

Universidade de São Paulo

Gabriel Ramos Queiroz

Hospitalidade e Violação: um olhar
sobre Gênesis 19 e Juízes 19, 20 e 21

Trabalho de Graduação Individual

SÃO PAULO

2022

Universidade de São Paulo

Gabriel Ramos Queiroz

Hospitalidade e Violação: um olhar sobre Gênesis 19 e Juízes 19, 20 e 21

Trabalho de Graduação Individual

Relatório final para conclusão de pesquisa de Iniciação Científica, realizada sob a orientação da prof. Suzana Chwartz, do Departamento de Letras Orientais (DLO) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH – USP).

2022
Universidade de São Paulo

PÁGINA DE APROVAÇÃO

Banca Examinadora

SUMÁRIO

1. OBJETIVOS	6
2. MÉTODOS E PROCEDIMENTOS	6
2.1 A aplicação do método	7
3. LÓ	7
3.1 Origem	7
3.2 Separação de Abraão e Herança	9
3.3 Guerra entre Sodoma e Elão	12
3.4 A condição de estrangeiro e o dogma da hospitalidade	14
3.5 O Prestígio de Ló em Sodoma	15
3.6 As mulheres	17
3.6.1 Sobre a visão	18
3.6.2 O oferecimento das filhas	21
3.7 O parentesco com Abraão	22
3.8 Incesto	22
3.8.1 A usurpação da semente como uma usurpação da vida	24
3.8.2 As três usurpações sofridas por Ló.....	27
4. BENJAMIN	30
4.1 Personagens individuais e personagens-tribo	30
4.2 Antecedentes	31
4.3 Guerra	32
4.4 A questão da brecha	34
4.4.1 Demais usos do termo na bíblia hebraica	34
4.4.2 A destruição do espaço da tribo como simbólico da destruição do corpo da mulher.....	38

4.5 Rapto das virgens	39
5. CONCLUSÃO	40
6. ANEXOS	42
7. FONTES	43

1. Objetivos

Considerando a inesgotabilidade do debate suscitado pelas narrativas bíblicas contidas em Gênesis 19 e Juízes 19 e a grande potência destas passagens em gerar novas e díspares interpretações¹, a presente pesquisa objetiva atentar-se aos textos buscando suas semelhanças e discrepâncias², além de, em segundo plano, suas correlações com códigos morais, eventos históricos e demais narrativas bíblicas, de forma a gerar caminhos analíticos e observações válidas.

2. Métodos e Procedimentos

Para alcançar os objetivos acima enunciados, foi aplicado a metodologia Close Reading ou Leitura Atenta³, método nascido com o New Criticism⁴ da década de 1930 e que mantém o foco no texto em si, suas entrelinhas e aspectos estruturais, sem se preocupar com fatores externos. Dados históricos e arqueológicos, portanto, serão incorporados na pesquisa em formato de apêndice ou observação paratextual.

Optou-se por basear a leitura do texto bíblico na tradução oferecida pela “Bíblia Sagrada - Edição Catequética Popular”, da editora Ave-Maria, de 2007. A edição traz uma versão portuguesa da tradução francesa dos originais, traduzidos pelos monges

¹ Exemplos de mudanças de perspectivas em relação a estas passagens podem ser vistos em "Teaching the Hebrew Bible in The Context of Campus Sexual Violence", de Rhiannon Graybill, e "A Literature Survey of the History of Interpretation of the Sodom and Gomorrah Incident of Genesis 19:1-29, With Special Reference to the Homosexuality Debate", de Gregory Garnet Rohers.

² Algumas semelhanças são especialmente notáveis: ambos os textos exploram a temática do estupro coletivo, associando-o ao dogma da hospitalidade corrente no Israel Antigo, e possuem cenas em que localidades são destruídas e encobertas por fumaça durante o processo. Diante disso, a pesquisa se deterá na leitura dos capítulos em questão buscando entender quais são as significações comuns ou diferentes que envolvem as cenas que apresentam semelhança, além das narrativas como um todo, buscando descobrir o porquê dos excertos bíblicos tratarem dos mesmos temas de forma parecida.

³ Alguns livros que explicam e aplicam a metodologia são "S/Z", de Roland Barthes, e "Para ler como um escritor: Um guia para quem gosta de livros e para quem quer escrevê-los", de Francine Prose.

⁴ Segundo David Viñas Piquer no livro "Historia de La Crítica Literaria", o New Criticism foi uma corrente da crítica literária nascida nos EUA na década de 30. O movimento propunha a separação entre texto e autor e popularizou a metodologia Close Reading, muito baseada na leitura coletiva que os protestantes faziam da Bíblia.

benedictinos de Maredsous, na Bélgica. Todas as frases em português do texto bíblico ao longo deste trabalho foram retiradas desta edição.

Para garantir a confiabilidade da versão e obter um panorama maior dos significados possíveis dos termos originais em hebraico, a tradução foi constantemente comparada com o léxico oferecido pelo site Biblehub. O site, disponível em <biblehub.com>, oferece o texto bíblico original em hebraico e o compara com diferentes versões em inglês, além de trazer os diversos significados que cada palavra carrega no idioma original. Alguns dos dicionários em que o site se baseia são o “New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible/Hebrew-Aramaic and Greek Dictionaries”, de Robert L. Thomas, e o “Brown-Driver-Briggs”, de Wilhelm Gesenius, que serão exaustivamente citados.

Os nomes próprios e topônimos não serão escritos de acordo com as convenções de transliteração de termos semíticos, mas estarão em suas versões em português. Esta forma propicia uma pronúncia simplificada por leitores leigos.

2.1 A aplicação do método

As próximas seções deste trabalho serão “3. Ló”, “4. Benjamim” e “5. Conclusão”. As duas primeiras serão divididas em várias subseções em que se buscará aplicar a Leitura Atenta em todas as passagens que trazem a trajetória do personagem que nomeia o segmento. A aplicação desta metodologia se dará de maneira despreocupada, interessada apenas em coletar o máximo de informações possível.

Passadas todas as passagens de interesse, a conclusão traçará um panorama dos dados coletados buscando observar o que é similar, o que difere e quais são as considerações comuns possíveis. Se empreenderá entender a razão de tais semelhanças e diferenças.

3. Ló

3.1 Origem

Ló é filho de Harã, que por sua vez é filho de Terá e irmão de Abraão e Naor. Sua primeira menção no texto bíblico já é uma narrativa trágica: o personagem é apresentado à sombra da morte de seu pai, em Gênesis 11:27.

Sobre Harã, é dito que este morreu enquanto seu pai, Terá, ainda era vivo, o que indica uma fatalidade não esperada e não natural. Ló e suas duas irmãs, Milca e Iscá⁵, na condição de órfãos, acabam espalhados em diferentes núcleos da família. Milca torna-se a esposa de seu tio Naor, Ló é adotado por seu avô Harã e mais tardiamente por seu tio Abraão. Não nos é revelado o destino de Iscá.

Em comparação com sua irmã Milca, a morte de Harã deve ter simbolizado para Ló uma perda de status muito maior, visto que enquanto ela acabou ocupando o papel esperado para uma mulher na sociedade mesopotâmica, o de esposa⁶, Ló perdeu seu posto de filho primogênito⁷ para ocupar a posição de sobrinho do patriarca.

⁵ Algumas fontes extra-bíblicas relacionam Iscá a Sarai, esposa de Abraão. Em “Sarai como esposa e irmã de Abrão - um estudo exegético de Gn 12, 10-13, 1a”, Elizangela Chaves Dias conclui que as personagens devem ser as mesmas, vista a maneira que a Bíblia encadeia a orfandade de Iscá com a introdução de Sarai e o fato de Sarai ser apresentada como irmã de Abraão em Gênesis 12.

Nas palavras da autora: “Jesca [Iscá] é a mesma Sarai. Este nome teria como raiz יִסְכָּא que no *qal* significaria ungir, ser ungido. Os rabinos interpretaram esses dados dizendo que de fato Sarai foi ungida, e era superior a Abrão em profecia, por isso Deus disse a Abraão: Faz tudo o que Sara te diz, escuta a voz dela, porque teus descendentes virão de Isaac”

Sendo mais específica sobre as referências rabínicas que cita, a autora comenta sobre uma observação do rabino Rashi: “Rashi comenta que o nome Sarai (יִרְיָא) significa “minha princesa”, sugerindo que ela é uma princesa para mim, ou seja para Abrão, mas não para os outros. Agora (cf. Gn 17,15) Sara (יִרְיָא) será o seu nome. A ausência de qualquer sufixo indica que ela será princesa para toda a humanidade”.

Outro texto em que tal discussão está presente em “Sarah and Iscah: Method and Message in Midrashic Tradition”, de Eliezer Segal.

⁶ As mulheres não recebiam herança nem ocupavam a posição de líderes de clã, o que pode ser percebido pela história das principais linhagens bíblicas. Números 27 se inicia com o pedido de filhas de Salafaad para que essas recebessem a herança de seu pai, visto que este havia morrido sem filhos homens. Moisés acata o pedido e estabelece que, se um homem morresse sem descendentes do sexo masculino, que sua herança deveria ir para as mulheres. Se não fosse o caso, o destino da mulher se dava principalmente pela instituição do casamento, processo pelo qual o poder reprodutivo desta passa a ser posse de seu marido, mas ela mesma não pode ser negociada ou vendida, e em que sua família recebe um *Bad-Price*, uma compensação financeira pela transferência dos direitos de sua família de orientação para a de reprodução (Vaux, Roland De. “O Casamento” in Instituições de Israel no Antigo Testamento. Editora Vida Nova, 2004. Pg 49; Gomes de Paiva, Anderson. O Patriarcado e O Filho das Entranhas: Análise das Relações de Parentesco e Convivência no Ciclo Abraâmico).

⁷ Dentro da hierarquia familiar hebraica, o primogênito deveria herdar a maior parte das posses e o comando do clã (Deuteronômio 21:17). Era esperado que os irmãos mais novos criassem novas casas patriarcais (R. de Vaux, Instituições do Antigo Testamento). A narrativa de Esaú e Jacó explora as implicações que esta hierarquia acarretava ao trazer a narrativa de um irmão que convence com astúcia o outro a vender sua primogênitude.

Temos, portanto, uma subversão da ordem de sucessão: caso Harã tivesse morrido com mais idade, seu filho já estaria mais velho, teria se casado e estaria disponível para receber sua herança. Como não foi o caso, quem assume sua casa não é seu filho, e sim seu pai, Terá. Os dogmas estão, portanto, duplamente invertidos: o filho morre na presença do pai e o pai recebe a herança do filho. O filho de Harã, neste paradigma, é marginalizado.

A narrativa bíblica reserva ao filho de Harã o lugar de acolhido na casa de seus patriarcas durante um longo período. Isto pode indicar simplesmente que o personagem não tinha idade para criar uma casa, mas, de qualquer forma, tensiona as relações familiares descritas.

Durante este período, Terá e seus filhos começam um deslocamento para Canaã, mas o avô de Ló morre ainda na cidade de Harã e a família esfacela-se: Naor fica na cidade e apenas Abraão, acompanhado de seu sobrinho, completa a jornada.

Gênesis 12 pinta a saída do patriarca de Ur em direção a Canaã como ordem divina, cujo cumprimento geraria, a partir do patriarca, uma grande nação cujas famílias seriam abençoadas. É de se pensar que esta promessa tenha chamado a atenção de Ló e o motivado a acompanhar seu tio e fazer parte de sua casa. A necessidade do filho de Harã iniciar uma casa ainda não é citada. Dessa forma, o momento de separação entre o sobrinho e seu tio trata-se de um ponto de inversão central na narrativa.

