

BENS E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE EM GÊNESIS 12,10-20*

GOODS AND RECIPROCITY RELATIONSHIPS IN GENESIS 12,10-20

Lucas Merlo Nascimento**

RESUMO

O artigo analisa como as narrativas patriarcais utilizam-se das relações de reciprocidade (prestações e contraprestações) envolvendo os bens dos patriarcas e sua relação com o sistema de honra e vergonha para a construção das personagens. Para tanto, são apresentados os aspectos principais do sistema de reciprocidade, seguido de estudo da narrativa de Gn 12,10-20. Ainda que as análises do sistema de reciprocidade sejam desenvolvidas (1920), a aplicação das mesmas nos estudos bíblicos não o é, como reconhece Stansell (1999, p.68).

PALAVRAS-CHAVE

Reciprocidade, Narrativas Patriarcais, Bens, Honra.

ABSTRACT

Analyses the reciprocity relations (gifts given and received) in patriarchal narratives involving the patriarchal goods and their relation to the system of honor and shame for the construction of the characters. Presents main aspects of the reciprocity system and a study of the Genesis 12,10-20. Stansell (1999, p.68) recognizes that the studies in reciprocity system are developed (1920) but not in Biblical studies.

KEYWORDS

Reciprocity, Patriarchal Narratives, Goods, Honor.

* Originalmente apresentado como comunicação no VII Simpósio Nacional de Estudos Judaicos, ocorrido em 20 e 21 de outubro de 2015.

** Lucas Merlo Nascimento, doutorando na Universidade de São Paulo na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas no Departamento de Letras Orientais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes.

lucas.merlo@usp.br

RECIPROCIDADE E HONRA

Ao abordarmos fenômenos envolvendo bens em sociedades, ainda que essas sejam literariamente projetadas¹, aproximamo-nos de fatores econômicos, sintetizados por Luiz Gonzaga de Mello: “a atividade econômica diz respeito ao homem na sua atividade de produção, distribuição e consumo de bens” (MELLO, 1995, p.348-349).

Peter Burke, seguindo Karl Polanyi, propõe três sistemas básicos de organização econômica para elucidação das sociedades. O modelo de mercado aplica-se às sociedades industriais e pós-industriais, e é regida pelas análises da economia clássica², fugindo à presente proposta.

Para sociedades pré-industriais propõe os sistemas de “reciprocidade” e de “redistribuição”. No modelo de redistribuição, há trocas de presentes entre iguais, mas o repasse desses presentes dá-se dentro de uma hierarquia social, sem esperar a devolução dos bens, mas outras “contraprestações” (BURKE, 2002, p.100-103). Gary Stansell exemplifica a proposta de Polanyi incorporada por Marshall Sahlins da seguinte maneira: ABC oferecem presentes a um chefe (hierarquia) que redistribui esses presentes entre ABC, e, com isso, obtém prestígio (STANSELL, 1999, p.67).

O modelo de redistribuição baseia-se em outro, mais elementar, o de reciprocidade. Este se fundamenta na prática da dádiva, do presente. Porém a “prestação”, a prática da dádiva tem leis subjacentes: “a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir” (MAUSS, 2003, p.200-203)³. Essas leis conferem aos atos não apenas importância econômica, mas também religiosa e

¹ Não nos interessa, *a priori*, o período ao qual pertencem essas narrativas na história de Israel, mas a projeção literária de uma sociedade no texto, o “mundo do texto” conforme RICOEUR, 1990, p.56: “Dessa análise, retenho a ideia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único”

² Identifica-se pela racionalização das transações de mercado.

³ Para Mauss, ainda que a relação apresente-se como dádiva, presente, há uma obrigação subjacente ao ato.

social, pois as vincula às categorias de *status*, honra e vergonha (BURKE, 2002, p.100-103).

