram

tornando-se parlandas infantis,⁵ pelas quais as crianças brincavam nas praças (Mt 11.16,17 – ARA): “Mas a quem hei de comparar esta geração? É semelhante a meninos que, sentados nas praças, gritam aos companheiros: Nós vos tocamos flauta, e não dançastes; entoamos lamentações, e não pranteastes”.

As habilidades das carpideiras iam além do pranto e das endechas. Essas profissionais se aperfeiçoaram tanto em sua arte que aliavam a técnica do choro e do cântico fúnebre às artes cênicas. Eram especialistas em representar, encenar situações que visavam entre outras coisas ludibriar outrem. As qualidades cênicas de algumas dessas mulheres são facilmente perceptíveis em 2 Samuel 14.1–24.

b) Profetisa

Algumas mulheres no Antigo e Novo Testamentos desempenharam uma atividade que, muito embora não possa ser reconhecida como uma profissão tal qual as outras instituídas em Israel, relacionava-se a uma ocupação destacada entre os hebreus. As escolas de profetas e o surgimento de profetas como uma classe salientam a profissionalização desse ofício.

As Escrituras mencionam no período pré-monárquico: Miriam (Êx 15.20) e Débora (Jz 4.4); no período monárquico: Hulda (2 Rs 22.14); no período pós-cativeiro babilônico: Noadias (Ne 6.14); no período do Novo Testamento: Ana (Lc 2.36–38). Todas essas mulheres exerceram uma função profética específica. Débora, por exemplo, além de profetizar, desempenhava uma função civil.

Segundo Brenner, as mulheres anônimas como as que

aparecem nas narrativas de Elias e Eliseu são chamadas de “profetisas” por serem esposas de profetas. Não se mencionam nas Escrituras absolutamente nada que ratifique que essas “profetisas” tenham tido alguma forma de poder carismático. O mesmo se aplica à “profetisa” de Isaías 8.3, que se trata da esposa do próprio profeta (Is 8.3), “cujo único papel profético é dar à luz uma criança a quem é dado um nome simbólico”.⁶

Essas profetisas são mencionadas pela importância de suas mensagens em algum momento da história judaica. Hulda, por exemplo, era esposa de Salum — um levita ou sacerdote que desempenhava uma função no Templo — e foi consultada quando o rei Josias ouviu a leitura do livro da Lei encontrado por Hilquias.

A menção dessa profetisa se destaca quando percebemos que nesse mesmo período os profetas Jeremias (Jr 1.2) e Sofonias (Sf 1.1) desempenhavam o ofício profético em Judá e, por alguma razão, ela foi consultada e os dois profetas mencionados não. A mensagem da profetisa prevê períodos lúgubres para a nação e uma mensagem de conforto para o rei (2 Rs 22.15–20). Provavelmente essa profetisa desempenhou uma importante atividade na reforma religiosa e política no tempo do rei Josias (2 Cr 34.22–28).

c) Feiticeira

Nossa proposta não é discorrer sobre a feitiçaria em si, mas apenas de mais uma ocupação que algumas mulheres do Antigo Testamento, e também do Novo, exerciam.

As religiões e crenças do tempo veterotestamentário incluíam a magia e a feitiçaria como componentes essenciais da religiosidade dos povos primitivos, e as misci-

SAUL E A FEITICEIRA
DE EN-DOR

“Então, disse Saul aos seus criados: Buscai-me uma mulher que tenha o espírito de feiticeira, para que vá a ela e a consulte. E os seus criados lhe disseram: Eis que em En-Dor há uma mulher que tem o espírito de adivinhar. E Saul se disfarçou e vestiu outras vestes, e foi ele e com ele dois homens, e de noite vieram à mulher; e disse: Peço-te que me adivinhes pelo espírito de feiticeira e me faças subir a quem eu te disser. Então, a mulher lhe disse: Eis aqui tu sabes o que Saul fez, como tem destruído da terra os adivinhos e os encantadores; porque, pois, me armas um laço à minha vida, para me fazer matar? Então, Saul lhe jurou pelo Senhor, dizendo: Vive o Senhor, que nenhum mal te sobrevirá por isso. A mulher, então, lhe disse: A quem te farei subir? E disse ele: Faze-me subir a Samuel. Vendo, pois, a mulher a Samuel, gritou em alta voz; e a mulher falou a Saul, dizendo: Por que me tens enganado? Pois tu mesmo és Saul. E o rei lhe disse: Não temas; porém que é o que vês? Então, a mulher disse a Saul: Vejo deuses que sobem da terra.”

1 Samuel 28.7-13

gerações do povo israelitas com estas práticas cananitas, influenciaram de uma forma ou de outra, alguns membros do povo judeu.