3.2 Separação de Abraão e Herança

Pode-se pensar que, até tal momento da narrativa, Ló acreditaria ser também o herdeiro legítimo⁸ da casa de Abraão, visto que o patriarca e sua esposa Sarai já eram idosos e não haviam tido filhos. Se for isso que o texto procura dar a entender, então

⁸ Como, até este momento da narrativa, Abraão não tinha filhos, o natural seria que a herança caísse sobre o parente mais próximo a habitar a casa, Ló. Números 27:8-11 explicita que se um homem morresse sem deixar filhos nem filhas, a herança passaria a seus irmãos. Na ausência destes, aos irmãos do pai e, se estes também faltassem, ao seu parente mais próximo no clã. Neste caso, a herança de Abraão poderia recair sobre Naor, mas o fato da ausência de Ló ter feito Abraão cogitar deixar sua herança a Eliezer indica que a coabitação teria um peso maior para o patriarca ao escolher seu herdeiro.

a questão do abono financeiro pode ser vista como um dos principais fatores para que o filho de Harã não criasse a própria casa, e sua tardia separação do tio, em decorrência do acúmulo de riqueza, pontua que quando tal abono não era necessário, Ló finalmente seguiu seu caminho.

A questão da herança do tio de Ló é propriamente vista em Gênesis 15. Ao dialogar com D'us, o patriarca afirma, com pesar, que, como não tinha descendência, o servo Eliezer seria seu herdeiro. Se, no período em que viveu sob o teto do tio, seu sobrinho fosse o herdeiro legítimo, sua saída deixou uma lacuna importante na antiga casa.

A voz ativa da cena de separação é de Abraão. Pedir para seu herdeiro legítimo seguir outro caminho é uma decisão curiosa, mas a motivação apresentada pelo texto, ligada ao excesso de rebanho, mostra que a riqueza do filho de Harã tornou sua participação no clã insustentável. Portanto, valores negativos passam a se relacionar com sua ascensão econômica.

Pode-se pensar que é o acúmulo de riquezas do personagem que o faz finalmente tornar-se independente e que portanto, este movimento seria um marco positivo. Uma vez que Ló segue o caminho contrário ao da terra prometida, tal possibilidade se mostra improvável.

A palavra usada para descrever a desavença entre os pastores de ambos, רִיב (*riv*)⁹, também é emblemática. Trata-se de um termo apocalíptico, usado pelos profetas para descrever o processo jurídico em que o Senhor julga a humanidade. O uso deste termo está em contraste com a expressão “somos irmãos” na fala de Abraão, que expressa o código de solidariedade¹⁰.

Ou seja: Ló assume o posto de chefe de família tardiamente e o faz por ser convocado, de maneira passiva. Ao assumir tal posição, o filho de Harã segue em direção contrária a de seu tio e, portanto, contrária a terra em que D'us havia prometido realizar suas

⁹ O Biblehub traduz רִיב (*riv*) como “strife, dispute”. Segundo o mesmo site, o termo aparece em 1 Samuel 25:39, quando Davi comemora que D'us tirou a vida de Nabal após impedir que o futuro rei de Israel cometesse um ato de vingança contra o agora falecido. (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/7379.htm>>)

¹⁰ Segundo R. De Vaux em “Instituições de Israel no Antigo Testamento”, o código de hospitalidade do Israel Antigo provém do vínculo de sangue, real ou suposto, entre os israelitas. Tal código faz a honra e desonra de um membro repercutir por todo o grupo, uma maldição se estender por toda a linhagem e membros fracos e oprimidos da sociedade serem passíveis de proteção.

bênçãos, ainda que a descrição do Vale do Sidim dê a entender que a terra era abençoada, como um jardim divino.

Além de se afastar da terra prometida, Ló também se afasta de D'us. Não só porque se distancia geograficamente da terra apontada por Ele, mas também porque a bênção é dirigida a Abraão e sua זרע (*zera'*, semente, sêmen, descendência) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/2233.htm>>) e, ao sair de sua casa, o filho de Harã não é mais זרע (*zera'*) de Abraão.

Tanto que, em Gênesis 15, o filho de Terá utiliza o termo em hebraico para “filho” (בֶּן-*ben*) como sinônimo de “herdeiro”¹¹ (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/1121.htm>>) enquanto se refere ao servo Eliezer, que seria colocado nesta posição por ter nascido na casa. A explicação nestes termos da conjuntura do clã naquele momento indica a ligação entre descendência, herança e moradia. Ligação que Ló rompeu ao se afastar do clã.

Há quem ainda pudesse dizer que o fato de Ló acumular riqueza o caracterizaria como um homem e patriarca de sucesso. Para estes, é interessante apontar para as diferentes formas que a palavra כָּבֵד (*kaved*), que significa “pesado” (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/3515.htm>>) e pode indicar também riqueza ou severidade, é utilizada durante a história de Abraão e seu sobrinho. A expressão aparece pela primeira vez em Gênesis 12:10, quando se diz que uma fome severa (כָּבֵד (*kaved*) assolava a região em que o clã se encontrava. Por conta desta fome, o patriarca acaba se dirigindo ao Egito, onde Sara é tida como irmã do filho de Terá e tomada como esposa pelo Faraó. Durante este trâmite, o filho de Harã recebe bonificações, e aqui

¹¹ A frase dita por Abraão em português é “o herdeiro da minha casa é Eliezer de Damasco”. A palavra *ben* pode ter sido utilizada também porque, como afirmado no versículo seguinte, o servo era nascido na habitação, ou seja, um “filho da casa”. É importante pontuar que os servos eram parte do clã assim como a parentela, como indicado por R. de Vaux em “Instituições de Israel no Antigo Testamento”, o que justifica o fato de Eliezer ser apto a receber a herança. Outra palavra que Abraão poderia utilizar para dizer “herdeiro”, esta sem implicações familiares, é *yoresh*, “o que toma posse”, como no final de Gênesis 15:3. (GENESIS 15:3. In New American Standart Bible Lexicon. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/genesis/15-3.htm>>; GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/3423.htm>>)

surge outra forma de se referir à riqueza dos personagens: listar seus bens. É explicitado que o faraó lhe deu “ovelhas, bois, jumentos, servos e servas, jumentas e camelos” e que, com a revelação de que Sara já era casada, todos estes bens foram levados pelo clã de volta para Canaã¹².

Em Gênesis 13:2, o adjetivo קָבֵד (*kaved*) aparece novamente¹³ para indicar que o filho de Terá se encontrava rico em outra listagem de bens: rebanhos, prata e ouro. Ao se falar de Ló, em Gênesis 13:5, não se utiliza a palavra “קָבֵד (*kaved*)”, apenas se lista que o personagem “também tinha ovelhas, bois e tendas”. A riqueza do filho de Harã é descrita de maneira reduzida em relação à de Abraão, visto que o personagem é descrito como “Ló, que também acompanha Abraão”, que a expressão “קָבֵד (*kaved*)” não é usada para descrever o filho de Harã, que a riqueza do segundo explicitamente relacionada a do primeiro pelo uso da expressão גַּם (*gam*, também) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/1571.htm>>) e pela lista menor de bens. Ainda assim, se este acúmulo de riquezas não é suficiente para equiparar Ló a seu tio, é suficiente para causar os conflitos que levarão à separação entre tio e sobrinho.

3.3 Guerra entre Sodoma e Elão

Separado de seu tio-protetor, a próxima interação entre ambos se dará pelos papéis de vítima e resgatador como evidencia o episódio em que as cidades do Vale do Sidim

¹² Autores têm interpretado esse capítulo de maneira ambígua, mas críticos mais recentes percebem nesta narrativa um paralelismo com a migração da família de Jacó ao Egito, a escravidão e o Êxodo (Cassuto, 1934); precedendo assim a ambiguidade da relação entre Israel e Egito (Fishbane, 1989; Sarna, 1989) e o esquema “fome-peregrinação-cativeiro-retorno” que destina os israelitas pós-migração ao reino africano. Segundo Reinaldo Siqueira, o Êxodo é o evento que define a identidade do povo de Israel como estrangeira, porque se guarda a memória do período em que se esteve fora do próprio território e porque como a terra pertence a D’us, todos nela são estrangeiros (Referências obtidas pela fala do professor convidado Reinaldo Siqueira na disciplina Cultura do Israel Bíblico II, 06 de outubro de 2021). Como se verá em breve, a falta de empatia com o estrangeiro será um dos grandes males que afligirão Ló.

¹³ No site Biblehub, na página dedicada a mostrar o léxico do versículo, a palavra em hebraico não aparece, mas o site indica que ela está implícita na construção da frase, e em geral as traduções bíblicas indicam que Abraão é explicitamente caracterizado como rico. (GENESIS 13:2. In New American Standart Bible. Acessos em 23 de Dezembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/genesis/13-2.htm>>). Um print da tela está em anexo ao final do trabalho.

se rebelam e são derrotadas por Elão¹⁴. Após o conflito, Ló, sua família e seus pastores são levados como despojo de guerra – tendo seus bens saqueados, e tornando-se escravos, sendo Abraão o responsável por recuperar o parente com vida e restituir seus bens, cumprindo assim a obrigação do *go'el*¹⁵.

A esta altura, já podemos observar uma constância na história do filho de Harã: sua história familiar carrega valores decrescentes, sendo ele órfão, deserdado e, agora, vítima ou *ללש* (*shalal*, um despojo de guerra. Leia-se: um escravo) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/7998.htm>>).

Posteriormente ao fato de seu acúmulo de riqueza vir acompanhado de um afastamento das bênçãos de D'us e este afastamento acarretar na sua redução, ainda que temporária, à condição de escravo, a narrativa seguinte anulará pirotecnicamente a riqueza de Ló e ainda de quebra levará sua mulher junto. Narrativa esta antecedida por mais uma aparição do termo *כָּבֵד* (*kaved*), desta vez indicando severidade: em Gênesis 18:20, D'us utiliza o termo para dizer que o pecado de Sodoma e Gomorra era muito severo.

Podemos observar, portanto, que, no caso do filho de Terá, uma situação em que o termo *כָּבֵד* (*kaved*) foi utilizado de forma negativa (para indicar a severidade da fome que atingiu Canaã) possibilitou uma situação em que o termo foi empregado de maneira positiva e em referência direta a ele (para indicar que estava rico). No caso do filho de Harã, o termo nunca é utilizado para indicar riqueza, e quando utilizado em situações que lhe implicam indiretamente, está sempre no sentido negativo, de severidade.

A narrativa de Gênesis 19 é quase obrigatoriamente sempre relacionada aos direitos do estrangeiro¹⁶ nas sociedades mesopotâmicas e ao princípio da hospitalidade. Este

¹⁴ Em "História Antiga de Israel", R. de Vaux discute a historicidade de um domínio de Elão no Vale do Sidim e afirma que é provável que o reino tenha exercido algum controle na região.

¹⁵ Segundo R.de Vaux em "Instituições de Israel no Antigo Testamento", o *go'el* era responsável por fazer a "vingança de sangue" pelos parentes próximos. Isso significa que esta pessoa seria responsável por resgatar, restituir bens e vingar a morte de membros de clãs aparentados que se envolvessem em conflitos. Outros exemplos da vingança de sangue sendo aplicada podem ser vistos em Gênesis 4:23 e 2 Samuel 3:22-27,30.