Os estudos em antropologia têm desenvolvido as análises quanto à economia de reciprocidade, chamada também de sistema de prestações e contraprestações, principalmente em torno das pesquisas de Marcel Mauss, apresentadas em “Ensaio sobre a Dádiva”. Ainda que as sociedades analisadas por Mauss (índios americanos e polinésios) sejam diferentes do que se pode depreender da sociedade projetada nas narrativas da Bíblia Hebraica, ele mesmo reconhece que o sistema de reciprocidade é presente em diversas culturas de forma variada, diferenciando das sociedades por ele analisadas em que a reciprocidade atinge a totalidade da vida social denominando-se *sistema de prestações totais* (MAUSS, 2003, p.191-193).

A teoria mausseana⁴ foi reestudada por diversos antropólogos e sociólogos⁵ que a revisaram em pontos importantes, sintetizados no artigo de Stansell, que, a partir desses levantamentos, apresenta um modelo “cross-cultural” de reciprocidade, conforme segue (STANSELL, 1999, p.69-70; tradução minha)⁶:

⁴ Em paralelo às pesquisas de Mauss estão também as do antropólogo Bronislaw Malinowski, que, segundo Stansell, identificou sete categorias de trocas: presentes, pagamentos, serviços, presentes trocados entre amigos, desequilíbrio entre prestação e contraprestação, troca cerimonial e comércio. (STANSELL, 1999, p.66).

⁵ Dentre eles: Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, Pierre Bourdieu, Julian Pitt-Rivers. (STANSELL, 1999, p.67-68).

⁶ Texto original: “There is an obligation to give, to receive, and to return gifts.

Gifts are presented as though they are voluntary, thus masking the obligatory character of exchange and hiding economic self-interest.

Gift giving aims at reciprocity, but it is not always balanced

Gifts are not protected by law, yet public scrutiny and one’s personal honor requires that exchanges be reciprocal.

Gift exchange is a public act. As such it may be ceremonial and also emphasize display of wealth and prestige.

Kinship closeness or distance is related to objects exchanged, function of the gift, and accompanying type of reciprocity.

Gift exchange is not the same as commodity exchange, which is impersonal. The former obligates, while the latter does not.

The object given is inalienable; that is, the giver participates in or is a part of the object given away; hence the giver has a lien on his gift.

Gifts establish a bond between persons or groups or strengthen an already existing social relationship. Thus the purpose is not simply the circulation of wealth.

Honor accrues to the giver, who must be generous; it is shameful to be stingy. Size of the gift is correlated with the status/wealth of the giver and the needs of the receiver. But generosity may mask antagonism or competition, with the power to humiliate the receiver of the gift (the “poison” of the gift).

- Existe a obrigação de dar, de receber e de retribuir os presentes.
- Presentes são dados como voluntários, escondendo o caráter obrigatório da troca e o interesse econômico.
- Presentes não são protegidos por lei, porém o escrutínio público e a honra pessoal requerem que a troca seja recíproca.
- Presentear é um ato público. Como tal, pode ser um cerimonial e pode enfatizar dispositivos de riqueza e prestígio.
- Proximidade ou distância de parentesco está relacionada a objetos trocados, função dos presentes, e acompanham padrão de reciprocidade.
- Troca de presentes não é o mesmo que troca de mercadorias, que é impessoal. O primeiro obriga, o segundo não.
- O objeto dado é inalienável, isto é, o doador participa em ou é parte do objeto dado, portanto, o doador tem um vínculo com a dádiva.
- Presentes estabelecem um laço entre pessoas e grupos ou fortalecem alguma relação social já existente. Assim o propósito não é apenas a circulação da riqueza.
- Honra advém sobre o doador, que deve ser generoso. É vergonhoso ser mesquinho.
- A quantidade dos presentes está relacionada com o status/riqueza do doador e necessidades do receptor. Mas generosidade pode mascarar antagonismo ou competição, com o poder de humilhar o receptor do presente (o “veneno” do presente).
- O presente é um desafio, que honra a pessoa a quem é destinado e ao mesmo tempo testa seu orgulho. Desafiar alguém que não pode retribuir é uma desonra ao doador, apresentar algo tão grande que não pode ser retribuído desonra o doador. O presente como desafio deve ser razoável⁷.
- O presente, como um desafio, é uma provocação a retribuir. Quem aceita um presente inescapavelmente compromete-se com uma série de trocas. A contraprestação é uma nova troca.