Os egípcios, com suas ciências ocultas (Êx 7.22), os babilônicos com seus encantadores e feiticeiros (Dn 5.7) e os assírios com suas feiticeiras (Na 3.4) deixaram profundas influências ocultistas na vida religiosa judaica.

Embora as Escrituras Judaicas proibissem a magia e a feitiçaria, encontramos nas páginas sagradas de Israel menção a feiticeiros e magos israelitas, alguns deles com ampla influência na política.

Vejamos algumas descrições bíblicas concernentes à feitiçaria:

✓ **A feiticeira era apedrejada até a morte:** “A feiticeira não deixará viver” (Êx 22.18). Observe o termo no feminino, como se essa prática fosse muito comum às mulheres, embora os homens também a praticassem: “O homem ou mulher que sejam necromantes ou sejam feiticeiros serão mortos; serão apedrejados; o seu sangue cairá sobre eles” (Lv 20.27 – ARA).

✓ *As promessas messiânicas incluíam a destruição das feiticeiras e dos adivinhadores de Israel pelo Messias:* “Eliminarei as feitiçarias das tuas mãos, e não terás adivinhadores” (Mq 5.12 – ARA).

Um exemplo incontestável da influência malévola das práticas ocultas das nações sobre Israel é a descrição da rainha Jezabel feita por Jeú: “Sucedeu que, vendo Jorão a Jeú, perguntou: Há paz, Jeú? Ele respondeu: Que paz, enquanto perduram as prostituições de tua mãe Jezabel e as suas muitas feitiçarias?” (2 Rs 9.22 – ARA)

A denúncia de Jeú refere-se à rainha como uma bruxa e prostituta, provavelmente em virtude de a mesma ser patrona do culto da fertilidade de Baal. O mesmo caminho seguiu Manassés, que segundo o relato bíblico “era agoureiro e tratava com médiuns e feiticeiros” (2 Rs 21.6 – ARA).

Uma outra passagem, que inclui o envolvimento das mulheres com este tipo de ofício é o caso da médium de En-dor relatado em 1 Samuel 28.

A descrição desse episódio demonstra o modo ambivalente com que as feiticeiras e agoureiras eram tratadas em Israel. Eram perseguidas, e a sua ocupação, abolida (1 Sm 28.3), ao mesmo tempo em que as sobreviventes do genocídio eram consultadas: “Então, disse Saul aos seus servos: Apontai-me uma mulher que seja médium, para que me encontre com ela e a consulte. Disseram-lhe os seus servos: Há uma mulher em En-Dor que é médium” (v. 7).

Concernente a esta pitonisa, comenta Brenner:

Quando se define o papel da mulher, os seguintes pontos devem ser levados em consideração: ela é uma profissional estabelecida, que é bem conhecida por seu dom especial. Como as duas mulheres “sábias” associadas a Joabe (2 Sm 14; 20), ela é anônima. Também como as duas, não é uma vendedora itinerante; a pessoa que precisa de seus serviços vai a ela. Os serviços de ambas as classes de especialistas, mulheres “sábias” e médiuns, possivelmente tinham de ser pagos (embora o texto permaneça mudo no que tange a esse detalhe).⁷

Não menos interessante é a condenação de Ezequiel 13.17-23. Na primeira seção do capítulo (vv. 1-16), condena os falsos profetas acusando-os de falsas adivinhações (v. 6). Após condená-los, dirige o seu ataque contra as feiticeiras e a sua extensa popularidade (v. 18).

Segundo o profeta, as predições dessas feiticeiras são mentirosas, e elas não são apenas condenáveis pelo fato de controlarem o povo através de suas falsas adivinhações (vv. 20,22), mas também pela pretensão de que suas predições são divinamente inspiradas e pela falsa esperança que elas nutrem naqueles que buscam o seu conselho (v. 22).

Conforme se observa na profecia de Ezequiel, essa profissão desenvolveu-se, como afirma Brenner, “como uma ocupação especificamente feminina, entre as israelitas exiladas na Babilônia, no tempo de Ezequiel”.⁸ Essas feiticeiras utilizavam-se de práticas mecânicas como auxílio para as suas predições. Ao serem contratadas, utilizavam-se de elementos dos vestuários israelitas (v. 18) para obter as informações procuradas pelos consulentes.

Portanto, ao longo da história de Israel, encontramos mulheres que se ocupavam das práticas ocultistas, muito embora fosse proibido pela lei.