¹⁶ Em Israel, os estrangeiros homens não convertidos e circuncidados não poderiam comer a ceia da páscoa. Isto após o Êxodo; antes desse período, a inclusão do estrangeiro só se dava através da escravidão e circuncisão. Em

trabalho não fugirá à regra. Portanto, antes de nos debruçarmos sobre esta passagem, é necessário introduzir basicamente estes temas:

3.4 A condição de estrangeiro e o dogma da hospitalidade

Os principais personagens da narrativa são estrangeiros. Os mensageiros recém-chegados, precisam de abrigo. Ló, habitante de Sodoma desde que se dissipou do clã de Abraão por ter acumulado posses demais para que a terra suportasse todos os seus rebanhos e os de seu tio, parece ter alcançado uma posição de destaque no local, por motivos que serão tratados em breve. Os personagens, portanto, iniciam a narrativa ocupando posições antagônicas: de um lado, o estrangeiro frágil, desabrigado, cuja dignidade depende do auxílio de terceiros; do outro, o estrangeiro rico que alcançou uma posição digna e comparável aos locais.

Levando em conta o código da hospitalidade corrente na sociedade hebraica, o fato de Ló ter abrigado os mensageiros é, portanto, o mais natural¹⁷. Derrida em seu livro "Da Hospitalidade" aponta o quanto a condição de estrangeiro é, na verdade, um contrato. Conhece-se o sujeito em questão e, oferecendo-lhe hospitalidade (simbolizada pelo conhecimento do nome do estrangeiro), formaliza-se o vínculo entre as partes envolvidas. Nessa relação, é concedido ao estrangeiro o direito de não conhecer ou se encaixar na cultura local, em troca deste indivíduo ser classificado em uma posição que não ponha em risco as estruturas sociais vigentes. Assim, a pessoa advinda de outra localidade passa da posição de bárbara para estrangeira.

Todavia, o fato de um estrangeiro já estabelecido ter recebido os estrangeiros recém-chegados parece ter sido incoerente e criminoso aos olhos dos nativos de Sodoma, o que parece introduzir uma importante tensão que envolve a figura da pessoa advinda de outra localidade naquele contexto: A partir do momento que o forasteiro se adapta

relação às mulheres, estas poderiam ser incluídas também pelo casamento ou geração de filhos. (Fala do professor convidado Reinaldo Siqueira na disciplina Cultura do Israel Bíblico II, 06 de outubro de 2021).

¹⁷ R. De Vaux caracteriza a lei da hospitalidade e do asilo como um dos pilares da sociedade do Israel Antigo. Segundo o autor, em "Instituições de Israel no Antigo Testamento", A vida em um ambiente difícil como o deserto do Oriente Médio exigia um conjunto rígido de papéis sociais a serem cumpridos de forma a evitar o caos e manter os clãs estruturados. Um desses papéis era o do chefe de família que, na presença do estrangeiro, o receberia com abrigo e alimentação. O motivo da existência de tal era pacificar o estrangeiro, que poderia ser uma ameaça em potencial.

e se introduz na cultura regional, ele ainda é estrangeiro? E, caso seja, ele poderia adaptar-se tanto a ponto de tomar decisões destinadas aos juízes? Até que ponto o contrato da hospitalidade e do estrangeirismo são válidos?

A narrativa não responde a essas perguntas, mas pode-se cogitar que o crime que levou a cidade a ser destruída tivesse algo a ver com isso. Ou seja: os habitantes de Sodoma estavam errados ao não permitir ou não aceitar de bom grado o fato de um estrangeiro se incorporar a cultura local e agir como um juiz, conforme a acepção do verbo empregado na fala dos habitantes de Sodoma, שָׁפַט (*shapat*,) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/8199.htm>>). Essa resistência teria despertado a ira de D'us. Inclusive, o fato de ter sido justamente Ló que recebeu os mensageiros, e não um nativo, pode indicar alguma má vontade dos habitantes de Sodoma em receber os alóctones e que a cultura da cidade fosse xenofóbica¹⁸. De qualquer forma, nada disso está exposto no texto.

3.5 O Prestígio de Ló em Sodoma

A própria narrativa de Gênesis 19 parece já se iniciar retomando o tema da riqueza. A locução adverbial בְּשַׁעַר (*be-sha 'ar*, no portão) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/8179.htm>>) aparece no texto indicando tanto os portões de Sodoma quanto a entrada da moradia de Ló, adquirindo importância no conjunto do texto em todas as suas aparições. Logo no início da narrativa, lemos que Ló está nos portões de Sodoma. O verbo conjugado na terceira pessoa do singular יָשֵׁב (*yshev*) tem os sentidos de “sentar”, “permanecer” e “habitar”, ou ainda, “incorporar”, “introduzir”, “tornar-se parte” (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/3427.htm>>). O fato do filho de Harã estar nessa posição em um dos locais mais importantes da atividade cívica, onde ocorriam os julgamentos, trocas comerciais e onde se reunia o

¹⁸ Em “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19”, Victor Matthews aponta para o fato de que deveriam haver outras pessoas, nativas de Sodoma, nos portões da cidade, e que essas não ofereceram hospitalidade aos mensageiros.

conselho dos anciãos¹⁹, ilustra a posição de prestígio que o personagem ocupava ou acreditava ocupar frente aos habitantes locais.

Tal prestígio será em breve questionado. No versículo 11, a locução בְּשַׁעַר (*be-sha 'ar*) é novamente empregada, dessa vez referindo-se à porta da habitação de Ló, onde estavam os habitantes de Sodoma (do mais jovem ao mais velho) na iminência de ferir o patriarca que ali vivia, e onde os mesmos foram cegados. Ao quase agredirem o filho de Harã, os nativos descumpriram outro código moral corrente na época: o do respeito à habitação²⁰. Ora, se a casa do pai era a unidade básica da sociedade, como seu espaço físico poderia ser invadido? A dramaticidade aferida à invasão das casas nesta passagem e em Juízes 19 indica que a entrada em uma residência deveria ser permitida pelo residente, e que de maneira nenhuma tal entrada poderia acontecer em contexto de agressão. Os autóctones estavam cumprindo este dogma até tal momento e sentiram-se no direito de descumpri-lo quando a autoridade de Ló de tomar decisões referentes à cidade é questionada, e o patriarca é apontado como estrangeiro e, portanto, a mercê da hospitalidade dos habitantes locais.

Aqui, voltamos aos preceitos da hospitalidade introduzidos por Derrida. Ló, como estrangeiro, teve a hospitalidade oferecida como forma de ser “pacificado” e, assim, não botar em risco as estruturas regionais. Ao agir como “juiz” e tomar decisões como

¹⁹ Provérbios 31:23 cita o fato dos anciãos se reunirem às portas da cidade ao dizer que o marido da mulher virtuosa “é conhecido nas portas, e assenta-se entre os anciãos da terra”. A importância das portas é reafirmada no versículo 31 da mesma passagem: “Dai-lhe do fruto das suas mãos, e deixe o seu próprio trabalho louvá-la nas portas”.

R. de Vaux afirma que os assuntos locais da política israelita eram resolvidos pelos anciãos em conselho. (R. de Vaux, “A Administração do Reino” in Instituições de Israel no Antigo Testamento, Editora Vida Nova, 2004. Pg 169). Por fim, Victor Matthews em “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19” diz que “O fato de Ló sentar ao portão sugere que ele ganhou certa aceitação dos cidadãos de Sodoma, já que este é um lugar reservado para negócios e transações legais. É um lugar de honra para os anciãos da cidade (Pv 31:23), marcando-os e aos cidadãos como homens livres, capazes de entrar e sair da cidade sem questionamento (Gn 23:10, 18; Speiser, 22).). Como estrangeiro residente, Ló aparentemente obteve alguns desses direitos, mas não a capacidade de agir em nome da cidade”.

²⁰ Em “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19”, Victor Matthews afirma que “O único espaço soberano de um estrangeiro residente [em uma cidade] era sua casa. Ao ficar na entrada e, em seguida, fechar a porta, Ló afirmou simbolicamente seu direito de proteger sua casa e família, e ao mesmo tempo também pode estar afirmando seu direito de oferecer hospitalidade a estrangeiros em Sodoma. A porta, como o portão da cidade, era um canal para comércio e hospitalidade e só poderia ser cruzado com a permissão do proprietário”. Para além da importância da habitação implicada pela lei da hospitalidade e do asilo, uma vez que o *bê't ab* (casa paterna, formada pela família e os servos) era a unidade básica desta sociedade, a autoridade do patriarca deveria ser principal no espaço habitado pelos membros. (R. de Vaux, “A Organização Tribal” in Instituições de Israel no Antigo Testamento, Editora Vida Nova, 2004. Pg 26) Ao invadirem a casa, os homens de Sodoma desautorizam Ló enquanto patriarca.

a de, por exemplo, quem pode ser abrigado na cidade ou não, Ló estava, justamente, intervindo nas estruturas e, por consequência, o pacto da hospitalidade foi negado.

Esses versos descrevem momentos antagônicos: no primeiro, o filho de Harã ainda ocupa uma posição de respeito nem relação à cidade, que ainda se encontra em seu esplendor. No outro, Ló foi renegado, todos os demais habitantes da cidade foram cegados e a cidade está prestes a ser destruída.

Ao longo da narrativa, a porta é referenciada também com outros termos, como תַּלְתָּהּ (*hadalet*, a porta) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/1817.htm>>) e הַפֶּתַח (*hapetchah*, a abertura) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/6607.htm>>), sempre no papel de indicar a separação entre o clã de Ló e os habitantes de Sodoma e a acuação do primeiro pelos segundos.

3.6 As mulheres

É a partir de Gênesis 19 que vemos o filho de Harã na posição de chefe de clã. Antes disso, não se havia citado nada que pudesse dar a entender que o personagem era casado ou tivesse descendência. Deste capítulo em diante, todavia, sua participação no texto bíblico será rodeada por três mulheres sem nome: sua esposa e duas filhas²¹.

A falta de identidade destas personagens chama a atenção de leitores e estudiosos a anos, sendo especialmente curiosa esta abstenção do texto bíblico considerando que as personagens protagonizam cenas importantes. A caracterização reduzida que é dada a estas mulheres é concomitante com a narrativa de decréscimo do clã de Ló e redução de sua casa. Mais que isso, é concomitante com o apagamento do legado de Sodoma, cidade da qual não deve ser visto rastro ou evidência que pudesse gerar notícia. Vamos nos deter nesta entrelinha do texto.

²¹ Muitas mulheres não são nominadas na Bíblia e essa ausência de denominação traz diferentes implicações de acordo com cada caso. Todavia, é difícil ignorar que a falta de nomeação da esposa e filhas de Ló é concomitante a uma narrativa que as anula através do estupro, morte e incesto.

3.6.1 Sobre a visão

O tema da visão aparece em dois momentos da narrativa: quando os habitantes de Sodoma são cegados e quando Ló e sua família nuclear é proibida de olhar para trás durante a destruição da cidade, o que acarreta na transformação da mulher em uma estátua de sal. A cegueira que acomete os nativos é nomeada בַּסְּוֵרִים (*basanverim*), que significa “cegueira súbita” (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/5575.htm>>).

Aparentemente, a destruição da cidade não deve ser vista. Antes desse acontecimento, os habitantes da cidade tem a visão ofuscada. Os únicos que poderiam observar o ocorrido são proibidos de fazê-lo e, quando Ló finalmente o faz (Gênesis 19,28), no dia seguinte, só vê a fumaça espessa (portanto encobridora) como a de uma fornalha ascendendo da terra. Curiosamente, o termo para “fornalha” em hebraico כִּבְשָׁן (*kivshan*) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/3536.htm>>) provém do verbo קָבַשׁ (*Kabash*), (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/hebrew/3533.htm>>), que significa “subjugar, trazer à escravidão”.

