

Forma e função da esterilidade no ciclo **narrativo de Sara e Abraão**

Suzana Chwartz*

A questão da identidade de Sara <sub1>

Um breve momento na narrativa de Gn 11 atraiu a minha atenção por conter, sem no entanto revelar, elementos de significação sobre os quais se fundamentará a saga de Abraão em Gn 12: o seu desenraizamento, a sua condição de errante, a sua relação com Deus – todos elementos constitutivos da autopercepção dos israelitas nos tempos antigos e em todos os tempos.

O versículo 29, virtualmente ignorado pelos estudiosos, trata do matrimônio de Sara.¹ O que nos é dito sobre Sara? Quase nada.

* Doutora (doutorado direto) em Língua **Hebraica**, Literatura e Cultura Judaicas pela Universidade de São Paulo (USP). Estudou Arqueologia Bíblica na Universidade Hebraica de Jerusalém; Letras Clássicas, Culturas do Oriente Médio Antigo (B.A. *summa cum laude*) e Jornalismo Político na Universidade de Tel Aviv. Leciona e pesquisa na USP, em regime de dedicação integral, desde 2004.

¹ A exemplo dos demais pesquisadores da obra bíblica, empregarei os nomes Abraão e Sara para designar os protagonistas na minha análise do texto. Dada a importância da sonoridade da palavra bíblica, a transliteração dos vocábulos foi simplificada, a fim de propiciar a boa compreensão de sua pronúncia pelos leitores. Esse interesse orienta a forma como

E essa omissão está plena de significado. No contexto da descendência de Taré, Gn 11.29 informa: “Abrão e Nacor se casaram: a mulher de Abrão chamava-se Sarai; a mulher de Nacor chamava-se Melca, filha de Arã, que era o pai de Melca e Jesca.”² Há uma relevante assimetria nesse versículo: a Sara não foi atribuída ascendência, ao passo que, sobre Melca, figuram duas referências de parentesco.³ O significado dessa omissão é muito claro para qualquer audiência do mundo antigo: Sara, antes de se transformar em esposa de Abraão e nora de Taré, não tem identidade.

estão grafados e acentuados os termos transliterados. Seguindo as convenções da transliteração, os fonemas *kh* e *ch* devem ser pronunciados como o caractere *j* do espanhol ou como o dígrafo *ch* do alemão.

² Rashi identifica Jesca como Sara (*yskah. zo śarah*). O texto, entretanto, não oferece subsídios para tal afirmação (HERCZEG; PETROFF; KAMENETSK, 1998, p. 111).

³ Westermann, Gunkel, Sarna, entre outros comentam a etimologia dos nomes Sarai e Melca e são unânimes ao afirmar que não se trata estritamente de nomes próprios, mas de títulos: *sarai* é “princesa” (ou “senhora”); *milka* é “rainha”. Westermann chama atenção para o fato de ocorrerem no contexto do culto ao deus Sin (Lua), que tinha, nas cidades mesopotâmicas de Ur e Haran, centros especiais. Gunkel explica que, se levada em conta a origem babilônica dos títulos, *sarratu* significa “rainha” e é o nome da esposa do deus Sin, ao passo que *malkātu* é o nome ou título de Ishtar, filha de Sin. Embora não se possa ignorar essa evidência, Westermann conclui que não há nenhum indício, na narrativa ou nessa genealogia, que faça alusão a culto ou a deuses (WESTERMANN, 1981a, p. 138; GUNKEL, 1997, p. 162; SARNA, 1966, p. 87).

Ascendência significa identidade na sociedade israelita antiga, que se fundava em relações de parentesco e em que a pessoa era conhecida pelo seu nome + partícula de filiação (*ben*, *bat*) + o nome próprio de seu pai.⁴ Essa é a identidade primária de uma pessoa como ser social.

De fato, a identidade de Sara permanece, no mínimo, ambígua durante toda a narrativa patriarcal, mas não há ambiguidade alguma na classificação que lhe é atribuída no versículo seguinte: **estéril**. Sara é, portanto, nomeada por duas negações:

1. **A** omissão de sua ascendência – sua referência de parentesco e origem;
2. **Sua** inabilidade de produzir descendência ou futuro.⁵

⁴ Uma vez casada, a mulher é geralmente designada pelo nome próprio + termo de afiliação (*'ešet*) + nome próprio do marido. É interessante notar como distintas designações revelam a natureza do contexto no qual se inserem os personagens (por exemplo, no episódio em que a rainha Micol repreende o rei Davi, e que culminará com sua esterilidade, ela é designada como ***mikhal bat sha'ul***, e não como ***mikhal 'eshet dawid*** (2Sm 6.16-23).

⁵ Compare-se Gn 11.30 (“estéril, não tem rebento”) com Gn 16.1 (“Sara, mulher de Abraão, não lhe deu filhos”). Aqui, Sara está categorizada como esposa que não deu filhos ao marido, dentro da estrutura familiar patriarcal. Os versículos seguintes delineiam ainda mais a sua posição no ***beit 'av*** de Abraão: ela tem como sua propriedade pessoal uma serva egípcia e possui autoridade suficiente para, por iniciativa própria, entregar essa serva ao marido com o objetivo de se construir por meio desta.

As relações estruturais da sociedade – de ascendência (passado) e descendência (futuro) – não se aplicam a Sara.⁶ Essa “não identidade” de Sara ganha relevo se examinada contra as bases sociais de seu universo: princípio de descendência patrilinear e residência **virilocal**, e a instituição do matrimônio.