ADVERTÊNCIAS DAS ESCRITURAS CONTRA A MAGIA E A BRUXARIA

(Segundo os textos de Dt 18; 2 Rs 21.6; 2 Cr 33.6; Jr 27.9)

- A magia é associada a sistemas estrangeiros ou pagãos de crença, ou à falsa profecia em Israel mesmo. Em ambos os casos, ela é condenada nos termos o mais veemente possível.
- Quando associados a crenças pagãs, os procedimentos mágicos são freqüentemente descritos de modo a demonstrar um conhecimento em primeira mão (Is 2.6; 8.19; 49.9-15; Ez 21.26-28; Mq 5.11). Os israelitas são acusados de adotar esses procedimentos. Algumas vezes, a magia é definida como equivalente à prostituição (Na 3.4; e cf. 2 Rs 9.22, sobre Jezabel), pois é concebida como intimamente ligada aos cultos de fertilidade.
- As passagens que descrevem a falsa profecia como magia ou que condenam a magia como falsa profecia são muito numerosas (Jr 27.9; 29.8; Ez 12.24; 13; Mq 3.6-7; Zc 10.2). A objeção à magia nessas passagens parece derivada de duas queixas: a ilegitimidade dos meios técnicos e mecânicos empregados pelas magas profetisas em oposição à palavra direta de Yahweh, e a origem estrangeira desses meios.
- A maior parte das passagens é dirigida a praticantes (ou aos considerados praticantes) de ambos os sexos, não especificamente às mulheres (excetuando-se Ezequiel 13 e Naum 3.4, em que o “sexo” é ditado na descrição metafórica de Nínive como uma devassa).
- Os repetidos avisos proferidos pelos profetas das eras do Primeiro e do Segundo Templo igualmente provam que magia, encantamento e bruxaria eram vitais e amplamente populares através dos tempos do Antigo Testamento. Portanto, eles tinham de ser combatidos continuamente.

BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 108,109.

5. Mulheres Notáveis da Bíblia

Como anteriormente expendido, muitas mulheres se destacaram na vida religiosa e civil de Israel. O nome de algumas delas alistados na genealogia do Messias e as muitas que auxiliaram ao Senhor Jesus em seu ministério terreno demonstram a importância da mulher no cenário bíblico.

Ao lermos embevecidos as magistrais páginas do Novo Testamento, encontramos personagens que nos inspiram a viver o cristianismo em sua dimensão mais profunda. Dentre esses destacam-se intrépidas mulheres que, apesar de viverem na sociedade patriarcal hebraica, demonstraram ousadia em professar a sua fé. Os nomes das que se assentam na galeria neotestamentária somam-se às dezenas; os das anônimas, às centenas. Nem mesmo a história de um povo e de uma época patriarcal, pode apagar as pegadas históricas da mulher que teme e ama a Deus (Mt 26.13).

a) Marta, a Anfitriã de Betânia (Lc 10.38-42)

Nos limítrofes de nossa inquirição exala o perfume adocicado de uma rara flor denominada Marta. Seu nome, procedente da língua aramaica (Martâ'), persiste através do idioma grego ou koinê (Martha). O declínio das duas línguas que perpetuam o nome da irmã de Lázaro não foi capaz de eclipsar o intenso brilho de seu testemunho e serviço ao Messias. De significado vigoroso, Marta ou "senhora", era a irmã mais velha entre os seus irmãos (Lc 10.38). Seu nome, longe de ser um apelativo, a situava dentro do papel social da família judaica daqueles dias. Era a "senhora" responsável por todo o formalismo cerimonial da recepção judaica ao se receber em casa um conviva. Esse fato tem sido incompreendido por aqueles que vêem na amorosa admoestação de Jesus em Lucas

10.41,42, uma repreensão acre ao caráter pragmático de Marta. Receber um rabino em casa era uma tarefa hercúlea que exigia esforço e completa dedicação. Não se pode roubar o perfume de uma flor, muito menos extinguir os méritos sacrificiais de uma mulher que ama ao Senhor através de seus serviços. Marta, semelhante a sua irmã, Maria, assentava-se aos “pés de Jesus” e “ouvia a sua palavra”, mas sua responsabilidade como anfitriã a distraía (Lc 10.39,40). Estava bifurcada em dois sentimentos opostos: o de adorar através de seu serviço ou, similar a Maria, por meio de seu amor atencioso.

Marta, a senhora, estava só e sobrecarregada de afazeres impostos pela etiqueta social, não era vilã, mas cordial e principesca (Lc 10.40). O serviço de Marta garantia a tranqüilidade da adoração de Maria, assim como as ocupações litúrgicas de várias mulheres cristãs anônimas permitem a adoração daqueles que adentram a nave dos templos evangélicos. As filhas de Marta são como as colunas dos grandes edifícios modernos: não aparecem, mas sustentam toda a estrutura. Assim como Jesus amava a Marta, ama as mulheres cristãs que se consagram ao seu serviço: “Ora, Jesus amava a Marta, e a sua irmã, e a Lázaro” (Jo 11.5) e a você, filha de Marta.

b) A Confissão de Marta (Jo 11.19-30)

O hálito gélido do vento leva o perfume das pétalas da flor, assim como Marta foi levada a Jesus pelo falecimento de seu irmão Lázaro (Jo 11.19,20). Os ventos outonais da vida, assim como o aluvião das chuvas de verão, não apenas trazem consigo a dor, mas também disseminam as sementes da esperança. O mesmo vento que arra-

sa e a mesma inundação que arrasta são os que levam a vida a solos estéreis.