The gift is a challenge, which does honor to the person addressed and at the same time tests his pride. To challenge someone who cannot riposte is a dishonor to the giver; likewise, to make a gift so great that it cannot be reciprocated dishonors the giver. The gift as challenge must be reasonable.

A gift, like a challenge, is a provocation to reply. He who accepts a gift inescapably commits himself to a series of exchanges. The countergift is a fresh challenge.

The refusal of a gift heaps scorn upon the challenger. The refusal to offer a countergift dishonors both the giver of the initial gift and the recipient of that gift.

The gift must please the recipient and be valued by the giver. One cannot give just anything away.

The commensurate countergift halts the exchange. Only outbidding someone continues the exchange. The absence of a countergift brings dishonor to the giver of the initial gift; it also brings dishonor to its recipient.

The countergift must be deferred and different; an immediate return of an identical gift is tantamount to a refusal of the gift”.

⁷ Característica de sociedades agonísticas, competitivas. “As sociedades mediterrâneas são agonísticas, ou competitivas. Desafios para reivindicações de *status* (honra) são frequentes e devem ser atendidos com as réplicas adequadas.” (tradução minha). Texto original: “Mediterranean societies are agonistic, or competitive. Challenges to one’s status claims (honor) are frequent and must be met with the appropriate ripostes. The ensuing public verdict determines the outcome, and whether honor is won or lost”. (MATTHEWS; BENJAMIN, 1995, p.142).

- A recusa do presente acumula desprezo sobre o desafiador. A recusa de oferecer uma contraprestação desonra ambos, o doador inicial e o receptor do presente.
- Um presente proporcional cessa a troca. Apenas algo que excede continua a troca. A ausência de contraprestação traz desonra ao doador do primeiro presente; isso também traz desonra ao receptor.
- A contraprestação deve ser posterior e diferente; um retorno imediato de um presente igual é equivalente a recusar o presente.

A partir dessa síntese, é evidente a relação da economia de reciprocidade com as atribuições de honra e vergonha, uma vez que valores sociais são atribuídos ao que dá, ao que recebe e que retribui. Mauss chama a atenção quanto a isso ao pontuar que “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2003, p.201-202).

Faz-se necessário esclarecer que por dádiva, presente, prestações entende-se não apenas objetos, mas tudo que pode ter algum valor social e pode ser transferido de uma pessoa a outra: “bens, serviços, propriedades”(STANSELL, 1999, p.70).

A NARRATIVA DE GN 12,10-20

A narrativa de Gn 12,10-20, primeira que se refere aos bens de alguém em relações intrapessoais nas narrativas patriarcais, é sintética e direta, sem detalhamentos⁸. Neste quadro, destaca-se a lista de bens recebidos por Abrão no v.16, a mais extensa e detalhada lista das narrativas patriarcais⁹.

⁸ O caráter sintético da narrativa hebraica bíblica, com poucos detalhes descritivos, tem sido percebido por críticos literários. Eric Auerbach, no primeiro capítulo de sua obra *Mimesis*, efetuou uma comparação entre a narrativa hebraica e a grega, demonstrando como aquela é muito menos detalhada, e, portanto, mais aberta ao leitor que esta, rica em descrições detalhadas, conduzindo o leitor à visualização plástica do descrito. (AUERBACH, 2001, p.1-20). Outro estudo nesta direção foi o artigo de Menakhen Perry e Meir Sternberg, resenhado por Ziva Ben-Porat e Benjamin Hrushovski. No artigo, Perry e Sternberg analisam a narrativa de 2Sm 11, de Davi e Batseba, demonstrando o processo de preenchimento de lacunas e realização da obra, pontuando o fenômeno de “sistemas múltiplos de preenchimento de lacunas”, em que a coexistência de diferentes sistemas de preenchimentos é vista como uma das características da prosa hebraica. (BEN-PORAT; HRUSHOVSKI, 1978, p.41-45). Dessas características da narrativa hebraica bíblica – síntese e lacunas – depreende-se que, no processo de interpretação, deve-se levar em conta: a abertura do texto ao leitor, que tem o papel de preencher as lacunas; e, pelo caráter sintético da narrativa, a valorização dos detalhes, quando esses figuram. Robert Alter também destaca o laconismo e caráter