O olhar na bíblia hebraica está frequentemente associado ao surgimento de uma nova perspectiva. A começar pela expressão “levantou os olhos e viu”, frequentemente repetida ao longo do texto bíblico e que Robert Alter, em “Genesis: Translation and Commentary” caracteriza como uma fórmula de encadeamento seguida de um olhar “apresentativo”, que indica a mudança do ponto de vista do narrador para a perspectiva visual do personagem.

Este recurso narrativo é funcional para introduzir ações de personagens e isto é evidente em diversas passagens. Na cena de separação entre Abraão e Ló, o filho de Harã levanta os olhos e vê que o Vale do Jordão era bem irrigado, como o vale do Senhor ou o Egito, e por isso escolhe seguir esta direção. Em seguida, D’us ordena que Abraão erga os olhos e veja a terra que lhe é prometida, explicitando o quanto sua descendência será numerosa ali. Alter pontua que o olhar de Abraão estende o

contraste com Ló, visto que o primeiro se encontra na parte alta, e o segundo na planície.

Agar também protagoniza uma cena em que podemos ver a descrição do campo visual da personagem utilizada como recurso narrativo emblemático. Em Gênesis 21, após ser expulsa por Abraão, Agar se senta e chora, por não querer ver Ismael morrer no deserto. O anjo do senhor então lhe conforta e “abre seus olhos”, de forma que ela pode ver uma fonte nas proximidades. Alter pontua que os olhos de Agar são citados também em Gênesis 16:4, quando é dito que Sarai lhe pareceu “leve a seus olhos”, e que é indicado que esta frase seja traduzida literalmente, visto que a visão da serva estará novamente em destaque na cena da epifania no deserto. Em Gênesis 16, portanto, o olhar é citado em uma frase não recorrente no texto bíblico, mas igualmente com a função de exprimir o ponto de vista do indivíduo em questão.

A passagem mais famosa em que o olhar está ligado ao ponto de vista dos personagens, entretanto, certamente é a de Gênesis 3. Depois de Eva ver que o fruto da árvore do conhecimento era bom, ela e seu marido o provam e seus olhos são abertos, os permitindo ver que estão nus. Sobre a passagem, Alter diz que “Os olhos acabaram [em Gênesis 5] de ser mencionados na promessa da serpente de que eles serão maravilhosamente abertos; agora [em Gênesis 6] estão ligados ao desejo intenso. No caso, eles serão abertos principalmente para ver a nudez.” Em “Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden”, G. Savra também relaciona o olhar prévio dos personagens ao desejo (“O fruto da árvore do conhecimento é (...) visualmente desejável”), complementando que o contraste deste desejo com a proibição de consumá-lo constituiu uma tentação que Eva não foi capaz de resistir. Também como Alter, Savra pontua que o entendimento obtido através do olhar é de “natureza inesperada” e que a visão de que os personagens estavam nus é um “súbito reconhecimento da limitação humana”.

Tais passagens nos permitem perceber que o olhar está associado a mudanças, sejam auspiciosas ou não, que geram ações: filho e neto de Terá se deslocam, Agar e Ismael continuam lutando pela sobrevivência deslocando-se pelo deserto, Adão e Eva escondem a nudez e, mais adiante, se deslocam do Éden.

O olhar da esposa de Ló, entretanto, não é motivado por uma mudança, mas pelo desejo das coisas permanecerem como eram anteriormente. É um olhar para o passado. Como tal, enquanto os demais olhares citados geram ações e deslocamentos, o desta personagem é paralisante, um olhar de morte. A cegueira dos homens de Sodoma também se cerca dos mesmos sentidos: não haverá mais vida, portanto não há mais o que ser visto.

É importante pontuar que Sodoma aparece na Bíblia hebraica em apoio à narrativa de Ló. É a cidade que o filho de Harã escolheu, enriqueceu e construiu uma família. Toda a construção e desenvolvimento deste personagem o levou para este local, e é somente pela ótica do sobrinho de Abraão que observamos a cidade. Sodoma é símbolo da história de Ló, e abandoná-la sem olhar para trás significa abandonar sem despedidas tudo o que constituiu este personagem em nome de um futuro desconhecido e certamente bem menos elevado. Mais do que isso, sua destruição sem que se possa ver as ruínas simboliza que a história deste personagem não é mais existente, não pode ser revisitada e deixa em seu lugar um grande vazio.

Sob esta perspectiva, é difícil não encarar a transformação da esposa de Ló em estátua de sal como fruto do mesmo processo. A estátua de sal que a substitui pontua que, junto com a cidade, o clã de Ló também passará por transformações que apagarão a dignidade de seu passado e o substituirão por um futuro incerto. A estátua também pontua a inutilidade de cogitar retornar ao estado anterior: este não existe mais e, portanto, não há como existir nele.

Por fim, a estátua também pontua, de maneira paradoxal, que tamanho acontecimento catártico é decorrência de um esfacelamento familiar que ocorre desde o início da história de Ló. Ou seja: o filho de Harã e suas relações familiares sempre estiveram em processo de autodestruição, sempre caminharam para se inverterm radicalmente a partir do decorrente momento.

Avançamos bastante a narrativa para explicar o apagamento da história e constituição de Ló, que se relaciona com o apagamento das identidades das mulheres do clã. Precisamos retroceder, todavia, para abordar a cena mais simbólica de como o sobrinho de Abraão conduz o decréscimo de sua própria família.

3.6.2 O oferecimento das filhas

Vamos reconstituir a cena: Ló havia recebido os estrangeiros em sua casa, o que despertou a ira dos homens de Sodoma. Todos eles, do mais novo ao mais velho, vão para a porta de sua casa exigindo conhecer os visitantes. Para evitar que os homens cometessem tal loucura, o filho de Harã oferece suas duas filhas virgens, para que fossem violadas no lugar dos mensageiros.

Ao longo dos séculos, muito se perguntou sobre o sentido desse oferecimento, sem que houvesse uma resposta plenamente satisfatória. As abordagens mais divulgadas no meio acadêmico²² relacionam o feito com o dogma da hospitalidade, apontando o quanto o texto demonstra a que limite poderia chegar a função de proteger os visitantes que se abrigassem na casa de alguém. Trata-se de uma ligação adequada, suscitada pela própria fala de Ló “somente nada façais a estes homens, porque por isso vieram à sombra do meu telhado”. Pode-se adicionar a ela que tal tensão entre família e visitantes surge depois de uma série de cenas em que o deslocamento do filho de Harã em relação à sua família é explorado. Trata-se da gota d’água deste deslocamento, que dará vazão à mudança drástica adiante.

²² A minitese “A Literature Survey of the History of Interpretation of the Sodom and Gomorrah Incident of Genesis 19:1-29, With Special Reference to the Homosexuality Debate”, de Gregory Garnet Rohers, oferece um apanhado de leituras da passagem de Gênesis 19 feitas ao longo da história. Parte desde os autores antigos, que são unânimes ao dizer que o crime cometido era a homossexualidade, mas acrescentavam mais detalhes a este panorama.

Destaca-se especialmente o período posterior à década de 50, quando Derrick Bailey introduz a possibilidade de que a passagem não se refira a um crime sexual, mas sim a um crime referente ao dogma da hospitalidade. Segundo este autor, o termo em hebraico *יָדָע* (*yada*), presente no texto, está empregado no sentido de “conhecer”, e não de “ter relação sexual”.

Seu argumento é, atualmente, pouco respaldado, mas possibilitou o surgimento de outras leituras que assumem o fator sexual do crime cometido pelos sodomitas, mas afirmam que este não foi o principal motivo para a destruição da cidade, e sim a falta de hospitalidade da população local com os estrangeiros e a falta de solidariedade com os pobres.

Sobre a parte “sexual” do crime, afirma-se também que o principal motivo da ira de D’us não havia sido a homossexualidade, mas sim o estupro, afirmando-se que um estuprador, ao cometer o ato, não busca prazer sexual, mas sim dominar e humilhar a vítima. Ainda existem, todavia, os argumentos da crítica conservadora, opostos a essa visão.

3.7 O parentesco com Abraão

Ainda por cima, o texto novamente aponta que o neto de Terá foi salvo não pelas suas próprias qualidades, mas sim pelo seu parentesco com Abraão. Isso fica claro no versículo 29, “E aconteceu que, destruindo D’us as cidades da campina, lembrou-se D’us de Abraão, e tirou a Ló do meio da destruição, derrubando aquelas cidades em que Ló habitara”. Até neste momento o sobrinho continua à sombra do tio.

3.8 Incesto

A história do filho de Harã se encerra com ele e suas filhas isolados em uma caverna. É interessante pensar na contraposição deste ambiente com sua moradia anterior, em Sodoma. Se até o momento da tentativa de invasão de sua casa, a moradia de Ló se relacionou com sua suposta aceitação na cidade onde morava, a caverna se relaciona com a exclusão deste personagem da sociedade e de seus códigos. Isto acentua a contraposição irônica entre o poder do patriarca, alicerçado pelos códigos sociais, e sua vulnerabilidade, quando este está alienado das instituições que lhe conferiam poder e se torna a pessoa desprovida de status, além de abrir espaço também para a inversão de papéis em que Ló passa da pessoa que oferece as filhas para a que é por elas violado. Pensando na continuidade da casa, as filhas embriagam o pai e se deitam com ele, engravidando e fazendo surgir assim os povos de Edom e Moab.

A narrativa de Cam e Noé oferece uma perspectiva dos significados e consequências do estupro masculino no contexto das narrativas bíblicas (ainda que a tradição exegética discuta se Cam estuprou ou castrou o pai²³, a existência da discussão implica que as ações geram resultados similares).

²³ Em “What Did Ham do to Noah?”, David Goldenberg explica que “ver a nudez” de Noé, tal qual escrito na bíblia, não seria suficiente para justificar a punição de Cam. O autor cita o Talmud ao dizer que “O Talmude Babilônico registra um debate entre dois sábios do século III, Rav e Samuel, sobre o ato que Cam cometeu contra seu pai (“Noé despertou dos efeitos do vinho e sabia o que seu filho mais novo havia feito com ele”; para além disso, a Bíblia é silenciosa). Rav disse que Cam castrou seu pai, Noah; Samuel disse que o sodomizou”. É importante pontuar que levítico 20 utiliza a expressão “ver a nudez” evidentemente se referindo a estabelecer atos sexuais.

Realizado o ato, Cam comunica-o a seus irmãos, o que significa que ele desejava que o ato fosse conhecido e que gerasse implicações sociais. Retirando a honra de seu pai, Cam estabelece uma relação de poder e dominação sobre este. Unindo os dados, parece que Cam gostaria de receber o status até então destinado ao chefe da família.

Seus irmãos recusam a ideia e voltam a oferecer lealdade ao pai, mas aparece a perspectiva do que poderia acontecer com o homem vítima de estupro: perder sua honra, status e respeito dos demais. Ser marginalizado inclusive em relação à família. Nem a Bíblia nem os conhecimentos que temos das leis de Israel oferecem uma perspectiva de reversão desta situação.

O estupro de Ló se diferencia por ter sido realizado por duas mulheres. Isso significa que, além do decréscimo da família se firmar pela dominação e poder da progênie sobre o pai e da continuidade da descendência se dar por incesto²⁴, a constituição dos povos de Amom e Moab se dá pela decisão, domínio e perversão de mulheres. É dessa forma que se assina a corrupção dos povos vizinhos de Israel²⁵.