O caráter, a idoneidade e a fé da “senhora de Betânia” são provados diante da ruptura da vida e do laço com a morte. Um rio em condições normais deposita sedimentos não visíveis aos olhos desatentos, mas agitando-se a água todo o resíduo emerge de suas profundezas. Dificilmente se reconhece a fé e a firmeza de uma mulher cristã quando esta apenas recebe bênçãos; no entanto, vindo a adversidade, todo o substrato do seu interior se manifesta, e este pode ser tanto límpido quanto turvo.

Coube a Maria o mérito do amor sacrificial demonstrado pelo seu gesto profético em João 12.3, porém a Marta, o de articular na tempestade a segunda declaração de fé cristológica, semelhante a do apóstolo Pedro em Mateus 16.16: “Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo” (Jo 11.27).

Um sentimento acre-doce, pesar e esperança, apropriou-se de Marta. Estático, não muito distante de sua casa, o cheiro de morte forçava a rocha sobre o túmulo. Em movimento crescente exalava o perfume da vida em direção a Marta (Jo 11.20). Maria, sua irmã, permanecia ouvindo as lamúrias das carpideiras, enquanto Marta vai ao encontro de Jesus. Duas coisas a “senhora de Betânia” sabia: que tudo quanto Jesus pedisse ao Pai, Ele o faria, e que haverá ressurreição no último dia (Jo 11.22,24).

Na adversidade, Marta não se recolheu, mas creu. No sofrimento, não ficou estática — essa é a posição de quem está morto —, porém superou as intempéries e foi em direção à vida que não estava distante dela, assim como não estava de Maria (Jo 11.20,28). O sofrimento revelou que no íntimo de Marta havia muito mais do que aquilo

pelo qual ainda hoje ela é medida — serviço. Este, ao contrário, não era impulsivo, mas movido por plena fé e urgência sacrificial.

NOTAS

¹ QUALLS-CORBERT, Nancy. **A Prostituta Sagrada: A Face Eternal do Feminino**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 58.

² TENNEY, Merrill C. (et al). **Vida Cotidiana nos Tempos Bíblicos**. São Paulo: Vida, 1992, p. 27.

³ BRENNER, Athalya. **A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 49.

⁴ Id. *Ibid.*, p. 48.

⁵ Uma parlenda infantil é um cântico breve para divertir e ajudar a memorizar; era um tipo de brincadeira.

⁶ BRENNER, Athalya. **A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 79.

⁷ Id. *Ibid.*, p. 105.

⁸ Id. *Ibid.*, p. 108.

Glossário

Termos Hebraicos

- 'āb (אב) – pai; originador; casa do pai.
'ālîlâ (עלילה) – feito; ação; obra; devassidão.
'ālîlâ dâbâr (עלילה דבר) – falar mal; feito que suscita má suspeitas.
'āmâ (אמה) – serva; escrava.
'ânâ (אנה) – humilhar; afligir; rebaixar.
ba'al (בעל) – dono; marido; senhor; Baal.
bayît (בית) – casa; residência; templo; família.
bayît 'āb (אב בית) – casa de meu pai.
bêt (בית) – casa; pessoas de uma casa.
bêt 'āb (אב בית) – casa de meu pai.
Berê'shîth (בראשית) – princípio; gênese; origem.
betem (בטן) – ventre; barriga; útero; estômago; feto
b'tûlîm (בחורים) – virgem; virgens; moça; púbere.
b'tûlâ (בחולה) – adolescente nubente; moça; jovem; virgem.
dâbâr (דבר) – palavra; discurso; coisa; qualquer coisa.
'ēdâ (עדה) – congregação; assembléia.
'ebed (עבד) – escravo; servo.
'etnam (אתנן) – paga de prostituta; salário.
'erwâ (ערמה) – descobrir; nudez; vergonha.
qādēsh (קדש) – prostituta(o) cultural; hieródulo.
gap (גפ) – corpo; solteiro.
gārash (גרש) – repudiar; expulsar; pôr fora.
gō'ēl (גאל) – redentor; remidor.