A perícopos encontra-se dentro do escopo mais amplo do ciclo de Abrão (Gn 12-25). O início do ciclo apresenta temas que o atravessam. A incapacidade de gerar filhos (Sarai é estéril e sem feto: *'ăqārāh 'ên lāh wālāq* (Gen 11,30)¹⁰, o desenraizamento (da terra e da família – primeiro de seu pai Terá em 11,31, depois do próprio Abrão em 12,4-5) e a situação de migrante (estrangeiro residente: *gēr-wəṭōšāb* Gn 23,4) contrastam com a promessa divina de Gn 12,1-3: terra, descendência e benção¹¹.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ
 אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶה:
 וְאָנֹכִי לְגֹי גְדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדְּלָהּ שְׁמִי וְהָיָה בְרָכָה:
 וְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶרֶץ וְנִבְרְכּוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְחוֹת הָאֲדָמָה:

Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra.

Nesse contexto encontra-se o tema dos bens patriarcais, como concretização da benção divina (*bərākāh*), porém conquistada e efetivada, por vezes, por meios humanos, “profanos”, tensão nem sempre esclarecida na narrativa. No presente *locus* narrativo e temático insere-se Gn 12,10-20.

reticente, assim como as repetições, analogias e eventuais detalhamentos como características objetivas das narrativas bíblicas, que figuram com regras próprias, às vezes estranha à análise literária moderna. (ALTER, 2007, p. 40-42, 171). Segundo Alter, o laconismo e reticência da narrativa bíblica, quando aplicada à caracterização das personagens, está ligada à compreensão bíblica do ser humano: “Existe, na perspectiva dos escritores hebreus, algo evasivo, imprevisível, irresoluto a respeito da natureza humana. O homem, feito à imagem de Deus, transcende com Ele, até outro ponto, às categorias, imagens, rótulos definidores” (ALTER; KERMODE, 1997, p.36; ver ainda ALTER, 2007, p.175)

⁹ No processo de interpretação dessas narrativas, da compreensão de seus elementos constituintes, deve-se ter atenção aos seguintes elementos, conforme Ben-Porat e Hrushovski: a) os eventos, temas, ideias e ligações explicitamente comunicados na obra; b) a linguagem e a estrutura da obra, c) as leis especiais do mundo projetado, leis que foram impressas no leitor no curso da leitura; d) o conjunto perceptual que as características genéricas da obra suscitam no leitor; e e) as suposições básicas ou leis gerais de probabilidade derivadas das convenções culturais comuns e da vida cotidiana. A partir desses mecanismos de controle interpretativos, os autores ainda chamam a atenção para o fato de que “em alguns casos o leitor é forçado a abandonar e) em favor de c), mas na maioria das vezes ele tende a escolher a hipótese mais provável e convencional dentro de seu ambiente cultural”. (BEN-PORAT; HRUSHOVSKI, 1978, p.42).

¹⁰ As transliterações seguem o padrão de www.biblos.com.

¹¹ As citações bíblicas seguem a Bíblia de Almeida, versão Revista e Atualizada. (BÍBLIA, 1993).

O texto apresenta a descida de Abrão e Sarai ao Egito, por motivo de “pesada fome” na terra, o que reforça o sentido de desprovemento de Abrão (v.10) e a incorporação de Sarai no harém faraônico (v.15), uma vez que é apresentada como irmã de Abrão (v.13.19) e possui extrema beleza (v.11.14.15). Devido à incorporação de Sarai no harém, Abrão é tratado bem e recebe presentes (v.16). Após ser acometido por “pragas” (v.17), Faraó confronta Abrão sobre sua relação com Sarai (v.18-19), após o que o expulsa do Egito com tudo que tem, contraste notório com sua situação inicial (v.20). A narrativa une-se à próxima perícopé ressaltando a subida de Abrão novamente ao Neguev (13,1).