Descendência patrilinear <sub2>

A relação entre pai e filho é a base da ordem social e da descendência, que se dá exclusivamente através da linha agnática, de pai para filho, organizando a continuidade intergeracional entre homens. Nesse sistema, as mulheres dão à luz crianças, mas não possuem descendentes (JAY, 1985, p. 295). A constituição, a identificação, a manutenção e a legitimação da estrutura social estão baseadas em linhas de parentesco. Filhas que se casarão fora do clã não são membros da linhagem da mesma forma que seus irmãos, nem suas mães são membros, no sentido pleno, da linhagem de seus maridos e filhos. O sistema de parentesco operado na sociedade tem implicações significativas no *status* da mulher.⁷

⁶ A incapacidade de procriar levanta questões sobre a definição sexual do ator social. No caso de Sara, a sua feminilidade será ressaltada pelo fator beleza física (que, aliás, constitui uma ameaça para o homem, Abraão).

⁷ “O *status* da mulher é uma composição de muitos detalhes sobre direitos, deveres, privilégios, opções e restrições que todas as mulheres de um grupo específico experimentam ao se

Residência virilocal <sub2>

Além da descendência patrilinear, o princípio de residência **virilocal** interliga parentes do sexo masculino numa unidade residencial e expelle parentes do sexo feminino de suas aldeias originais. Uma consequência óbvia dessa prática é o distanciamento espacial da esposa em relação à sua família patrilateral, cuja possibilidade de contrabalançar ou amenizar o poder da família do marido sobre a esposa é a mais remota possível.

Instituição do matrimônio <sub2>

A imagem da mulher nas narrativas do Gênesis emerge do círculo familiar: filha, irmã, esposa, mãe, concubina, serva. Uma variante dessa imagem é a da esposa estéril. A qualidade de estéril neutraliza dois pressupostos que alicerçam a instituição do matrimônio na sociedade patriarcal:

1. **A** posse do poder reprodutivo da noiva pelo futuro marido;
2. **O** papel primordial a ser desempenhado pela esposa, que é **o de** reproduzir a linhagem patrilinear do marido.

movimentarem em uma progressão inevitável de grupos de idade e papéis sociais” (JOHANSSON *apud* HACKETT, 1985, p. 16).

Se, por um lado, pode-se considerar que a esposa não é propriedade de seu marido, por outro, **sua** sexualidade e **seu** poder reprodutivo definitivamente o são. É essa função reprodutiva que permitirá ao homem assumir seu papel de *pater-familias*.

Os princípios que regem o matrimônio no regime patrilinear – abandono do lar e da parentela patrilateral – impõem à jovem esposa uma redefinição radical de sua identidade. Ela permanece, em certa medida, sempre uma estrangeira na família de seu marido, uma vez que é oriunda de uma outra patrilinearidade. Sua integração dá-se apenas quando gera filhos para essa linhagem. A maternidade implica o delineamento de uma esfera pessoal (em torno dos filhos ou da família nuclear), na qual a mãe adquire alguma segurança (principalmente em termos de herança, no caso de morte do marido), autoridade (no que diz respeito à sua família nuclear) e *status* (de mãe).

A caracterização de Sara nessa introdução à narrativa patriarcal (sem ascendência ou descendência) lhe confere propriedades de estrangeira, desconhecida e ambígua, e desprovida de *status* no *beit 'av*⁸ de seu marido.

Fórmulas de maldição e execração, conhecidas no antigo Oriente Médio (GASTER, 1981, p. 239), ilustram o alcance dessa

⁸ A expressão *beit 'av* significa, literalmente, “casa do pai”. Em acádio, é *bit 'abim*. Corresponde à família estendida patriarcal e engloba várias gerações da linhagem patrilateral, inclusive servos e estrangeiros sob a proteção do patriarca (MAALAMAT, 1984, p. 239).

linha de argumentação no pensamento semita antigo. No texto hitita (KUB XXIX 1) que relata um rito de purgação pública, o rei ameaça seus inimigos com a maldição: “Nem raiz por baixo, nem fruto por cima.” A mesma fórmula de execração foi encontrada na inscrição fenícia (CIS 3.11) de Eshmum’azar, em Sidon, dirigida contra possíveis violadores da tumba. Na Bíblia Hebraica, esse é um conceito conhecido. Em Am 2.9, é assim que YHWH declara ter destruído os amorreus: “[...] destruí seu fruto por cima e suas raízes por baixo.” Em Jó 18.16-19, o emprego dessa fórmula exalta o significado de destruição completa, erradicação, anulação de qualquer possibilidade de existência e posteridade:

Por baixo secam suas raízes, por cima murcham
seus ramos.

Sua memória desaparece de sua terra, seu nome
se apaga na região.

Lançado da luz às trevas, ele se vê banido da
terra,

sem prole nem descendência entre seu povo,
sem um sobrevivente em seu território.

Se a mãe de Abraão existisse na narrativa e pudéssemos ouvi-la, muito provavelmente teria dito: “Dentre todas as moças de Ur, não encontrou ninguém melhor para casar?” Curiosamente,

parece ser exatamente essa a impressão que o narrador quer imprimir à audiência nessa introdução.