- hām (חַם) – sogro; pai do noivo.
- hāpēts (חַפֵּז) – satisfação demasiada; ficar encantado com.
- hārāp (חַרַּף) – desposar; desdenhar; censurar; blasfemar.
- hātān (חַתָּן) – genro; noivo; sogro; pai da noiva.
- hātunnâ (חַתּוּנָה) – esponsais; bodas; casamento.
- hāyâ (חַיָּה) – estar; ser; tornar-se
- hokmâ (חֻכָּה) – sabedoria.
- hōtēn (חַתָּן) – sogro; pai da mulher casada.
- ‘ish (אִישׁ) – homem; marido; espécie humana.
- ishshâ (אִשָּׁה) – mulher; esposa; fêmea.
- lāqah (לָקַח) – tomar; apossar.
- kābash (כָּבַשׁ) – subjugar; escravizar.
- keleb (כֶּלֶב) – prostituto cultural; cão; sodomita.
- k’rītūt (כִּרְיֻתוֹת) – divórcio; desligamento; cortar; dividir.
- kil’ayim (כִּלְאִים) – dois tipos; restringir o fluxo.
- mā’al (מָאַל) – infiel; delito; falta; cometer ofensa; infidelidade.
- manzēr (מַנְזֵיר) – criança bastarda; nascida de incesto; criança ilegítima.
- mārar (מָרַר) – amarga; amargura; aflição.
- mātsār’ (מָצָא) – apanhado; capturado; flagrante.
- matteh (מַטֵּה) – tribo; vara; bordão.
- may (מַי) – água.
- mayin (מַיִם) – águas .
- mishpāhâ (מִשְׁפָּחָה) – família.
- mishpāt (מִשְׁפָּט) – justiça; tratar; direito; justiça; costume.
- mōhar (מָהַר) – adquirir mediante pagamento; dote.
- nā’ap (נָאַף) – praticar ou cometer adultério.

- niddâ (נדדה) – imundícia; coisa imunda; separação.
- ni'up (נא'ופ) – adultério; prevaricação.
- nokrí (נקרי) – mulher estranha; estrangeira.
- pādâ (פדה) – resgatar; remir; livrar.
- qādēsh (קדש) – prostituta(o) cultual; prostitua sagrada; hieródulo.
- qānā' (קנא) – ciúme; ciúme ardente; inveja; zelo.
- ra' (רע) – coisa má; mal.
- rā'â (רעה) – desagradar; não agradar; mal; aflição.
- śânē (שאנא) – odiar; ser odioso.
- śātā (שטה) – desviar; conduzir-se mal.
- sēper k^erītūt (ספר כרתות) – livro de repúdio; escrito de desligamento.
- shiphâ (שפחה) – criada; serva doméstica; escrava.
- shākab (שכב) – deitar; relação sexual ilegal.
- shākab (שכב) – deitar; relações sexuais ilícitas.
- shālāh (שלח) – mandar embora; deixar ir; soltar.
- tāmē' (טמא) – impuro; imundo; imerso.
- tsāhaq (צחק) – rir; zombar; desprezar; escarnecer; caçoar.
- tum'â (טמאה) – impureza; imundícia.
- yā'ad (יעד) – prometer em casamento ou noivado; desposar; escolher.
- yābām (יבם) – irmão do marido; cunhado.
- y^ebēmâ (יבמה) – esposa do irmão; cunhada.
- yārēk (ירך) – lombos; coxa; quadril; órgão genital.
- yālād (ילד) – dar à luz; gerar; procriar.
- yālīd (יליד) – nascido; criança; filhos.

zāqēn (זָקֵן) – anciãos; homem sábio; conselheiro.

zānā (זָנָא) – praticar prostituição; prostituta; relação heterossexual ilícita.

Termos em Grego

adelphos (ἀδελφός) – irmão; consangüíneo.

andros (άνδρος) – homem; masculino.

apolytai (ἀπολύσαι) – repudiar; divorciar; deixar ir; libertar; livrar.

apostasion (ἀποστασίον) – divórcio; abandono.

aschemoneō (ἀσχημονέω) – comportar-se vergonhosamente; agir de modo indecente.

dikaiōma (δικαίωμα) – regulamento; requerimento.

doulē (δούλη) – escrava; serva; empregada.

douleuō (δουλεύω) – ser escravo; estar sujeito a.

gameō (γαμέω) – casar; contrair núpcias; casar-se.

gamizō (γαμίζω) – dar em casamento; casar.

gamos (γάμος) – festa de casamento; casamento.

gynē (γυνή) – mulher; esposa; fêmea.

heurethē (εὐρεθῆ) – achado; apanhado; flagrado.

hiereus (ιερεύς) – sacerdote; dedicado a deidade.

hieron (ιερόν) – templo; santuário.

hieros (ιερός) – separado para a deidade; sagrado.

koimaō (κοιμάω) – dormir; cair no sono; morrer.

koitē (κοίτη) – cama; leito conjugal; excessos sexuais.

labē (λάβη) – apossar-se; pegar; tomar; apoderar-se.

miaiō (μιαίνω) – contaminar; manchar.

mianthēnai (μιαυθῆναι) – estar contaminado; contaminar-se.

mythos (μῦθος) – fábula; história não verídica; ficção.

monos (μόνος) – único; somente.

oiketeia (οἰκετεία) – escravos em uma casa.

oiketis (οἰκέτις) – escrava do lar; empregada doméstica.

polis (πόλις) – muitos; variegados.

synētheia (συνήθεια) – costume; hábito; estar acostumado.

synoikēsē (συνοικήση) – habitando junto; convivendo com.

synoikeō (συνοικέω) – viver com; conviver.

synoikodomeō (συνοικοδομέω) – edificar com; ser edificado.