É irônico que o nome de seus descendentes faça referência à figura paterna (Moabe carrega o sufixo *בַּא* (*ab*), que significa “pai” (GESENIUS, Wilhelm. Brown-Driver-Briggs. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em:

²⁴ O incesto é um tabu reconhecido como universal por autores como Freud e Levi-Strauss (O Tabu do Incesto e Os Olhares de Freud e Levi-Strauss, Andrea Mello Pontes, 2004). A esta proibição, somaram-se as leis específicas da sociedade do Israel Antigo contidas em Levítico 18. Proíbe-se a união entre pai e filha, mãe e filho, pai e neta, irmão e irmã, etc. Algumas proibições se contrapõem a dados constantes na narrativa do gênesis e do êxodo: o casamento com uma meia-irmã, tal qual o de Sara e Abraão (Gn 20:12: Aliás, ela realmente é minha irmã, filha de meu pai, mas não de minha mãe; ela tornou-se minha mulher), é proibido, assim como o de sobrinho e tia, como o dos pais de Moisés (Êx 6:20: Amrão desposou Jocabed, sua tia, que lhe deu Aarão e Moisés).

²⁵ Os casamentos israelitas aconteciam preferencialmente entre membros do mesmo clã. Isto é observável, por exemplo, quando Abraão manda buscar uma esposa para Isaac em Ur (cidade de origem do clã de Abraão) (Gn 24:1-4) ou quando Ismael, filho de Abraão com Agar, egípcia, é desprestigiado em relação à Isaac, filho de Sarah, do clã de Abraão (Gn 17: 19-21).

A união entre membros de diferentes clãs ou tribos de Israel já colocava esta lógica em cheque. Todavia, a situação era abrandada pelo fato de Israel em parte se considerar como um grande clã, visto que todos seriam descendentes de Jacó. O casamento com pessoas de fora das tribos de Israel eram, todavia, mal vistos, uma vez que essas uniões punham em risco a unidade religiosa, como se vê em Deuteronômio 7: 1-5. Ainda assim, não faltam exemplos dessa forma de união ao longo da Bíblia, como as de Esaú, Moisés, Davi, Salomão, Bate-Seba e a mãe de Hirão. De qualquer forma, esse tipo de casamento era um tabu e as mulheres estrangeiras sofriam grande estigma, sendo consideradas “impuras” ou “da vida”. R. de Vaux explora estas questões no capítulo “O Casamento” de “Instituições antigas de Israel” (Vaux, Roland De. “O Casamento” in Instituições de Israel no Antigo Testamento. Editora Vida Nova, 2004. Pg 46).

<<https://biblehub.com/bdb/1.htm>>) e Ben-Ami carrega בן (*ben*), que, como já visto, significa filho) sendo que seus nascimentos são o ponto final de uma história que marca a total subversão dos princípios de ordenação contidos na sucessão patrilinear. Ló passa do status de primogênito ao status de órfão e gera uma descendência em que mulheres geram os sucessores e possuem sucessão, o que, inclusive, representa uma emasculação simbólica do filho de Harã como ser social e violação do código de honra e vergonha vigente na sociedade patriarcal.

O que se pode dizer da função desta caracterização para o texto em si, entretanto, é que este representa o fundo do poço para o sobrinho de Abraão. Reduzido à mais completa pobreza, ao total desprovimento, desonrado enquanto patriarca, pai e homem, simbolicamente emasculado e genitor involuntário de uma estirpe estigmatizada pelo incesto, Ló encerra sua participação no texto bíblico de maneira lamentável, sem que sequer seja contada a forma de sua morte. Um ponto final depreciativo para a história de um homem que geriu mal suas relações familiares. Há, é claro, a ironia do personagem ter sido estuprado pelas mulheres que há pouco havia oferecido para que sofressem deste mal.

3.8.1 A usurpação da semente como uma usurpação da vida

Georges Bataille, em “O Erotismo”, trabalha com a ligação entre o sentimento erótico e a morte. Segundo o autor, a reprodução constitui a chave do erotismo, ainda que este se dê independentemente deste fim. A reprodução, por sua vez, tem entre suas características a capacidade de nos lembrar que somos seres descontínuos, o que, segundo Bataille, significa:

Os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros, e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles que os geraram. Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter para os outros certo interesse, mas ele é o único diretamente interessado. Só ele nasce. Só ele morre. Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade. Esse abismo situa-se, por exemplo, entre vocês que me escutam e eu que lhes falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma primeira diferença. Se vocês morrerem, não sou eu que morro. Nós somos, vocês e eu, seres descontínuos. [...]

Este abismo é profundo, e não vejo como suprimi-lo. Somente podemos, em comum, sentir a sua vertigem. Ele nos pode fascinar. Este abismo, num sentido, é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante.

O autor explora a forma pela qual a reprodução se dá entre os seres sexuados para identificar um breve momento em que a sensação de descontinuidade é superada. Antes da fecundação, o espermatozoide e o óvulo estão no “estado elementar dos seres descontínuos”, isto é, carregam suas existências individuais. Com a união de ambos, “uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser, a partir da morte, do desaparecimento dos seres separados”. Desta forma, o novo ser que surge é descontínuo, mas traz consigo o frenesi de já ter experimentado a continuidade.

Tal experiência de continuidade tem como preço a morte e desaparecimento dos seres originais. Isso atribui à reprodução e, conseqüentemente, ao erotismo, uma violência elementar, tal qual o prazer da continuidade houvesse sido obtido com o assassinato dos seres descontínuos. Com efeito, o domínio do erotismo passa a ser o domínio da violência e dominação. Nas palavras de Bataille, “A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua [...] Toda a concretização erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado que é, no estado normal, um parceiro do jogo”.

Evidentemente, este sentimento sinistro não causa graves implicações na vida cotidiana. Isto porque “a destruição real, o ato de morrer propriamente dito, não introduziria uma forma de erotismo mais perfeita que a bem vaga equivalência” de si mesma. O que se busca diluir com o erotismo não é a forma física ou a energia vital dos participantes, mas “as formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que nós somos”. Nem tais formas, todavia, são destruídas, apenas colocadas em cheque, como diz Bataille:

Mas no erotismo, menos ainda que na reprodução, a vida descontínua não está condenada (...) a desaparecer: ela está somente posta em questão. Ela deve ser incomodada, perturbada ao máximo. Existe uma busca de continuidade, mas em princípio somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não triunfar. Trata-se de introduzir, no interior de um

mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que este mundo é suscetível. [...]

Para a totalidade dos homens normais, atos definitivos não dão senão a direção extrema das ações essenciais. Há [na obra “120 Dias de Sodoma”, de Marquês de Sade] um terrível excesso do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso, a nos lembrar constantemente que a morte, ruptura dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, se nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida.

Com estas considerações em mente, um dos maiores mal-estares que a cena de estupro causa em um leitor ou consumidor de uma obra vem da exacerbação dos valores funestos que envolvem o ato sexual. Se a lembrança da morte em uma relação sexual comum é acompanhada da memória da continuidade que experimentamos no momento da fecundação, em um estupro este sentimento fúnebre ganha um peso duplo, como se a vítima tivesse sua potência de vida não doada, mas roubada ou sugada. Além do mais, tal ato fere tanto à vida social e descontínua dos indivíduos que qualquer pulsão erótica é anulada, sobrando entre os indivíduos as relações de dominação e humilhação.

Quando este estupro gera uma descendência, esta inversão complica-se, visto que os sentimentos ligados à pulsão de morte envolvem justamente a nova vida que surge a partir dali.²⁶

Considerando o estupro como um ato de anulação da vítima, se observa que tal anulação de Ló ocorre em nome da usurpação de seu sêmen, de sua potência de gerar vida. Vale destacar que o termo זָרָה (*zera*), que, como já visto, quer dizer “semente, sêmen, descendência”, é colocado como o que as filhas buscam preservar com seu ato. O termo é utilizado no sentido de “sêmen” em Levítico 15:16, 15:17 e

²⁶ Em "Teaching the Hebrew Bible in The Context of Campus Sexual Violence", Rhiannon Graybill disserta em um texto parcialmente informal sobre os impactos que uma narrativa de estupro gera no leitor, focando especialmente nas narrativas bíblicas. Entre outras coisas, o professor argumenta que a aplicação do conceito de “cultura do estupro” para a sociedade do Israel Antigo não é anacrônica e que o caráter violento destas passagens não deve ser relativizado. “An Unnamed Woman - The Extravagance Violence”, presente na coletânea "Texts of Terror - Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives", de Phyllis Tribe, também explora as impressões geradas pelas narrativas bíblicas em que este crime acontece, expondo a misoginia por trás da aplicação do código de hospitalidade.

15:32²⁷. A multiplicidade de sentidos desta palavra acaba por relacionar a imagem do esperma à potência de gerar vida e toda uma linhagem tal qual este líquido fosse carregado de força vital, de substancialidade.

Em um ato reprodutivo planejado convencional, a potência de gerar vida dos participantes é doada sem que haja o sentido de roubo, e sim de construção conjunta, através da continuidade, de um ser descontínuo, um processo que complementar a vida social dos participantes. No caso de Ló, sua potência reprodutiva não é doada, e sim sugada.

O filho de Harã perde vida ao ter sua potência de gerar vida roubada. Em outras palavras, ao deitarem com o pai, as filhas de Ló não usurparam apenas seu sêmen, mas sua própria vida, sua substância vital. A morte literal do personagem não é apresentada no texto bíblico, mas sua última aparição já é uma morte simbólica.

3.8.2 As três usurpações sofridas por Ló

Pode-se caracterizar esta como a terceira vez que algo é roubado de Ló e, em consequência, o deixa “essencialmente insubstancial”. Por “substancialidade” entenda-se a condição de ter substância, ou seja, estar vivo, e a potência de emanar valores e emoções ligados a potência de vida, de viver uma vida de qualidade, sem traumas e de ser admirado e respeitado pelos demais, o que pode implicar em ter bens materiais.

O primeiro furto, evidentemente, é o de seus bens por Elão, quando o fazem de espólio de guerra. Naquela ocasião, Ló, cuja a riqueza o havia elevado da condição de órfão à de patriarca, teve sua “substancialidade” recuperada pelo tio.

A segunda vez acontece em Sodoma, quando os cidadãos lhe usurpam o prestígio que havia acumulado na cidade, apesar de ser גֵר (*ger*, estrangeiro) (GESENIUS,

²⁷ Estas passagens ditam as regras que o homem deveria cumprir ao sujar-se com sêmen, o que o deixaria "impuro".

Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/1616.htm>>). Nesta ocasião, Ló foi salvo, mas além de se encontrar sem bens, sua condição de estrangeiro continuou sendo um grave problema em sua vida, visto que o mesmo, posteriormente, não teve coragem de permanecer na cidade de Zoar e foi tornar-se refugiado em uma caverna. Pode-se dizer, portanto, que os homens de Sodoma usurparam sua capacidade de sentir-se seguro em qualquer lugar que seja e tal qualidade não foi devolvida. Também sua ausência de riqueza poderia tê-lo feito se sentir desprotegido.

Em comum, os dois saques:

- Foram realizados por homens de nacionalidade diferente da de Ló e tiveram esta diferença como uma das motivações centrais do crime.
- Ocorreram após Ló ter passado por um ganho de status financeiro e de “substancialidade”. Antes de ser rendido por Elão, o filho de Harã havia passado de um órfão, isto é, uma pessoa viva já marcada pela morte, para um dono de casa pesado em bens. Antes dos acontecimentos em Sodoma, o sobrinho de Abraão havia passado de um espólio de guerra a novamente um dono de casa “pesado” em bens.

O crime cometido por suas filhas foge às duas regras. O filho de Harã continuava sem bens e na posição de refugiado quando este ocorreu, e evidentemente não era estrangeiro em relação às suas filhas. Um terceiro fator, todavia, parece servir de ligação entre os três crimes: o decaimento do oferecimento da solidariedade, valor evocado pelo tio de Ló no momento da separação de seu sobrinho.