Uma questão de desenraizamento <sub1>

A ruptura com os referenciais estruturais de identidade – espacial, genealógico e hierárquico – articulada na introdução a Sara, em Gn 11.29-30, será projetada sobre Abraão em Gn 12.1: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai...”⁹

Aqui, Abraão obedece silenciosamente à ordem divina de partir. Contudo, em Gn 24.7, no contexto da busca de uma esposa para seu filho, Abraão se faz ouvir e emprega a terminologia matrimonial – verbo da raiz *lqch* (tomar)¹⁰ – para definir o seu desenraizamento:

[...] Iahweh, o Deus do céu, que me tomou de minha terra paterna e da terra de minha parentela, que me disse e que jurou que daria

⁹ Do ponto de vista antropológico, a ruptura operada em três níveis – geográfico, genealógico e hierárquico – caracteriza a formação de uma nova linhagem. Abraão será o ponto de referência na linha genealógica como ancestral; a linhagem dos *bnei yśra’el* remontará a Abraão, mas não a Taré. A família original e a terra de origem permanecem, na narrativa patriarcal, como referencial para questões que envolvem parentesco e consanguinidade: esposa para Isaac, refúgio avuncular para Jacó e casamento com primas-irmãs.

¹⁰ Gn 11.29: “Abrão e Nacor casaram-se”; em hebraico, *wayqqach ’avram we nachor lahem nashim* (“e tomou Abrão e Nacor para si mulheres”).

esta terra à minha descendência, Iahweh enviará seu anjo diante de ti, para que tomes lá **uma** mulher para meu filho.

A sentença em **hebraico** *leqachani mibeit 'avi* (“da casa de meu pai”) *ume 'erets moladetti* (“e da terra de meu nascimento”) contém a essência da instituição do matrimônio (*laqachat 'ishah* = tomar uma mulher)¹¹ na sociedade patriarcal. Ela poderia ser pronunciada por qualquer noiva em Israel. São palavras que certamente caberiam a Sara e a Rebeca. Mas não houve senão silêncio por parte delas e de Abraão.¹²

Poderíamos, talvez, atribuir-lhes um pensamento, a partir da reflexão de Labão e Batuel, sobre o casamento de Rebeca, em Gn 24.50: “Isso procede **de Iahweh**, não te podemos dizer nem si nem não.” **Em hebraico, a expressão** é *ra '- 'o-tov* (mau ou bom). Ou seja, sobre “palavra” ou “fato” (*davar*, do radical *dbr* = falar)¹³ de

¹¹ Segundo Nahum Sarna (1966, p. 364), em ugarítico (*lqch*) e acádio (*leqû*) o radical também possui o significado de comprar. Note-se que a mulher está sob a autoridade do pai em sua família original; uma vez casada, passa a estar sob a autoridade do marido; e, uma vez viúva (impedida de herdar, segundo a lei), passa a depender de seus filhos homens (2Sm 14.2-17; 2Rs 4.18-25). São essas as estruturas primárias de autoridade na sociedade patrilinear.

¹² Rebeca só é indagada a respeito do prazo estabelecido; seu comprometimento é acertado por seu pai e **seu** irmão.

¹³ Um outro exemplo dessa didática teológica encontramos em Lv 27.33, sobre o dízimo: “é coisa (*davar*) consagrada ao Senhor; não se deve observar se é bom ou mau [...]”.

Deus, não cabe (ao homem) julgar se é bom ou mau. A própria união entre homem e mulher, instituída em Gn 2.24,¹⁴ inscreve-se nessa ordem do sagrado. O texto de Gn 24.51 prossegue desta forma: “[...] toma-a e parte, que ela seja a mulher do filho de teu senhor, como disse **Iahweh**”.

Os dois verbos empregados nessa sentença, **qach** e *lekh*, resumem a ação de Deus em relação a Abraão sob duas óticas distintas. Sob a ótica da narrativa, Deus ordenou a Abraão ir: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai”; e ele foi. Abraão é um agente obediente, ativo. Já sob a ótica pessoal de Abraão, Deus o tomou (**leqachani**). Abraão é um agente passivo.¹⁵

Assim como uma jovem esposa é “estrangeira e residente” na casa de seu marido até que alcance, por meio da maternidade – e exclusivamente desta – um *status*, a promessa de Deus a

¹⁴ “Por isso **um** homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.” Note-se que também aqui a união espacial e sexual do casal é precedida pela dissolução de um outro núcleo familiar. A união homem-mulher é sancionada como parte da natureza de sua criação – o v. 24 relaciona-se diretamente com o v. 18: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.”

¹⁵ Em Gn 20.13, Abraão refere-se à ação de Deus: “Deus me fez andar errante longe da minha família.” Em hebraico: *hit‘u ’oti ’elohim mibeit ’avi*. O verbo conjugado no plural (uma questão ainda em aberto) significa “extraviar”, “andar sem rumo” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1972).

Abraão, que envolve identidade e *status*,¹⁶ permanece adiada até que ele produza descendência com sua esposa legal.¹⁷

A esterilidade de Sara fixa a narrativa numa dimensão de transição. A meu ver, ela não se resume a um obstáculo ao cumprimento da promessa, porque a própria narrativa se desenvolve a partir de atribuições que pertencem à esfera dos sentidos derivativos, cognatos e figurativos da esterilidade, como tentarei demonstrar.

A veemente recusa de Abraão quanto à possibilidade de Isaac retornar à terra de onde ele, Abraão, partiu, em Gn 24.6,8, afirma o caráter definitivo de seu desenraizamento. Esse aspecto

¹⁶ Gn 12.2: “Eu farei de ti um grande povo.”