Expressões em Grego

apolysai tēn gynaika (ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα) – repudiar a sua mulher.

aschēmon pragma (ἄσχημον πρᾶγμα) – ato ou ocorrência indecente.

biblion apostasiou (βιβλίον ἀποστασίου) – livro de divórcio; livro de abandono.

gynaikos allotrias kai ponēras (γυναικὸς ἀλλοτρίας καὶ πονηρᾶς) – mulher que pertence a outro e maliciosa.

ho adelphos tou andros (ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός) – o irmão do homem.

kai ean tis (καὶ εἴάν τις) – e se alguém; se alguém.

kata to dikaiōma tōn thygaterōn (κατὰ τὸ δικαίωμα τῶν θυγατέρων) – segundo o regulamento das filhas.

monos eiselhē (μόνος εἰσελθῆ) – entrou só; entrou sozinho.

Termos Acadicos

amtum – escrava; serva; mulher ligada ao serviço do templo.

awīlum – homem livre.

aššatum – esposa legítima; esposa contratualmente casada.

biblum – presentes de núpcias; dádiva nupcial.

hīrtum – esposa principal.

ÍD – rio; deus Rio.

krrum – banquete; festa nupcial; oferecimento de uma festa.

mû – água; líquido amniótico.

nadītum – sacerdotisa; sacerdotisa superior.

riksātum – contrato escrito; contrato de casamento.

šeriktum – dote; bens dotais.

šugītum – sacerdotisa de classe inferior.

terhiatum – preço pago pelo pai do noivo.

wardum – escravo; servo.

Códigos e Leis Citados

As Constituições do Concílio de Trento

Carta de lei de 19 de junho de 1775

Cilindros de Gudea

Código Civil Brasileiro de 2002

Código da Aliança

Código de Hamurabi

Código de Lipit-Istar

Código de Manu

Código de Santidade

Leis de Eshnunna

Leis de Nuzi

Lex Julia de Adulteriis

Ordenanças Filipinas

Tábuas de Leis Assírias

Tabuinhas hititas

Índice Onomástico

A

- ALEXANDER, Ralph. 74.
ATKINSON, David. 86, 94.
AUGOSTINHO. 62.
AUSUBEL, Nathan. 42, 60.

B

- BAILEY, Kenneth. 158.
BENETTI, Santos. 20, 44.
BENTES, J.M. 226.
BENTHO, Esdras Costa. 207.
BOUZON, Emanuel. 88, 95.
BRENNER, Athalya. 224, 227, 229, 231, 232, 233.
BRONFENBRENNER, U. 26.
BURNS, Bárbara. 87.

C

- CHAMPLIN, R. N. 62, 73, 76, 77, 92, 93, 107, 226.
COCCA, Aldo A. 137.
COHEM, Gary G. 144, 145.
COKER, William B. 182.
COLE, R. Alam. 189.
COMTE, Augusto. 34.
CORRÊA, C. Alberto. 48.

D

- DE VAUX, Roland. 71, 72.
DEASLEY, A. G. 105.
DILTHEY, Wilhelm. 34.
DURKHEIM, Émile. 33, 34.
DUTY, Guy. 101.

E

- EISEMBERG, Josy. 82, 87, 94, 110.

F

FORD, Jack. 105.

G

GORDON, Cyrus. 35.

GOWER, Ralph. 44.

GRAGHAM, John. 182.

H

HARRIS, R. Laird. 27, 28, 47.

HERÓDOTO. 203.

HILLEL. 77, 96.

HOPPE, Leslie J. 65, 193.

HORN, S. H. 29.

HROZNY, Bedrich. 130.

J

JAMIESON, Roberto. 48, 57, 74, 76.

JOSEFO, Flávio. 54, 60.

JUVENAL, Décimo Júnior. 204, 205.

K

KAISER JR., Walter. 110, 111, 112.

KIDNER, Derek. 24.

KOLATCH, Alfred J. 78, 93.

L

LABURTHE-TOLRA, P. 91.

LAPLANTINE, François. 91.

LEITE FILHO, Tácito da G. 101.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 23, 26.

LIMA, Domingos S.B. 122, 123, 137, 138.