Quando Ló é capturado por Elão, Abraão cumpre o papel de *go'el*, oferecendo assim plenamente sua solidariedade. Em Sodoma, Abraão não está presente para intervir pelo sobrinho, mas D'us salva o órfão por lembrar-se do tio, o que permite intuir um oferecimento de solidariedade indireto. De maneira relacional, este oferecimento também é incompleto: salva-se a vida, mas não os bens.

Portanto, o terceiro crime ocorrerá sem ser antecedido pelo ganho de status observado nas situações anteriores. Na caverna, Ló está completamente apartado de

seu tio, sem que haja como este ou mais alguém oferecer solidariedade. O resultado natural é a finalização de sua degradação. Suas algozes são do mesmo clã, mas cometeram seus crimes pela ausência de potenciais maridos pelas redondezas, o que implica que, seja pelas mãos da própria família ou dos cidadãos das cidades ou reinados em que se encontra, Ló sempre se torna vítima por ser estrangeiro, por erguer casa e querer tomar decisões em terras que não lhe pertencem.

Assim também, suas filhas são tão afetadas pela condição de estrangeiridade²⁸ a ponto de agirem como estrangeiras que desviam das leis com estratégias para roubar o vigor (simbolizado pelo sêmen) dos israelitas, tal qual acontece em Provérbios 5.²⁹

²⁸ Em "Old Testament Parallels: Laws and Stories From the Ancient Near East", Victor Matthews e Don C. Benjamin trazem a tona uma antiga lei hitita passível de gerar reflexões sobre o caso de Ló. Segundo a lei:

"Se um patriarca estupra uma mulher enquanto estão juntos na montanha, então sua sentença é a morte, a mulher não é culpada.

Se um patriarca estupra uma mulher enquanto estão juntos na casa dela, então a sentença da mulher é a morte. Se o marido da mulher os descobre no ato, então ele pode matá-los sem cometer nenhuma ofensa."

Ou seja: para os hititas, enquanto no ambiente da casa o abuso sexual é acompanhado da morte para a mulher, nas "montanhas", a morte afligirá ao homem. O estupro de Ló acontece nas montanhas, e apesar da lei se referir ao estupro feminino, podemos abstrair que, analogamente ao que prevê a lei, o personagem foi aflingido por uma decadência paralela ao falecimento.

Isso, claro, se assumirmos que a lei teve alguma influência na narrativa. Matthews e Benjamin indicam um paralelo desta lei com Deuteronômio 22:22-27, onde se lê que se um homem estupra uma mulher no *הַטָּהוּר* (*sadeh*, campo) (GESENIUS, Wilhelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/7704.htm>>), a morte recairia apenas sobre ele, em contraposição ao que aconteceria em *בְּעִיר* (*na cidade*) (GESENIUS, Wilhelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/5892.htm>>), onde vítima e algoz seriam mortos. Novamente, o espaço externo implica na morte apenas do estuprador.

²⁹ Nesta passagem, o narrador alerta o interlocutor para que este se afaste da "mulher alheia", para que não fossem colocados em risco a vida e as propriedades do israelense. Outra passagem em que a mulher estrangeira é colocada como corrompedora é Números 25, em que os israelitas se deitam com as "filhas de Moabe" na cidade de Setim, fazendo também com que os descendentes de Jacó idolatrassem os deuses locais.

4. Benjamin

4.1 Personagens individuais e personagens-tribo

Durante todas as aparições de Ló na Bíblia, apenas um personagem que interage com ele é na verdade não apenas um, mas sim um conjunto grande de pessoas que simboliza uma localidade inteira e cujas ações são descritas no texto tal qual o de uma única pessoa: a população de Sodoma. De resto, o sobrinho de Abraão sempre interage com personagens individuais, ou seja, que são uma pessoa só, ou com os mensageiros, que são três, mas agem como um.

Juízes 19, 20 e 21 migra de uma narrativa que envolve personagens individuais para uma narrativa que envolve apenas localizações geográficas simbolizadas, tencionando esta divisão com frequência. A narrativa começa com o levita, a concubina, o ajudante, o sogro e o efraimita, e apesar destes personagens serem indivíduos, suas tribos já começam tendo destaque na narrativa, o que já abre espaço para a narrativa geopolítica que se desenvolverá em seguida, apenas com as tribos de Israel generificadas.³⁰

Os personagens que mais tencionam esta divisão são: os benjamitas que juntam à porta do efraimita, os benjamitas na Penha de Rimom, as mulheres de Jabes-Gilead e Siló. Enquanto Gênesis 19 generaliza os homens de Sodoma, Juízes 19 deixa claro que alguns benjamitas se envolveram no crime. Com o fim da guerra, os benjamitas que se refugiaram na Penha de Rimom são individualizados como os que sobraram. As virgens de Jabes-Gilead são uma parte da população de Jabes-Gilead, a que foi poupada da morte, e as virgens de Siló são as que estavam dançando na festividade, e estas até tem pais e irmãos.

³⁰ Em "História Antiga de Israel", R. De Vaux relaciona as narrativas presentes em Juízes às possibilidades de ocupação do território Israelense pelos hebreus, que implicariam em uma memória histórica que se refletiria nas narrativas bíblicas que envolvem as tribos de Israel ou personagens relacionados às tribos. Infelizmente, o historiador faleceu antes de escrever suas considerações sobre os capítulos finais do livro de Juízes, mas a leitura do que foi publicado é excelente em criar novos pontos de vista sobre o texto bíblico.

4.2 Antecedentes

Ao que se refere aos personagens individuais da narrativa, suas relações são marcadas pelo desvio e fuga do padrão. A começar pela concubina e o levita, que vivem uma crise conjugal complicada, que demanda um grande esforço do levita à medida que este precisa deslocar-se até a casa do pai da mulher para obtê-la.

Se discute se o termo פִּילֶגֶשׁ (*pilegesh*) está empregado mesmo no sentido de “concubina” ou se, neste caso, significa “segunda esposa”³¹. No primeiro caso, é de se notar que os personagens vivem uma relação de menor status. A personagem adulterou contra o levita, conforme a compreensão do verbo conjugado na terceira pessoa do singular וַתִּזְנֶה (*vattizneh*)³² (GESENIUS, Wilhelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/2181.htm>>) e por isso abandonou a casa de seu marido e se direcionou até a de seu pai. Este deslocamento geográfico é simbólico do deslocamento da relação do levita e sua esposa em relação ao que se espera de um relacionamento.

Outros conflitos aparecem: o sogro do levita constrange o genro a permanecer em Judá por diversos dias, levando-o, sob protesto, a sair em uma tarde em direção à cidade natal, o que o obrigaria a pernoitar. Os conflitos geopolíticos começam a surgir quando o levita se recusa a dormir em Jerusalém por não ser uma cidade israelita.

Então os personagens chegam à casa do efraimita em Gibeá e, assim que os homens da cidade chegam à porta, o dono da casa oferece sua filha virgem e a concubina do levita em lugar do visitante. A parte da filha é similar ao que foi visto em Gênesis e pode estar ligada ao código de hospitalidade, mas oferecer a concubina do visitante não feriria o mesmo código? Ainda por cima, o texto não deixa claro se a mulher já estava morta ao cair à porta da casa, deixando aberta a interpretação para que muitos

³¹ Tammi J. Schneider, no livro “Judges”, explica que existe a possibilidade do termo *pilegesh* significar tanto “mulher que coabita com um homem sem ser sua esposa” quanto “segunda esposa; esposa secundária”.

³² Existe uma discussão concubina ter “se enfurecido” com o levita ou “adulterado contra” ele, o texto “Was The Levite's Concubine Unfaithful or Angry? A Proposed Solution to the Text Critical Problem in Judges 19”, de William Krisel, explora esta questão tradutológica.

atribuam sua morte ao levita³³. Detalhe: nenhuma fala da mulher é transcrita durante todo o texto, assim como não se transcrevem falas da esposa de Ló em Gênesis ou de suas filhas até Gênesis 19:34.

É notável quantos temas são suscitados em apenas um capítulo: o matrimônio, as relações com os povos estrangeiros, a hospitalidade e as supostas relações de solidariedade entre as tribos de Israel. Ao menos, segundo o que o narrador nos mostra, Ló não ofereceu, junto de suas filhas, alguma pessoa relacionada aos mensageiros, tampouco a população de Sodoma era irmanada com o clã de Ló. Sendo assim, o caos moral e social apresentado em Juízes 19 é ainda maior do que o de Gênesis 19. O importante, entretanto, é perceber o quanto o texto é desequilibrado e múltiplo, passando de cenas familiares para cenas de crimes violentos com velocidade, dando mais ou menos destaque aos acontecimentos e abordando a maior quantidade de temas possíveis.

A falta de falas da concubina parece muito mais uma depredação da personagem em si do que uma marca da redução do cônjuge, como no caso da esposa de Ló. Primeiramente porque enquanto a existência da segunda, no texto, é praticamente uma mera observação sobre a fuga do marido, a primeira traz consigo algum desenvolvimento e profundidade. Além disso, enquanto a mulher de Ló padece em decorrência de um mal simbolicamente aferido ao marido, é o próprio levita que descarta a mulher para fora da casa. Por fim, por mais que o levita se revolte com a morte da concubina, ele nem de longe termina em um estado tão deplorável quanto o sobrinho de Abraão.

4.3 Guerra

A guerra que decorre a partir deste crime ocorre da seguinte forma: as demais tribos de Israel e a terra de Galaad se reúnem em Masfa para discutir o ocorrido. Nesta reunião, decidem exigir de Benjamim que entregue os envolvidos no crime. Uma vez

³³ Esta possibilidade é explorada pelo texto “Why The Levite Lied: Solving the Mystery of Judges 19 and 20”, de Elizabeth Tracy. Entre outros argumentos que questionam se o Levita premeditou a situação em que sua concubina seria submetida, a autora aponta que o termo utilizado para descrever o instrumento com o qual o Levita despedaçou o corpo de sua parceira é o mesmo termo utilizado para indicar a faca sacrificial usada, por exemplo, por Abraão prestes a sacrificar Isaque.

não entregues tais homens, uma guerra entre Benjamim e as demais tribos do conselho é iniciada.

Os benjamitas vencem o conflito durante dois dias seguidos. Ao terceiro, porém, D'us os “entrega na mão” de Israel, e são vencidos conforme as demais tribos guiam os guerreiros para fora da cidade, onde são encurralados em emboscadas. Os que sobrevivem refugiam-se na Penha de Rimon enquanto toda a coisa viva de suas cidades é morta pelos vencedores.

O versículo 5 do capítulo 20 de Juízes classifica os homens de Benjamim como בְּאֵלֵי (ba'alei), que se traduz como “donos de, senhores de” (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/1167.htm>>). Se no início deste capítulo estes homens são definidos conforme suas posses, ao final dele se encontram em posição oposta: fora de suas terras, sem casa e sem família.

O fato dos benjamitas não poderem ser derrotados dentro do próprio território e terem de deixá-lo para que isso fosse possível, simbolicamente fazendo-se estrangeiros, é importante para o texto. Pode-se dizer que foram punidos com o mesmo mal que infligiram ao levita: aproveitou-se da fragilidade que simbolizava estarem longe de sua terra para eliminarem sua parentela.