¹⁷ A esposa legal está inserida na categoria de união sancionada por Deus. Aqui se verifica a insistência no princípio de descendência cognática na gestão das linhagens ancestrais e o seu enaltecimento mediante a ênfase à pureza e à legitimidade. Por princípio de descendência cognática, entenda-se a relação de descendência consanguínea por meio da ligação masculina e feminina. O termo vem da lei romana e significa “ser parente através de qualquer ligação de gênero” (opondo-se a agnático, que implica a ligação exclusiva pela linha masculina) (FOX, 1966, p. 49). Note-se que o princípio de descendência da sociedade israelita antiga é caracteristicamente unilinear. A descendência é definida por só uma linha, no caso, claramente pela linha masculina, ou seja, patrilinear. No entanto, a minha opinião é de que, na gestação da linhagem ancestral, a ênfase está no cognatismo. Se esse pensamento é correto, faz todo sentido, do ponto de vista da leitura antropológica do Gênesis, a omissão da linhagem de Sara (caso contrário, haveria relação de consanguinidade com essa linhagem) e a endogamia que se observa nos casamentos de Isaac, Jacó e o outro casamento de Esaú com Maelet, filha de Ismael.

definitivo da ação de **la‘aqor** – arrancar pela raiz, de forma total – está impresso fortemente no texto, embora o verbo, em si, não tenha sido empregado.

Abraão é um desarraigado; essa é uma qualidade que permanecerá com ele por toda sua vida. É como desarraigado que ele definirá a si próprio perante os “filhos de Het”, na ocasião da compra da gruta da Macpela, em Gn 23.4: “No meio de vós **sou estrangeiro** e um residente” (**ger we-toshav**). Uma vez arrancado pela raiz, não voltará a florescer em terra alguma,¹⁸ não poderá retornar à sua terra natal¹⁹ nem possuirá a terra prometida. Apenas a sua semente (**zera**)²⁰ poderá ser plantada na terra e, conseqüentemente, a parte da promessa que inclui a posse da terra é dirigida a essa semente, em Gn 12.7.

A relação de Abraão com a terra sintetiza a polaridade morte x vida, inerente ao estado de esterilidade: morte = terra natal x vida = terra prometida. Na condição de desenraizado, a ele não

¹⁸ Em **Ec** 3.2, **la‘aqor natu‘a** (“arrancar o plantado [pela raiz]”) opõe-se a **lata‘at** (“plantar”).

¹⁹ **Aquela** que ele continua a nomear como “minha terra paterna” (Gn 24.6).

²⁰ **zera**: “semente” (vegetal), “sêmen”, “filho(a)”, “descendência” (humana) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1972). Sobre o significado do termo, Alter (1996, p. xiii) afirma: “[...] por extensão metafórica, sêmen tornou-se designação para descendência. Creio que há evidências convincentes nos textos de que os escritores bíblicos jamais se esqueceram de que o seu termo para filho/rebento significa também sêmen e tinha um equivalente preciso no mundo vegetal.”

cabará possuir a terra: a relação terra = vida não se aplica a Abraão. Canaã é a terra de sua errância,²¹ de sua travessia pessoal, marcada pela necessidade de lidar com diversas formas de escassez (fome na terra, insegurança em Canaã, perigo no Egito e em Gerara).²²

Coerentemente, a única porção de terra que lhe cabará possuir pertence à esfera da morte. Trata-se da caverna da Macpela e do campo ao seu redor, que servirão de sepulcro para sua linhagem. Apesar de os “filhos de Het” lhe permitirem utilizar livremente qualquer de seus “terrenos de sepultura” (Gn 23.5-20), Abraão recusa a oferta, e a compra da Macpela é minuciosamente narrada, testemunhada e efetuada em dinheiro corrente.

A ação divina de desenraizar é seguida de outra ação divina, com o mesmo conteúdo da anterior: a de tornar estéril. Sara, assim como Rebeca, é *‘aqarah*, e Abraão é *‘ariri* – “sem filhos” – após o seu desenraizamento. Todos assumem uma identidade transitória, rumo a um lugar desconhecido, guiados por Deus.

A esterilidade de Sara em Gn 11.30 – *watehi šarai ‘aqarah, ‘ein lah walad.* <sub1>

²¹ Termo utilizado por Abraão – o uso no plural é excepcional, mas não incomum. Figura também em Gn 31.53; 37.5; Js 24.19 (SKINNER, 1976, p. 318). É empregado pelo narrador para descrever a errância de Agar no deserto de Bersabeia, em Gn 21.14.

²² Aliás, recorrente em toda a história patriarcal.

Elementos importantes da promessa divina a Abraão já foram estabelecidos em Gn 11.29, na caracterização de Sara por ocasião de seu matrimônio:

1. Ruptura com o referencial genealógico, hierárquico e espacial;²³
2. Perspectiva de redefinição de *status* a partir de uma realidade que não está se cumprindo no momento presente.

A primeira menção a Sara como estéril – *‘aqarah* – ocorre em Gn 11.30. A informação está inserida no contexto da genealogia de Taré (Gn 11.27-32), imediatamente antes do seu deslocamento com a família a caminho da terra de Canaã, e da estadia em Harã, onde Taré morre.