A descida ao Egito em situação de fome, e subida do Egito em abundância de bens configuram a clausura do texto. Os acontecimentos são movidos pelos diálogos entre Abrão e Sarai (v.11-13) e Faraó e Abrão (v.18-19). As ações contidas entre os diálogos são a execução dos planos de Abrão (v.14-16) a intervenção divina contra Faraó (v.17). A ênfase do texto está nos dois diálogos, uma vez que as descrições actanciais são sintéticas (WESTERMANN, 1985, p.161-162). No contexto sintético das descrições actanciais destaca-se a lista do v.16:

וְלֵאבְרָם הֵיטִיב בְּעַבְדֵּהוּ וַיְהִי־לּוֹ צֶאֱנָן־וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעַבְדִּים וְשֹׁפְחֹת וְאִתְנַת וְגַמְלִים:

Este, por causa dela, tratou bem a Abrão, o qual veio a ter ovelhas, bois, jumentos, escravos e escravas, jumentas e camelos.

Estruturalmente, há indícios que as listas de bens sejam organizadas a partir de pares de elementos, porém alguns elementos são apresentados isoladamente. São recorrentes os pares *ṣōn-ūbāqār* como em 12,16; 13,5; 20,14; 21,27; 24,35; 32,8; 34,28 além de 26,14 onde os elementos são acompanhados de *miqnêh*. Outro par notado é *keseṣ wəzāhāb* em 13,2 e 24,35. *‘ābādīm ūšəpāhōt* também constitui um par recorrente em 12,16; 20,14; 24,35; 32,6 e em 30,43 com os elementos invertidos. Menos recorrente é o par *ḡəmallīm waḥāmōrīm* em 24,35 e 30,42 do qual o par *‘āṭōnōt ūḡəmallīm* em 12,16 pode ser uma variação. A organização em pares é clara em 32,15-16.

Constam ainda isoladamente *ḥāmōrīm* em 12,16, cujo uso aparentemente deslocado, na mesma frase onde aparece *'ăṭōnōṭ ūḡəmallīm* precisa ser observado: em 32,6 e 34,28 não consta o feminino *'ăṭōnōṭ*. Nota-se ainda o uso isolado de *ḡəmallīm* em 32,8¹².

Narrativamente, as listas apresentam o enriquecimento do patriarca: por ordem divina ele deixa a família de seu pai (12,1-4) e toma o que possui (12,5) para ser um migrante em terra desconhecida. O Pentateuco Samaritano¹³, ao inserir *miqnêh kābêḏ mə'ōḏ* após *ṣōn-ūbāqār*, reforça a oposição entre a situação inicial do patriarca, de migrante numa terra em que há fome, e o recebimento de bens: assim como a fome é *kābêḏ*, pesada (v.10), assim também são os bens recebidos por Abrão (v.16, conforme o Pentateuco Samaritano – *kābêḏ mə'ōḏ* – cf. ainda 13,2).

Esses elementos, enquanto organizados em lista, podem desempenhar função narrativa semelhante a outras listas na Bíblia Hebraica. Em termos narrativos, as listas genealógicas (Gn 5; 10; 11,10 p.ex.) são processo de aceleração narrativa, uma vez que não se atém a cada um dos citados, antes os coloca como “ponte” entre narrativas desenvolvidas. Assim também são as listas das cidades conquistadas no livro de Josué. Após narrar conquistas paradigmáticas o texto é acelerado pelo alistamento. Assim, as listas condensam temporalidade narrativa e informação¹⁴.

Destaca-se na lista de 12,16 ainda a variedade funcional dos elementos, que parece indicar não apenas um crescimento desorganizado do clã, mas a constituição de uma caravana. Na lista são citados animais de criação, animais de carga e tração, e escravos – de uma caravana sinteticamente descrita como *rəḵuš / neḡeš* em 12,5 passa-se a ter uma caravana estruturada.

וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת־שְׂרָי אִשְׁתּוֹ וְאֶת־לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֶת־כָּל־רְכוּשָׁם אֲשֶׁר

¹² Para o deslocamento de elementos em 12,16, Skinner levanta hipóteses, porém reconhece o caráter volúvel das mesmas: a primeira hipótese seria a organização da lista por meio do valor dos elementos. O próprio Skinner rechaça a possibilidade. A outra seria compreender *'ăṭōnōṭ ūḡəmallīm* como glosa, o que é contrário às listas de 24,35 e 30,43. (SKINNER, 1910, p.249). Sarna explica o deslocamento de “jumentos” em relação às “jumentas” na lista devido ao comportamento do macho diante da possibilidade de acasalamento, que torna o animal indomável. (SARNA, 1989, p.96)

¹³ Conforme o apêndice crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER; RUDOLPH; WEIL, 2009, p.17).

¹⁴ Note-se, ainda, o itinerário de Nm 33, que retoma o caminho desde o Egito até Moabe.

רָזָשׁוּ וְאֶת־הַנְּפֹשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְּחַרְן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֵאוּ
אֶרְצָה כְּנָעַן:

Levou Abrão consigo a Sarai, sua mulher, e a Ló, filho de seu irmão, e todos os bens que haviam adquirido, e as pessoas que lhes cresceram em Harã. Partiram para a terra de Canaã; e lá chegaram.

A ação descrita no v.16 equivale à fala de Abrão no v.13, e a supera: Abrão não apenas tem sua vida preservada por causa de Sarai (*ba'ābūrāh*)¹⁵, como ainda recebe benesses, o que é reforçado no texto de duas maneiras: o *hiphil* de *ytb*, seguido da lista de bens recebidos. Nessa relação entre receber benesses do Faraó por Sarai (*ba'ābūrāh*) a narrativa encontra seu ponto alto quanto às relações de honra e vergonha envolvidas no sistema de reciprocidade.

O narrador nada expressa quanto a essa relação. Porém encontra-se na fala dos personagens a explicitação disso. No início da narrativa, é Abrão quem põe a honra de Sarai em jogo, pedindo para que diga que é sua irmã (v.12-13)¹⁶ e, por isso, é conduzida ao palácio (v. 15), enquanto seria papel dele preservá-la, em nome de sua própria honra, uma vez que o conceito de honra e vergonha está ligado a distinções de gênero, conforme John K. Chance:¹⁷

(1) Honra e vergonha formam um sistema de valores enraizados em distinções de gênero na cultura mediterrânea. *Preservação da honra masculina exige uma vigorosa defesa da vergonha (modéstia, virgindade, reclusão) das mulheres da família ou linhagem.* (itálicos meus).

(2) Honra, mais estreitamente associada com os homens, refere-se a um *status* social reclamado e também ao reconhecimento público do mesmo. Vergonha, mais intimamente ligada com as mulheres, refere-se à sensibilidade para com a reputação, ou no sentido negativo, à perda da honra (MATTHEWS, BENJAMIN, 1995, p.142; tradução minha).

¹⁵ Sarna destaca que a expressão do v.13 “para que me considerem por amor de ti e, por tua causa, me conservem a vida” é uma hendíade, como em Jr 38,20. Isso corrobora a ideia de que o uso de *ytb* no v.16 ultrapassa o uso do v.13. Aponta para isso ainda o v.12. (SARNA, 1989, p.95)

¹⁶ A ameaça da honra é posta sob a égide do adultério, condenado pela legislação cf. Lv 20,10; Dt 22,22. Prova dessa concepção subjacente é a intervenção divina no v.17, assim como no relato paralelo de Gn 20.

¹⁷ Texto original: “(1) Honor and shame form a value system rooted in gender distinctions in Mediterranean culture. Preservation of male honor requires a vigorous defense of the shame (modesty, virginity, seclusion) of women of the family or lineage. (2) Honor, most closely associated with males, refers to one’s claimed social status and also to public recognition of it. Shame, most closely linked with females, refers to sensitivity towards one’s reputation, or in the negative sense to the loss of honor.”