LINDVALL, Terrence. 211.

LINTON, Ralph. 89.

LIVINGSTON, Herbert G. 184.

LUZ, Waldir C. 97.

M

MAIMÔNEDES. 78.
 MAKRIDIS, Theodor. 130.
 MARX, Karl. 34.
 McDOWELL, Josh. 35.
 MELTON, J. Matthew. 211.
 MICHELÂNGELO, B. 214.

O

OWENS, John J. 147.

P

PFEIFFER, Charles. 98, 102.
 PINTO, Carlos O. 136.
 PITÁGORAS. 215.

Q

QUALLS-COBERTT, N. 203, 214.

S

SAYÃO, Luiz A. 136.
 SCHEIL, P. 19, 71.
 SCHIMIDT, H. 32.
 SCHNEIDERS, Sandra M. 134, 138.
 SHAMMAI. 96.
 SHELTON, James B. 96.
 SILVA, M. B. Nizza da. 45, 132, 133.
 SPENCER, Herbert. 34.
 STRONG, James. 39.

T

TASKER, R. V. G. 62.
 TENNEY, M. C. 116, 119.
 TERTULIANO, Quinto S. F. ... 214.
 THOMPSON, J. A. 63, 98, 104.

V

- VAN GRONINGEN, G. 84.
VERNET, Horace. 187.
VON ALLMEN, Jean-Jacques. ... 70, 92, 135.

W

- WEBER, Max. 33, 34.
WEIL, Pierre. 87.
WEITMAN, Y. David. 114.
WENHAM, G.V. 63.
WIERSBE, Warrem W. 107, 108.
WINKLER, Hugo. 130.
WOLFF, Hans Walter. 37.159.
WRIGHT, G. E. 35.

Y

- YAMAUCHI, Edwin. 105.

Referências Bibliográficas

ALLEN, Clifton J. (ed.). **Comentário bíblico Broadman: Levítico-Rute**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

ARRINGTON, F.L.; STRONSTAD, R. (eds.). **Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Koogan Participações e Empreendimentos Ltda., 1964.

BAILEY, Kenneth. **A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

BARUCQ, A. (et al). **Escritos do Oriente Antigo e fontes bíblicas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, Biblioteca de Ciências Bíblicas.

BENETTI, Santos. **Sexualidade e erotismo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1998.

BENTHO, Esdras Costa. **Hermenêutica fácil e descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

_____. **Hermenêutica contextual: o texto em seu contexto**. Joinville: Verbum Editora, 2001.

_____. **Introdução à ética cristã e filosófica**. Joinville: Refidim, 2002.

BERGANT, D.; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, Volume 1.

BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

BOUZON, Emanuel. **O código de Hamurabi**. 10.ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BRENNER, Athalya. **A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

BRONFENBRENNER, U. **La ecología del desarrollo humano**. Barcelona: Paidós, 1987.

BURNS, Bárbara (et al). **Costumes e culturas: uma introdução à antropologia missionária**. São Paulo: Vida Nova, 1988.

CHAMPLIN, R.N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Editora Candeia, 2000, V.2.

_____; BENTES, J.M. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991, v. 4 (M-O).

COCCA, Aldo A. **Ginecocracia**. Buenos Aires: Bibliografía Omeba, 1963.

COLE, R. Alan. **Êxodo: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão [s.d.].

CORRÊA, Carlos Humberto. **Contribuição ao estudo da legislação mesopotâmica**. Florianópolis: [s.n.t.], 1971.

CUATRECASAS, Alfonso. **Erotismo no império romano**. Rio de Janeiro: Recor; Rosa dos Tempos, 1997.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

EISENBERG, Josy. **A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico**. Coleção Mulher ontem e hoje. São Paulo: Paulinas, 1997.

ELWELL, Walter A. (ed). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1988, vol.I (A-D).

GOWER, Ralph. **Usos e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

JAMIESON, Roberto (et al.) **Comentario exegético y explicativo de la Bíblia**. 9 ed., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982, Tomo I.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

JUVENAL, Décimo Júnio. **Sátiras**. Rio de Janeiro: Ediouro [s.n.t.]. Tradução de Francisco Martins Bastos. Clássicos de Bolso Ediouro.