Intercalam-se, nessa introdução, dois temas-base das histórias patriarcais: genealogia e deslocamento.²⁴ Nessa instância da narrativa, ambos os movimentos têm a valência de ruptura:²⁵

²³ Rute, progenitora da linha ancestral do rei Davi, também rompe com os mesmos referenciais.

²⁴ Sequência dos verbos na genealogia de Taré: v. 28: *holid*; v. 29: *wayamat, wayiqqach*; v. 30: *watehi*; v. 31: *wayiqqach, wayetsu, lalekhet, wayavohu, weyeshvu*; v. 32: *wayeheyu, wayamat*. Todos os verbos são de natureza genealógica (“nascer”, “morrer”, “ser estéril”) e de deslocamento (“tomar”, “sair”, “ir”, “chegar até”, “assentar-se” [sentido temporário]).

²⁵ Segundo Westermann (1981a, p. 137), as genealogias funcionam com o propósito de introduzir as narrativas; a genealogia de Taré teria por objetivo introduzir o motivo central da esterilidade de Sara.

1. A morte de um filho, na presença de seu pai, na sua terra natal (*be'erets moladeto be'ur kasddim*), Ur dos caldeus, que simboliza todo o contexto pagão que Taré abandona;
2. A separação e o esfacelamento da família com a (suposta — e posteriormente confirmada em Gn 24.15) permanência de Nacor e Melca em Ur;
3. A esterilidade de Sara;
4. O abandono da terra natal e o deslocamento de Taré com o filho, o neto (órfão de pai) e a nora em direção a Canaã; a interrupção do itinerário, o estabelecimento em Harã e a subsequente morte de Taré em Harã.

A genealogia de Taré não segue o ritmo natural. Pelo contrário, instaura uma “contraordem” de eventos, pois: (1) o filho morre antes do pai; (2) são os próprios filhos que tomam esposas para si, não o patriarca da família; (3) não há registro de filhos desses matrimônios, e a esposa de um dos filhos é estéril; e (4) o pai desloca-se com um ramo da família (filho, nora, neto), enquanto o outro filho permanece.²⁶

A meu ver, a perspectiva da narrativa, a partir de Gn 11.27, é a do povo de Israel e da concepção de suas origens, introduzida por elementos de ruptura, como infertilidade e desenraizamento (abandono da terra da parentela e nascimento, em direção à terra

²⁶ Movimento no sentido oposto ao da segmentação de linhagem, quando o filho abandona a casa do pai e inaugura uma nova linhagem.

de Canaã). Esses elementos são introduzidos de forma memorável:

- A esterilidade é definida pela ausência de feto (v. 30 – *'aqarah, 'ein lah walad*);
- A terra natal abandonada é denominada Ur dos caldeus (v. 28 – *'ere'ts moladeto 'ur kasddim*);
- A terra à qual se dirigem é Canaã (v. 31 – *lalekhet 'artsah kna'an*).

Todas as referências ao fenômeno do nascimento são suspensas simultaneamente: não há *walad* ou terra de nascimento. Aliás, Deus também não figura nessa introdução.

Nos capítulos 12 e 15, esses elementos, já introduzidos no final do capítulo 11, são revestidos de caráter teológico. O deslocamento de Abraão é uma ordem divina seguida de bênção, e a infertilidade de Sara é um desígnio divino.

Em Gn 12.5, a fórmula do deslocamento de Tare é repetida, mas, ao contrário de Gn 11.31, o movimento é concluído com a chegada da família a Canaã: *wayes'u lalekhet 'artsah kna'an we yavohu 'artsah kna'an*.²⁷ E no versículo seguinte, um novo verbo é introduzido: *waya'avor* (“atravessou”), termo que marcará o deslocamento de Abraão e dos outros patriarcas em Canaã.

Quando Deus ordena a Abraão partir (Gn 12.1) e promete transformá-lo em um grande *goi* (Gn 12.2-3), a condição humana

²⁷ “A ideia de uma ação de duração prolongada é frequentemente expressa pelo verbo *halakh* = foi, juntamente com seu infinitivo” (Ges-K 113u citado em Westermann, 1981a, p. 145).

de precariedade e transitoriedade já foi estabelecida pela esterilidade de Sara. Quando se revela a natureza da promessa divina a Abraão e à sua descendência – posteridade e posse da terra –, sabemos que esta é dirigida a um homem desenraizado cuja esposa não pode ter filhos.

Westermann (1981a, p. 127-134) nota que, em toda a introdução *toldot terach*, ou seja, a genealogia de Taré, a única sentença em estilo narrativo é sobre a esterilidade de Sara. E afirma que, a partir daí, é criada a ponte para várias narrativas de Abraão. “A esterilidade de Sara é o ponto de partida de várias narrativas em Gn 12-25 (capítulos 15, 16, 17, 18), um ciclo que se estende até o nascimento-casamento de Isaac.”

É interessante notar que a esterilidade de Sara em Gn 11.30 funciona simultaneamente como elemento de ligação e ruptura. É o fio condutor das narrativas que abordam a promessa de um filho a Abraão, por um lado, e a informação que interrompe a patrilinhagem de Taré, por outro. Esse é um indicativo do conteúdo corporativo da esterilidade bíblica: antítese não apenas do mandato divino de fertilidade dos capítulos anteriores, mas dos ideais básicos que fundamentam a sobrevivência e a prosperidade do grupo, como continuidade, perpetuidade, estabilidade e legitimidade, todos sedimentados na sucessão genealógica patrilinear.