A incorporação de Sarai na corte faraônica (v.15) possui linguagem aproximada ao casamento: o verbo *lāqaḥ* é usado em outras narrativas de casamento ou concubinato (Gn 11,29; 16,3; 21,21; 24,67; 30,9). Diante da incorporação de Sarai na corte, e sendo Abrão “irmão” dela, é esperado que receba algo, uma espécie de “preço da noiva”, o que é recebido no v.16, como visto. Na Bíblia Hebraica o *mōhar* (DE VAUX, 2003. p. 49)¹⁸ designa “a forma mais comum de presente de casamento” (CHWARTS, 2004, p.180) e insere-se na dinâmica das relações reciprocidade (junto a outras formas de presentes, cf. Gn 34,12)¹⁹. Segundo De Vaux, “é uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da noiva” (DE VAUX, 2003, p.49). O valor poderia oscilar, a depender das exigências do pai e da situação social da família. Em comparação com leis babilônicas e assírias, De Vaux discute se o *mōhar* bíblico é dado em benefício da família da noiva ou da própria noiva, para que usufrísse em uma possível viuvez (DE VAUX, 2003, p.49-50). Ainda que seja discutível deste ponto de vista, outros presentes eram comuns, e dados à família da noiva (Gn 34,12 *mattān*; veja ainda Gn 24,53 - *miḡdānōt*).

O “preço da noiva” compensa a família dela, no caso o “irmão” Abrão, pela diminuição no grupo familiar, o que reforça o antagonismo na postura inicial de Abrão e no recebimento dos bens:

A perda que um grupo sofre quando um membro se casa e se afasta é compensada, em regra, pelo pagamento pelo outro cônjuge de bens, dinheiro ou serviços. (...) Muito raramente tem lugar um casamento, numa sociedade primitiva, sem que seja acompanhado por uma transferência de coisas valiosas e nalguns casos os pagamentos relativos ao casamento são transações muito caras e muito delicadas. (TITIEV, 1969, p.242-243)²⁰

¹⁸ Veja ainda CHWARTS, 2014, p. 179-203.

¹⁹ Note-se que o *mōhar* é prática comum e difundida, não carecendo de legislação específica para casos normais, apenas para situações-limite, o que demonstra sua aceitação como prática necessária. O termo aparece na Bíblia Hebraica nas narrativas em Gn 34,12; 1Sm 18,25 e na legislação em Ex 22,15-16.

²⁰ Segundo Westermann (1985, p.165), os presentes dados a Abrão não representam apenas exercício de poder do Faraó, mas equivale ao costume de compensar o irmão pela perda da irmã.

Além disso, a quantidade de bens dados por Faraó confere honra a Sarai, possivelmente por sua destacada beleza (v.11.14), em oposição à ação inicial de Abrão²¹:

É verdade que o pagamento pela noiva acontece, principalmente, em sociedades de pequena escala onde a mulher realiza boa parte dos trabalhos agrícolas, além de todos os encargos domésticos. Ela representa um bem valioso, requerendo, portanto, uma espécie de indenização. Contudo, não é apenas este o sentido da compra da noiva. Há um caráter de atribuição à mulher. *Quanto maior o pagamento, maior prestígio terá a esposa...*(MELLO, 1995, p.337 – itálicos meus).

Esses bens, além de compensarem Abrão e dignificarem Sarai, elevam a dignidade do próprio Faraó, uma vez que generosidade está no cerne do sistema de reciprocidade – essa é a maior lista nas narrativas patriarcais.

Desse modo, a narrativa opõe a ação inicial de Abrão, de pedir a Sarai que se passe por irmã, envergonhando-a, à ação de Faraó, apresentado agindo com generosidade. Opõe também à ação divina de preservar a honra de Sarai, enquanto esposa de Abrão, ou seja, definida por vínculos familiares (v.17), papel que deveria ser do próprio Abrão. Não está em jogo, portanto, a figura de Sarai enquanto individualizada, mas como partícipe da *bêṭ 'āb* de Abrão, neste sentido, o próprio *ethos* familiar.

Na fala de Faraó encontra-se a reprovação a Abrão, compreendendo que a ação de Deus no v.17 está diretamente ligada a ele. A reprovação é vista por meio da pergunta no v.18:

מה־זאת עשית

Que é isso que me fizeste?...