Assim como a fuga de Ló, a fuga dos Benjamitas também ganha o ar de uma transformação radical de um estado anterior esplendoroso em um estado incerto e agonizante. Não há, entretanto, a mesma dimensão psicológica da história de Gênesis, visto que esta conta com os detalhes passíveis de serem abordados apenas da perspectiva individual. Também a história de Ló e de Sodoma é premeditada em vários outros capítulos do livro, enquanto a dos Benjamitas decorre muito mais rapidamente. Outra diferença é que a história do filho de Harã o conduz à desonra até o final da narrativa, enquanto os Benjamitas tem a situação parcialmente resolvida com o oferecimento de mulheres raptadas.

Entretanto, os dois textos compartilham um viés importante: a associação do espaço externo com o perigo e a morte, seja este espaço externo o exterior da casa (Gênesis

19, Juízes 19) ou da cidade (Juízes 20). Inclusive, este ponto de vista permite perceber que tanto Ló quanto o Levita erraram ao interpretarem a cidade em que se encontravam como extensão de suas casas, seja, no caso de Ló, por ter acumulado *כבוד* (*kavod*, glória) no local, ou seja por estar em um território pertencente a Israel, como no caso do Levita. Este paralelo se relaciona também com a visão que os benjamitas têm do próprio território em Juízes 20, encoberto e invisibilizado por uma cortina de fumaça semelhante à que encobriu Sodoma. O espaço externo trouxe a morte, e esta é simbolizada pela falta do que ser visto.

4.4 A questão da brecha

Juízes 21:15 caracteriza Benjamim depois de sua destruição como *פְּרֵצִים* (*perets*, uma brecha, ruptura, abertura, coisa arrebatada) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/6556.htm>>). As próximas sessões explorarão as implicações desta descrição.

4.4.1 Demais usos do termo na bíblia hebraica

A palavra vem do radical *פָּרַץ* (*parats*, romper) (GESENIUS, Wihelm. Brown-Driver-Briggs. Acessos em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/bdb/6555.htm>>) e é utilizada dezoito vezes na bíblia hebraica³⁴. Destas, oito tem o sentido de abertura em um muro (1 Reis 11:22, Neemias 6:11, Isaías 30:13, Isaías 58:11, Ezequiel 13:15, Ezequiel 22:30, Amós 4:3 e Amós 9:11).

Em 1 Reis e Neemias, este sentido é mais próximo do literal: Neemias e Salomão reformaram os muros de suas cidades. (1 KINGS 11:27. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/lexicon/1_kings/11-27.htm>; NEHEMIAH 6:1. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/nehemiah/6-1.htm>>). Em Isaías, Ezequiel e Amós, é

³⁴ A contagem é feita pelo site Biblehub e está disponível em <https://biblehub.com/hebrew/strongs_6556.htm>. Acesso em 02 de Fevereiro de 2022.

mais simbólico: no capítulo 30 de Isaías, a imagem do muro prestes a cair simboliza a iniquidade, e no capítulo 58, a reparação do muro representa o seguimento adequado das leis do Senhor (ISAIAH 30:13. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/isaiah/30-13.htm>>; ISAIAH 58:12. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/isaiah/58-12.htm>>).

Em Ezequiel 13, o muro em questão é o que será utilizado pela nação de Israel no combate do dia do Senhor, que cairá pois os profetas mentirosos não haveriam consertado suas brechas. Já em Ezequiel 22, é dito que a terra de Israel está impura, e que o Senhor procurou nela, sem sucesso, alguém que erguesse o muro e se colocasse na brecha diante de D'us para defendê-la (EZEKIEL 13:5. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/ezekiel/13-5.htm>>; EZEKIEL 22:30. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/ezekiel/22-30.htm>>).

Em Amós 4, o interlocutor diz que os opressores dos pobres e necessitados sairão das brechas do muro em direção a Hermom. No capítulo 9 do mesmo livro, é dito que o Senhor, depois de peneirar o povo de Israel, reconstruirá a tenda de Davi e consertará suas brechas (AMOS 4:3. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/amos/4-3.htm>>; AMOS 9:11. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/amos/9-11.htm>>).

As passagens citadas demonstram que a imagem de um muro rachado, com brechas, ou ainda ausente, era símbolo de perversidade ou desvirtuosidade. Reformar ou construir um muro, por outro lado, era símbolo de adequação às leis divinas e fortalecimento contra iniquidades.

Em outras passagens, onde a palavra פֶּרֶט (*perets*) não está relacionada a muros, seu sentido negativo permanece. Em 1 Crônicas 14:11, o termo se refere à quebra das ondas e seu poder destrutivo (1 CHRONICLES 14:11. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em:

<https://biblehub.com/lexicon/1_chronicles/14-11.htm>). Em Jó 16:14, a palavra é utilizada para se referir às feridas abertas no corpo de Jó através de setas, e em Jó 30:14, é dito que os inimigos do personagem surgem através de uma grande brecha. (JOB 16:14. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/job/16-14.htm>>; JOB 30:14. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/job/30-14.htm>>) Salmos 144:14, apresenta a palavra no sentido de “acidente”, “praga” ou “doenças”, que não atingiriam as novas crias de gado. (PSALM 144:14. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/psalms/144-14.htm>>)

2 Samuel 6:8 e 1 Crônicas 13:11 apresentam a palavra ao tratarem do mesmo enredo: Davi transportava a arca de D’us em um carroção, juntamente com Uza e Aiô, filhos de Abinadabe. Em determinado momento, os bois que conduziam o veículo tropeçaram, e Uza tocou na arca para evitar que esta caísse. D’us então “rompeu/fez uma ruptura” contra ela, lhe desferiu algum ataque. (2 SAMUEL 6:8. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/lexicon/2_samuel/6-8.htm>; 1 CHRONICLES 13:11. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/lexicon/1_chronicles/13-11.htm>).

Nem todas as aparições do termo são negativas. Em Salmos 106:23, a palavra cumpre o sentido de “diante dele” tal qual na tradução “Por isso, ele ameaçou destruí-los; mas Moisés, seu escolhido, intercedeu diante dele, para evitar que a sua ira os destruísse”. (PSALM 106:23. In New American Standart Bible Lexicon. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/psalms/106-23.htm>>).

A aparição do termo em Gênesis merece atenção especial: ao final do capítulo 38, Perez será batizado por causa da ruptura que causou ao nascer antes de seu irmão, Zerá, que já havia colocado a mão para fora e sido declarado primogênito. (GENESIS 38:29. In New American Standart Bible. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/lexicon/genesis/38-29.htm>>).

A ruptura, neste caso, não é somente na linha de sucessão da família de Judá, mas na lógica patriarcal. Dohyung Kim em “A Literary-Critical Analysis of the Role of Genesis 38 within Genesis 37-50 as Part of the Primary Narrative (Genesis - 2 Kings) of the Hebrew Bible” pontua que a narrativa de Tamar, que culminará no nascimento de Perez e Zerá, se insere no grupo das “narrativas patriarcais” bíblicas.

Kim cita o artigo de Carol Smith, “The Story of Tamar: A Power-filled Challenge to the Structures of Power”, para ilustrar algumas características deste tipo de narrativa: apresentam elementos subversivos, histórias de nascimento e retratam grandes figuras israelitas de maneira não muito favorável.

Sob esta ótica, a ruptura na linhagem de sucessão cometida por Perez encontra paralelos em outras narrativas patriarcais em que o primogênito é sobrepujado pelo ultimogênito, tais quais a de Ismael e Isaque, Esaú e Jacó, José e seus irmãos e Manassés e Efraim. Segundo Smith, “de todas as esposas das narrativas patriarcais, Tamar provavelmente se parece mais com Rebeca. Rebeca, como Tamar, dá à luz gêmeos depois que D’us interveio em seu favor, e como em Gênesis 38:27-30, há alguma ambiguidade sobre qual dos gêmeos deve ser o mais importante”.

Kim também recorre a outro artigo, “Lot’s Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology”, de Melissa Jackson, para trazer à tona outra categoria de narrativa bíblica a qual a história de Tamar pode ser encaixada: a narrativa da trickster, um gênero cômico o qual a história das filhas de Ló também faria parte e que se caracterizaria por histórias intrusivas e subversivas em que o autor “inverte a realidade”.

Portanto, em Gênesis 38, quando a parteira diz “Que brecha fizeste! [...] Que a brecha esteja sobre ti!”, é conclusivo que tal brecha se relaciona com a ruptura da “realidade” que Tamar comete ao ser o agente ativo de sua linha de sucessão e a ruptura da hierarquia entre irmão mais velho e mais novo cometida por seus filhos.

Olhando para os diferentes significados de פְּרִצָּה (*perets*) elencados, percebemos que dois significados se sobressaem. O primeiro é o de coisa destrutiva: brechas podem promover a destruição de muros; delas podem sair inimigos, a ruptura das ondas é perigosa, e o ato de D’us romper-se sobre alguém é mortal. O segundo é de

ambiguidade e subversão: uma brecha na realidade pode provocar concessões não previstas, como por exemplo, um irmão mais novo assumindo o papel de primogênito.

O uso do termo em Juízes parece apontar para as duas direções: a cidade foi destruída, e pela mão de seus irmãos, o que gera uma subversão das relações entre os israelitas. O fato da cidade ser subjugada depois de ter subjugado também representa subversão.

4.4.2 A destruição do espaço da tribo como simbólico da destruição do corpo da mulher

A perspectiva de que פְּרֵט (perets) signifique “brecha na realidade, subversão” e “destruição, coisa destruída ou destrutiva”, aliada ao contexto da narrativa de juízes nos permite conceber ainda outra aplicação deste termo.

A tribo de Benjamim subjugou uma mulher da tribo de Judá e acabou sendo subjugada. A subversão simbolizada pela queda de posição do personagem é clara, mas é o traço linguístico relacionado à destruição que nos relembra algumas das características mais perversas da guerra.

É necessário ter em mente que o conflito armado em si ocorre durante o capítulo 21 de Juízes, mas que a guerra é um estado onipresente também em Juízes 19 e 21. Tudo na narrativa culmina ou acontece em decorrência da guerra, como se por causa desta.

Além do mais, os conflitos que os personagens estabelecem do início ao fim do enredo, mesmo não estando em contexto militar, podem ser vistos como análogos ao conflito armado, uma vez que tais desavenças e suas motivações difusas preconizam a guerra, e a permanência destas no seio da sociedade israelense após o combate é uma assinatura tragicômica de que nada mudou. Portanto, o estupro da concubina pode ser encarado como ocorrido em circunstâncias bélicas.

O texto “A Vagina Traumatizada”, de Naomi Wolf, explora as simbologias que envolvem a vagina violada, em especial no contexto da guerra. Ela argumenta que o lesionamento da vulva tem impactos para a saúde mental da mulher provenientes de

aspectos físicos, não só puramente psicológicos. Em consequência, Naomi argumenta que o estupro visando romper tecidos da genitália feminina tem sido usado historicamente e universalmente como forma de impor submissão às populações vencidas em conflito armado.

A concubina sofreu, entre outras coisas, uma injúria física, visando causar rompimentos, “brechas” (inclusive, פְּרֵצִים (*perets*) pode ser empregada no sentido de “ferida”, tal qual em Jó 16:14). Ao ter seu espaço físico atravessado e deixado em ruínas, Benjamim se torna uma brecha em Israel e sofre, simbolicamente, a mesma violação que a concubina. Ambos sofreram destruições de ordem psicológica e física.

Todavia, é importante lembrar que Benjamim tornou-se uma brecha em Israel. As ruínas e o espaço vazio deixados por Benjamim estão no seio do território partilhado entre todas as tribos e, portanto, a desonra também é de Israel, que também carregará a marca física do trauma. É possível que isso explique o porquê do perdão oferecido pelas demais tribos aos benjamitas remanescentes.