Mesmo sendo abordada de forma extraordinariamente pessoal e dramática, a esterilidade assume, na minha opinião,

desde o início, o caráter de exclusão do processo formativo do grupo.

Sara – mulher, sem ascendência, incapaz de gerar filhos – é um balde de água fria na genealogia exclusivamente masculina da linhagem de Taré. A ênfase na negação – “estéril; não tem filhos” – constrói **uma** oposição direta à enfática relação de descendentes da lista genealógica. Da mesma forma, *walad* contrasta com a terminologia sólida de reprodução empregada na genealogia (*holid, yoled*)²⁸ e com **o** alicerce de todo o Gênesis (*toldot* = “nascimentos”, “genealogia”).²⁹

Enquanto *toldot* constituiu o pilar da narrativa de Gn 11, *walad* introduz o elemento da não permanência e da insubstancialidade.

Em Sara estão reunidos os elementos de uma ruptura total com o esquema anterior. A sua esterilidade extrapola os limites de uma “tragédia pessoal” e assume contornos corporativos: o seu ventre estéril é o ponto de partida da história formativa de Israel.

A informação sobre a esterilidade de Sara em Gn 11.30 está estrategicamente localizada entre a genealogia (contida em Gn 11) e a narrativa (que se desenvolve a partir de Gn 12). Localiza-se também entre um gênero universal de história (capítulos 1–11

²⁸ Da raiz *yld*, geralmente empregado no feminino, com o sentido de “dar à luz” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1972).

²⁹ Fokelmann (1997, p. 55) afirma que as *toldot* propiciam uma estrutura sólida que sustenta e articula meticulosamente as várias seções do Gênesis.

do Gênesis) e outro ancestral, exclusivo de Israel, cuja história começa a ser criada a partir daquele momento.

De acordo com Mary Callaway (1986, p. 20), Gn 11.30 é uma interpolação javista na relação genealógica sacerdotal de Gn 11: “Uma informação solenemente inserida no contexto da genealogia familiar de Abraão, reforçada com uma frase redundante: não tem filho” (ou “rebento”, na tradução de Chouraqui³⁰). Para Callaway (1986, p. 21), o emprego dessa “redundância” é sinal claro do autor de que esse será um tema importante. E Chouraqui (1995, p. 123) nota que, ao utilizar *walad*, “uma forma rara, ao invés da forma habitual *yeled*, o autor está sublinhando a gravidade dessa esterilidade”.³¹

Van Setters (1975, p. 200) comenta a ênfase que Olrick, em seu tratado sobre literatura épica, atribui à estabilidade das introduções. Segundo ele, o estabelecimento de uma dada situação, no início da narrativa, confere o direcionamento básico à trama inteira, e à conclusão, na qual a situação inicial é finalmente resolvida. Nos detalhes de movimento entre esses dois polos estão os elementos que tendem a sofrer variações durante o processo de transmissão da história.

Na introdução a Gn 11.30, registramos duas informações sobre a esterilidade de Sara:

³⁰ Chouraqui (1995, p. 123) traduz: “para ela nada de rebento”.

³¹ Westermann (1981a, p. 139) crê que *walad* é uma forma antiga para “filho”, que caiu em desuso e foi conservada na fórmula de Gn 11.30. Na Bíblia Samaritana, lê-se *yeled*, em vez de *walad*.

1. *watehi šarai ‘aqarah* – forma narrativa que introduz o termo universalmente atribuído ao javista ‘*aqarah*, e que irá caracterizar igualmente Rebeca e Raquel;
2. *’ein lah walad* – forma exclusivamente aplicada a Sara, sem paralelo na Bíblia Hebraica.³²

Westermann afirma que as duas sentenças têm o mesmo sentido e conclui que Gn 11.30 é uma forma lapidar, precisa, de um motivo popular da narrativa (a infertilidade da esposa), que ocorre em vários contextos e que funciona geralmente como introdução ao relato. Em sua opinião, a sentença adquire mais relevo e força por meio do recurso literário do paralelismo, utilizado não apenas na poesia, mas também na prosa bíblica.

A discussão sobre walad <sub2>

O termo ugarítico *wld = waladu* significa “descendência”, “filho” (WESTERMAN, p. 133). O *Dictionary of Classical Hebrew* (CLINES, 1993, 1999) traz o sentido de “feto”; *walad*, com essa acepção, aparece também nos manuscritos de Qumran (4QMMTc 1.1.37) – *hawalad shebeme ‘ei ‘imo*. Como na Bíblia

³² Westermann (1981a, p. 139) e Skinner (1976) chamam a atenção para 2Sm 6.23. O termo ocorre novamente, como *ktiv*, na sentença em que o narrador informa que Micol, filha de Saul, não teve filho (*ulemikhal bat sha‘ul lo’ hayah lah yaled ‘ad yom motah*) até o dia de sua morte (grifos meus). O mesmo paralelismo (sem a forma rara *walad*) ocorre, em contexto similar, em Jz 13.2 (*we’ishto ‘aqarah welo’ yaladah*) e em Is 54.1 (*rani ‘aqarah lo’ yaladah*).

Hebraica o sentido da palavra é estabelecido pelo contexto, em minha análise, *walad* como “feto” faz todo sentido, enquanto *yeled* = criança abarca desde o nascimento até a juventude (SCHÖKEL, 1997).