- KAISER JR., Walter C. (et al). **Hard sayings of the Bible**. Illinois: InterVarsity Press, 1996.
- KIDNER, Derek. **Gênesis: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1979.
- KOLATCH, Alfred J. **2º Livro judaico dos porquês**. São Paulo: Editora Sêfer, [s.n.t.].
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia – antropologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LEITE FILHO, Tácito da Gama. **O homem em três tempos**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIMA, Domingos Sávio Brandão. **Adulterio, a mais infamante causa de divórcio**. 2. ed., São Paulo: L. Oren, 1976.
- LIVINGSTON, George Herbert (et al). **Beacon bible commentary: Genesis through Deuteronomy**. Kansas City: Beacon Hill Press, 1969.
- McDOWELL, Josh. **Evidência que exige um veredito: evidência histórica da fé cristã**. São Paulo: Candeia, 1997.
- PFEIFFER, Charles F.; HARRISON, Everett F. **Comentário bíblico Moody: Gênesis à Deuterônômio**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001, VI. 1.
- QUALLS-CORBERTT, Nancy. **A prostituta sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Col. Amor e Psique.
- REVISTA MORACHÁ, Edição 26, 1999.
- ROMÃO, Jacqueline Moura (et al). **História do direito: uma breve viagem do Direito na História**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 2003.
- ROTH, Cecil. **Enciclopédia judaica**. Rio de Janeiro: Editora Tradição S/A. Biblioteca de Cultura Judaica (A-D), 1967.

SCHNEIDERS, Sandra M. **As mulheres e a palavra**. São Paulo: Edições paulinas, 1992.

TASKER, R. V.G. **Mateus: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1999.

SILVA, Cássio M. Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**: São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Maria B. Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984, Coleção Coroa Vermelha, VI.6.

TENNEY, Merrill C. (et al). **Vida cotidiana nos tempos bíblicos**. São Paulo: Vida, 1992.

THOMPSON, J.A. **Deuteronômio: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova,, 1982.

WERBER, M. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, v. 1, 1991.

WENHAN, Gordon J. **Números: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova.

WEITMAN, Y. David *in* **REVISTA MORASCHÁ**. Edição 26 dez. de 1999. Disponível em <<http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos>>. Acesso em: 12 dez.2004.

WIERSBE, Warren W. **The Bible exposition commentary**. Contents 1: Pentateuch. Colorado Springs: Cook Communications Ministries, 2001.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975.

_____. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**. 3.ed., São Paulo: Teológica, 2003.

VON ALLMEN, Jean-Jacques. **Vocabulário bíblico**. São Paulo: ASTE [s.d.].

VOX SCRIPTURAE: **Revista Teológica Latinoamericana**. Volume V, Nº 1, Março de 1995.

Traduções Bíblicas

- Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Almeida Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Antigo Testamento Poliglota. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Vida Nova.
- Bíblia Sacra Utriusque Testamenti – Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Edição Pastoral. São Paulo: Paulus.
- Interlinear Greek-English New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Nova Versão Internacional. Colorado Springs: International Bible Society.
- Novo Testamento Interlinear. São Paulo: Editora Cultura Cristã.
- Novo Testamento Grego Analítico. São Paulo: Vida Nova.
- The Greek New Testament. Stuttgart: United Bible Societies.
- Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Edições Loyola.

Dicionários Bíblicos

- BAUER, Walter. **A Greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature**. 2.ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- GESENIUS, Wilhelm. **Handwörterbuch Über das Alte Testament**. Leipzig: Verlag Von F.C.W.Wogel, 1910.
- GINGRICH, Wilbur F.; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- HARRIS, R. Laird (et al.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- STRONG, James. **Strong's exhaustive concordance of the Bible**. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers [s.d.]

TENNEY, Merrill C. (et al). **The new international dictionary of the Bible**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

VINE, W. E. (et al). **Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

Crédito das Imagens

ENCICLOPÉDIA MULTIMÍDIA DA ARTE UNIVERSAL. Vol. 1-2. Caras; AlphaBetum Edições Multi
mídia.

TENNEY, Merrill C. (et al). **The new international dictionary of the Bible**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

A FAMÍLIA NO ANTIGO TESTAMENTO

História e Sociologia

Esdras Costa Bento

Quais eram os costumes, práticas e leis relacionados ao matrimônio na época do Antigo Testamento? Como eram tratados os casos de adultério? E quanto ao casamento de escravos? Qual era o papel e as condições da mulher?

Essas são apenas algumas das questões abordadas na obra *A Família no Antigo Testamento*. Considerando tanto o aspecto religioso quanto o social, o autor apresenta um estudo acerca da instituição familiar no antigo Israel, fundamentado em uma pesquisa séria e metodológica. Tendo como objetivo esclarecer determinados textos bíblicos relacionados à família, analisando-os em seu respectivo contexto social, o autor recorreu a textos antigos e às regras de hermenêutica e exegese, oferecendo ao leitor um material rico em informações históricas e culturais.



O autor

Esdras Costa Bento é evangelista, bacharel em Teologia, professor de Hermenêutica e Exegese, pedagogo e redator do setor de Educação Cristã da CPAD. Também é autor da obra *Hermenêutica Fácil e Descomplicada*, publicada pela CPAD.

ISBN 85-263-0765-7



Antigo Testamento
Família