4.5 Rapto das virgens

Para um povo que acabou de gerar uma guerra em decorrência de um estupro seguido de morte, a narrativa aparenta propor que os israelitas do período de Juízes não se importavam muito com estupros e mortes, visto que a solução proposta pelos próprios vencedores do conflito para que a tribo de Benjamim não desaparecesse após a morte de todas as suas mulheres e crianças é o rapto de mulheres do próprio território israelita para casamentos forçados com os benjamitas remanescentes, o que no caso das de Jabes-Gilead ainda inclui o assassinato de todos os moradores da cidade que não sejam as moças.

Não se pode dizer que o desvio moral de seus casamentos fazem os benjamitas encerrarem a passagem no mesmo nível de desgraça de Ló, pois enquanto este encerra sua história na pior situação em que já se encontrou durante toda sua biografia, os benjamitas com suas novas esposas, estão em situação melhor do que estavam anteriormente, podendo voltar para seu território e reconstruir suas vidas. Além do mais, a união de Ló com suas filhas se dá em nome do desespero, suscitado pela situação insalubre e falta de opção de pretendentes; o oferecimento das

sequestradas aos benjamitas é envolto pelo perdão e compaixão das outras tribos de Israel. Ainda se diz, em Juízes 21:22, que se o pai ou irmão de alguma das meninas rechaçar o casamento, este deveria se sentir culpado por não oferecer uma mulher aos vencidos.

Não é uma atitude que o autor considere louvável, visto que este se encerra com o versículo 25 (“Naqueles dias não havia rei em Israel; e cada um fazia o que parecia melhor aos seus olhos”)³⁵. O final da narrativa, portanto, é marcado por uma ironia: os mesmos desvios morais que iniciaram o conflito marcam seu fim. Tal ironia, no entanto, não é maior que a de Gênesis 19, em que as vítimas tornam-se agressoras. Aqui, as vítimas são as mesmas de sempre: as mulheres.

5. Conclusão

A análise de diferentes elementos dos textos selecionados e a comparação destes com outras passagens bíblicas e com o pensamento de diversos historiadores, críticos e filósofos permitiu notar analogias comuns e diferenças importantes entre as trajetórias de Ló e da tribo de Benjamim na bíblia hebraica.

Foi observado que os estupros em Gênesis 19 e Juízes 19 se inserem em sequências de desvios dos códigos morais e convenções sociais da época. Também notou-se que, em ambas as passagens, a condição de estrangeiro é posta como vulnerável e os espaços externos são associados à destruição e morte.

Entendeu-se que o encobrimento do olhar em ambas as passagens é associado à ausência de paradigma e à morte, em contraposição a outras passagens bíblicas em que o olhar é associado a novos cenários e atitudes a serem tomadas.

³⁵ Os últimos capítulos do livro de Juízes trazem a frase “naqueles dias não havia rei em Israel” como uma fórmula fixa repetida. Além de Juízes 21:25, esta também aparece em Juízes 17:6, Juízes 18:1 e Juízes 19:1. É importante apontar que, no contexto da guerra contra Benjamim, a frase diz respeito a todo o episódio e não apenas à atitude dos pais e irmãos.

Nem tudo coincide: notou-se também que Gênesis 19 encerra a trajetória de Ló de maneira coerente com o decaimento de posição que caracteriza o personagem desde sua primeira aparição na Bíblia. A violência sexual em Juízes 21, todavia, encerra a narrativa de maneira ambigualmente positiva ao associar o tema à temática da compaixão.

Dessa forma, entende-se que os excertos bíblicos tratam dos mesmos temas de forma parecida, antes de tudo, porque o narrador de ambos trabalham com os mesmos dogmas e evocam valores comuns.

O fato dos protagonistas de cada passagem encerrarem suas participações em posições diferentes, entretanto, parece apontar para diferenças de intenção no que se refere à didática. A compreensão dessas didáticas norteia estas considerações finais.

Para a estipulação da didática presente em determinada passagem bíblica, interessa conceber nela a presença de temas que sejam recorrentes em outras narrativas do livro. Temas recorrentes tensionados de diferentes formas por diferentes roteiros tornam possível entender os juízos sobre cada tópico correntes na sociedade que escreveu tais textos.

No caso de Ló e de Juízes 19, 20 e 21, o tema é a rivalidade entre irmãos. Além destas passagens, este tema também é explorado em Caim e Abel, Ismael e Isaque, Esaú e Jacó, Lia e Raquel, José e seus irmãos, Saul e Davi. Ou seja: constitui um tema que permeia toda a Bíblia hebraica.

Evidentemente, Ló e Abraão não são irmãos, mas este termo deve ser considerado não apenas em seu sentido mais óbvio, mas também como “pessoa com a qual se compartilha solidariedade e se cria fortes laços”. Da mesma forma, Juízes 19, 20 e 21 não traz nenhum conflito entre irmãos literais, mas entre povos irmãos, visto que todos formam Israel e que seus ancestrais epônimos eram todos filhos e netos do patriarca Jacó.

A trajetória de Ló parece se relacionar bastante com a de Caim. Assim como o filho de Harã, Caim também termina sua passagem bíblica exilado e dá a luz a uma

descendência amaldiçoada. A história de ambos mostra a que limite pode chegar a degradação humana quando se subverte os dogmas familiares.

A história presente em Juízes, por outro lado, se relaciona com as histórias de Esaú e Jacó e José e seus irmãos. Por mais enojados que fiquemos atualmente com a maneira que isso ocorre, o perdão oferecido pelas tribos de Israel aos benjamitas é pintado com valores positivos assim como a história daqueles outros irmãos.

Desta forma, a frase “Que não haja desavença entre mim e você, [...] porque somos irmãos” de Abraão resume o valor defendido por ambas as narrativas: a defesa da família como a instituição que resguarda a vida e a consciência de que a não valorização desta causa a perdição.

6. Anexos

Print de tela do site Biblehub, na página dedicada a mostrar o léxico do versículo Gênesis 13:2. Acesso em 23 de Dezembro de 2021, disponível em <<https://biblehub.com/lexicon/genesis/13-2.htm>>.

The screenshot shows the BibleHub website interface. At the top, there's a search bar with the text "Enter Reference or Keyword" and a "Multi" dropdown menu. Below the search bar, there are navigation tabs for various Bible versions: NIV, NLT, ESV, BSB, KJV, NKJ, NAS, AMP, CSB, HCS, CEV, GNT, ARA, ASV, DBT, DRB, ERV, GWT, ISR, ISV, KJP, NET, NHE, OJB, WEB, WBT, WYC, YLT. Below these tabs, there are more options: Parallel, Sermons, Topical, Strong's, Comment, Interlin, Hebrew, Lexicon, and Multi. Under "Lexicon", there are sub-tabs: SUM, OUT, TIM, BBB, PCH, PSB, TSK, LIB, ABP, and LXX. The main content area shows the NASB Lexicon for Genesis 13:2. The table below is a reproduction of the data shown in the screenshot.

NASB ©	Hebrew	Strong's	Origin
Now Abram	אַבְרָם (ve-'av-ram)	87: "exalted father," the original name of Abraham	from the same as Abiram, see Abraham
was very	מְאֹד (me-'od;)	3966: muchness, force, abundance	from an unused word
rich		3515: heavy	from kabad
in livestock,	בְּמִקְנֵה (bam-mik-meh)	4735: cattle	from qanah
in silver	בְּכֶסֶף (bak-ke-sef)	3701: silver, money	from kasaph
and in gold.	וּבְזָהָב (u-vaz-za-hav.)	2091: gold	of uncertain derivation

7. Fontes

- Alter**, Robert. "Genesis: Translation and Commentary." *The Wilson Quarterly* 21.1 (1997): 101-103.
- Barthes**, Roland. *S/Z: an essay*. Siglo XXI, 1980.
- Bataille**, Georges. *O erotismo*. L&PM, 1987.
- Biblehub. Acesso em 23 de Novembro de 2021. Disponível em: <<https://biblehub.com/>>
- Bíblia Sagrada, Edição Catequética Popular. Editora Ave-Maria, 2007.
- Derrida**, Jacques. **Dufourmantelle**, Anne. *Of Hospitality*. Stanford Hospitality, 2000.
- Dias**, Elizangela Chaves. "Sarai como esposa e irmã de Abrão: um estudo exegético de Gn 12, 10-13, 1a." (2011).
- Fala do professor convidado **Reinaldo Siqueira** na disciplina Cultura do Israel Bíblico II, 06 de outubro de 2021
- Goldenberg**, David M. "What did Ham do to Noah?." In "The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious"(Qoh 10, 12). De Gruyter, 2012. 257-266.
- Gomes de Paiva**, Anderson. *O Patriarcado e O Filho das Entrancas: Análise das Relações de Parentesco e Convivência no Ciclo Abraâmico*. 2009
- Graybill**, Rhiannon. "Teaching about sexual violence in the Hebrew Bible." *Oxford Biblical Studies Online* (2019).
- Kim**, Dohyung. *A literary-critical analysis of the role of Genesis 38 within Genesis 37-50 as part of the primary narrative (Genesis-2 Kings) of the Hebrew Bible*. Diss. University of Sheffield, 2011.
- Krisel**, William. "Was the Levite's Concubine Unfaithful or Angry? A Proposed Solution to the Text Critical Problem in Judges 19: 2." *Old Testament Essays* 33.3 (2020): 473-489.
- Matthews**, Victor H. "Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19." *Biblical Theology Bulletin* 22.1 (1992): 3-11.
- _____, **BENJAMIN**, Don C. "Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East (Fully Revised and Expanded Fourth Edition)". Paulist Press, 2016.
- Piquer**, David Viñas. *Historia de la crítica literaria*. Ariel, 2002.
- Pontes**, Andrea Mello. "O Tabu do incesto e os olhares de Freud e Levi-Strauss." *Trilhas Revista do Centro de Ciências Humanas e Educação, Pará-Belém* 5.1 (2004).
- Prose**, Francine. *Para ler como um escritor: um guia para quem gosta de livros e para quem quer escrevê-los*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.
- Rogers**, Gregory Garnet. "A literature survey of the history of interpretation of the Sodom and Gomorrah incident of Genesis 19: 1-29, with special reference to the homosexuality debate." Unpublished Th. B Thesis). Rivonia, Gaunteng, South Africa. Retrieved from [http://www. satsonline. org/userfiles/Rogers,% 20BTh% 20Thesis 202011.2](http://www.satsonline.org/userfiles/Rogers,%20BTh%20Thesis202011.2) (2011).
- Savran**, George. "Beastly speech: intertextuality, Balaam's ass and the Garden of Eden." *Journal for the Study of the Old Testament* 19.64 (1994): 33-55.
- Schneider**, Tammi J. *Judges*. Liturgical Press, 2000.
- Segal**, Eliezer. "Sarah and Iscah: Method and Message in Midrashic Tradition." *The Jewish quarterly review* (1992): 417-429.
- Tracy**, Elizabeth. "Why the Levite Lied: Solving the Mystery of Judges 19 and 20." (2011).

Trible, Phyllis, "An Unnamed Woman - The Extravagance Violence", em Holt, Fred; Tribble, Phyllis. Texts of terror : literary feminist readings of Biblical narratives. Tertiary Resource Service. Royal Victorian Institute for the Blind. 1987

Vaux, Roland De. Instituições de Israel no Antigo Testamento. Editora Vida Nova, 2004.

_____. Historia Antigua de Israel I. Ediciones Cristiandad, 1975.

_____. Historia Antigua de Israel II. Ediciones Cristiandad, 1975.

Wolf, Naomi. A Vagina Traumatizada. In Vagina, uma biografia. Geração Editorial, 2013.