Westermann (1981a, p. 133) rejeita a hipótese – levantada por Gunkel e outros – de que *walad* seja um erro do escriba que provavelmente influenciou a outra passagem em 2Sm 6.23, embora reconheça que já no cananita antigo a letra *waw* se transformou em *yod* e que *walad* pertence às formas antigas nas quais o *waw* foi mantido. *Walad* é, sem dúvida, um vocábulo especial e raro, mas também um termo original, solene, que tem a propriedade de transformar uma sentença, considerada por alguns autores como “redundante”, em memorável.

Nahum Sarna (1966, p. 87) afirma que o termo hebraico *‘aqarah* significa “sem filhos” (*childless*), mas não necessariamente infértil. Muito embora não teça comentário algum sobre a segunda sentença, a sua afirmação sobre *‘aqarah* vem corroborar minha impressão de que *’ein lah walad* tem uma função específica, e não complementar, na caracterização de Sara, enfatizando a ausência de feto em seu ventre.

Robert Alter (1990, p. 94-97), ao abordar a questão do significado do detalhe literal na narrativa bíblica, chama a atenção para o fato de que geralmente trata-se de um termo estranho, gratuito, para o qual nenhuma explicação é oferecida, e para o qual as narrativas circundantes não proporcionam chaves

temáticas óbvias. Uma espécie de *alien* literário, sem nenhum propósito evidente, a ponto de ser considerado um erro de escriba, como o *walad* em questão.

Segundo Alter (1990, p. 94), o “objetivo do detalhe, às vezes espantoso em sua **concretude**, é implicar direção e sentidos além daqueles declarados explicitamente”, ou seja, uma perspectiva.

No contexto de minha interpretação da narrativa patriarcal, *walad* é uma escolha deliberada e engenhosa por parte do redator. De forma alguma o termo está solto ou isolado no corpo da narrativa. Ao contrário: *walad* estabelece uma correspondência entre episódios, “um campo de força temático”³³ que delineia um ciclo de esterilidade intra-abraâmico, específico a Sara e Abraão, iniciado em Gn 11.30 e concluído em Gn 21.5, com o nascimento de Isaac. Além do mais, as propriedades de informe, insubstancial e infirme³⁴ que o termo *walad* evoca permeiam toda a trama desse ciclo, como tentarei demonstrar.

O sentido de walad na introdução <sub2>

A sentença **'ein** *lah walad* confere uma dimensão específica à esterilidade esquemática estabelecida pela sentença anterior,

³³ Expressão utilizada por Robert Alter (1990, p. 97).

³⁴ “Inferme” é um termo importante na definição dos sentidos da esterilidade bíblica. Infirmary significa privar de firmeza e força, tornar inválido, exatamente a intenção e o resultado da ação de **la'aqor** (“desjarretar”), quando praticada a um animal.

watehi šarai **'aqarah**. Ela vem realçar a percepção da ausência, do vazio do ventre de Sara, de sua incapacidade biológica de gerar um feto. Antes de tudo, é uma forma de desnudá-la e degradá-la.

Na introdução à narrativa, *walad* enfatiza um aspecto relevante da caracterização de Sara no ciclo de Abraão: a indefinição de sua identidade. Cada um dos elementos dessas duas sentenças introdutórias contribui para delinear Sara em termos de caos:

1. *watehi* (qualidade de ser estática, retentora);
2. *'aqarah* (desarraigada/ impotente/infecunda);
3. **'ein lah** (desprovida de ascendência, descendência e *status*);
4. *walad* (indeterminação/informidade).

A ausência de feto é a marca distintiva da esterilidade de Sara, matriarca ancestral de Israel. Ao empregar um termo não coloquial como *walad*, o narrador amplia a imprevisibilidade da informação sobre a esterilidade da personagem e o mistério que envolve esse estado inusitado, no qual se inscreve a matriarca. Em minha leitura do texto, *walad* encerra algumas das propriedades mais significativas do conceito bíblico da esterilidade, como insubstancialidade e potencialidade.

A palavra **yeled**, como seria de se esperar, é uma unidade de parentesco, um filho de pai e mãe. Já *walad* não é uma referência

de parentesco, mas apenas uma potencialidade, e, ao contrário de *yeled*, possui propriedades de indeterminação e informidade.

Alusão ao estado pré-cósmico <sub3>³⁵

Sara inaugura a esterilidade humana na Bíblia Hebraica. Fokelmann (1997, p. 57) afirma que a própria monotonia da enumeração genealógica sugere que procriar é coisa habitual. A esterilidade de Sara rompe esse padrão automático e introduz uma nova ideia de procriação, na qual a divindade age diretamente sobre a mulher e o homem, e a concepção depende exclusivamente dessa ação divina.³⁶

As propriedades de *walad* estabelecem uma associação sutil com o contexto primordial da criação, o *tohu-wa-vohu*, o vazio primevo, que se constitui de uma massa caótica, confusa e indiferenciada, anterior à ordenação (mas não à criação) divina.

Assim como o *tohu-wa-vohu* ocorre uma só vez na narrativa e se torna um conceito inconfundível e memorável, a mesma percepção pode ser atribuída a *'aqarah 'ein lah walad*.

³⁵ Estado anterior à ordenação divina (cosmos) da criação.