Justamente essa frase dita por Faraó ecoa outras reprovações na Bíblia Hebraica. No contexto da desobediência dos arquétipos da humanidade, o próprio Deus reprova a ação humana:

²¹ Além da quantidade de bens, a beleza de Sarai é enfatizada como motivo de honra: é o motivo que a faz ascender à corte faraônica.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מִה־זָּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הִנָּחֵשׁ הַשִּׂיאָנִי וְאָכַל:

Disse o SENHOR Deus à mulher: Que é isso que fizeste?
Respondeu a mulher: A serpente me enganou, e eu comi. (Gn 3,13 – grifos meus)

Também quando Labão engana Jacó, dando Lia como esposa em lugar de Raquel, Jacó o reprova com as mesmas palavras:

וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה-הוּא לֵאָה וַיֹּאמֶר אֶל-לָבָן מִה־זָּאת עָשִׂית לִי
הֲלֹא בְרַחֵל עֲבַדְתִּי עֹמֶף וְלָמָּה רַמִּיתָנִי:

Ao amanhecer, viu que era Lia. Por isso, disse Jacó a Labão: Que é isso que me fizeste? Não te servi eu por amor a Raquel? Por que, pois, me enganaste? (Gn 29,25 – grifos meus)

Além dos exemplos acima, a mesma frase encontra-se na narrativa paralela em Gn 26,10; na reprovação do povo a Moisés em Ex 14,11 e na reprovação dos marinheiros na narrativa de Jonas (Jn 1,10), caracterizando uma fórmula de repreensão. Ainda que o narrador não emita nenhum juízo sobre a ação de Abrão, mostra as oposições das ações entre Abrão-Faraó e Abrão-Deus em relação a Sarai. Reforça essa compreensão o fato de que nas narrativas paralelas em Gn 20 e Gn 26 os narradores parecem ter efetivado uma correção eufemística na narrativa²², alocando os bens como retribuição pela desonra ou benção divina, *ambas após a possível inclusão da matriarca em harém alheio*.

Após a reprovação por Faraó, Abrão e Sarai são expulsos, junto com todos os bens (v.20). A situação final contrasta com a situação inicial: de fome à abundância de bens (*kāl-’āšer-lō*), conquistados em face das relações de reciprocidade, no caso, envolvendo Sarai e sua honra, enquanto integrante da família abraâmica. A situação final em relação aos bens contrasta também com a relação final da família abraâmica: os bens foram conquistados apenas diante da apresentação de Sarai como irmã de Abrão (v.13), que no final é reconhecida como esposa (v.18-20). A

²² A anterioridade de Gn 12 em relação a 20 e 26 pode ser notada em WESTERMANN, 1985, p.161-162.

situação final modifica a família abraâmica em termos de posses (v.16), mas não estruturalmente: Abrão é expulso com *sua mulher e os bens*.

Por meio das relações de reciprocidade, a narrativa mostra como se dá o processo de enriquecimento do patriarca: partindo de uma situação de desprovido e carência (fome), Abrão enriquece utilizando-se da posição (por ele anunciada) de irmão da noiva, devido à beleza desta. Nota-se, assim, como as narrativas bíblicas são entremeadas de relações de reciprocidade, trocas de presentes, que tornam a compreensão das personagens mais nuançadas em sua caracterização.

Referências Bibliográficas

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.) *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- AUERBACH, Eric. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva: 2001.
- BEN-PORAT, Ziva. HRUSHOVSKI, Benjamin. *Poética e estruturalismo em Israel*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BÍBLIA. *A Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002.
- CHWARTS, Suzana. *Via Maris: Bíblia Hebraica - texto e contexto*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Teológica: Santo André, 2003.
- ELLIGER, Karl. RUDOLPH, Wilhelm. WEIL, Gérard E. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart/Barueri: Deutsche Bibelgesellschaft/ Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- MATTHEWS, V. H. Don C. BENJAMIN, D. C. *Semeia 68: Honor and Shame in the World of the Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

MAUSS, *Ensaio sobre a Dádiva*. In.: Sociologia e Antropologia. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 1995.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SARNA, N. M. *Genesis*. The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

SKINNER, J. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. New York: Scribner. 1910.

STANSELL, Gary. *The gift in Ancient Israel*. Semeia 87: The Social World in Hebrew Bible: Twenty-Five Years of the Social Sciences in the Academy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.

TITIEV, Mischa. *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

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