³⁶ Uma passagem de Fokelmann (1997, p. 58) é especialmente instrutiva sobre a superficialidade das análises acadêmicas sobre a esterilidade na Bíblia Hebraica: “A concepção é sempre representada por Deus abrindo o útero da mulher estéril, depois do que ela pode dar à luz.” Ora, uma das principais características da resolução da esterilidade de Sara está na ausência da teoria da abertura do útero.

A estrutura das sentenças em Gn 1.2 e Gn 11.30 também sugere uma comparação:

Gn 1.2 – *weha'ares haytah tohu-wa-vohu wechoshekh 'al pnei tehom.*

Gn 11.30 – *watehi sarai 'aqarah'ein lah walad.*

Em Gn 1.2, a terra era vã, vazia; a frase nominal subsequente nos fornece elementos visuais desse conceito abstrato: escuridão **sobre** o abismo.³⁷ Em Gn 11.30, o mesmo verbo é empregado para designar Sara como estéril. A frase nominal que se segue nos permite imaginar o seu útero desprovido de feto, escuro, vazio e vão.

A esterilidade primordial da terra desnuda de Gn 2.5 é descrita por intermédio de negativas:³⁸

- Não havia ainda (*terem*) arbustos dos campos e erva dos campos;
- Porque **Deus** não tinha feito chover;
- Não havia (**'ain**) o homem para cultivar o solo.

³⁷ O termo *tehom* é feminino em Gn 7.11; 49.25; Dt 33.19; Is 51.10; Ez 31.4; Am 7.4; Sl 36.7. O fato de *thm* (“profundo”) constar no ugarítico sugere que esse seja um nome semita comum, usual. A presença do *h* gutural faz com que a derivação do acádio *ti'amat* seja improvável (SARNA, 1966, p. 353).

³⁸ Um *midrash* de *Pesikta* de *Rab Kahana* – uma coletânea de homílias para festivais e *shabatot* especiais (BUBER, 1898, *Perek, qlh*) – está estruturado no emprego das negativas no texto bíblico. Rabi Levi afirma que em todos os casos em que está escrito “ela não tem” (**'ein lah**) há um lugar em que está escrito “ela teve” (*haya lah*): Sara (Gn 30.11 x Gn 21.7), Ana (**1Sm** 1.2 x **1Sm** 2.21) e Sião (Jr 30.17 x Is 59.20).

É marcante, nessas três modalidades de esterilidade, a presença do elemento primário, do estado natural, pré-cosmogônico, anterior à ordenação. A divindade organizará o mundo por intermédio do discurso em Gn 1.3 e se pronunciará a Abraão em Gn 12.1. Significativamente, em todo o episódio de Gn 11.26-32, a divindade não figura.

Alter (1997, p. 44) percebe, nos textos que compõem a Bíblia Hebraica, que o ato de criação a partir do vazio, mediante a palavra divina,

[...] permanece na imaginação hebraica como uma medida do caráter absoluto do poder de **Deus**; e também como uma ameaçadora perspectiva da contingência de toda existência humana e da fragilidade de todos os exercícios humanos de conhecimento e de poder.

A esterilidade, com seu sentido de infertilidade e desenraizamento, implica uma nova ordem e assinala um outro nível de percepção dos desígnios divinos.

O delineamento das esferas nas quais se desenvolve a trama de Sara e Abraão é o mesmo do que é estabelecido no relato de Adão e Eva, quando de sua expulsão do Éden: homem – terra;

mulher – reprodução biológica.³⁹ Em Gn 3.16-17, a palavra-chave é esforço, **fadiga** (*'itsvonekh, 'etsev, 'itsavon*), que exprime a qualidade da relação dos humanos com esferas às quais estão designados, e que, apesar de seu caráter negativo, resulta em positividade.

No ciclo de Abraão e Sara, ocorre uma inversão dessas relações: a mulher é incapaz de gerar; o homem é um desenraizado, não possui a terra e não a trabalha, mas erra sobre ela, sem raízes ou semente. A relação entre ser e esfera é infrutífera, improfícua, improdutiva – todos sentidos figurados da esterilidade.

O conflito interior de Abraão e Sara pode ser iluminado pelo conceito utilizado pelos profetas (Is 1.13; Jr 2.30; 4.30; 18.15) e pelo salmista (Sl 60.13; 108.13), que equivale a uma forma de esterilidade: **sha'w** (“vão”), que denota **vazio**, falta de conteúdo, propósito e resultado. O texto de Is 59.4 aproxima **sha'w** de *tohu*, “amorfo”, “indeterminado” – exatamente o que expressa o termo *walad*.

Nesse ponto da narrativa, os próprios protagonistas são como *walad*. São seres incompletos, de passagem, “tábula rasa na

³⁹ Enquanto a esterilidade de Sara é definida pela terminologia uterina – em Gn 11.29, ela não tem rebento (*walad*); em Gn 16.2, ela está impedida por Deus (*'atsarani*) de dar à luz (*miledet*) –, a esterilidade de Abraão é definida pela terminologia agrícola: em Gn 15.2, ele se vai sem raízes (*holekh 'ariri*); em Gn 15.3, Deus não lhe deu semente (*zera*).

qual será impresso todo o conhecimento”.⁴⁰ Uma vez terminado seu processo de formação, emergirão de sua perigosa “aventura”, ou, mais precisamente, renascerão para uma nova identidade como *yeled*.

Uma visão do feminino <sub3>

A terminologia reprodutiva utilizada na caracterização de Sara demonstra como a mulher é conceituada culturalmente a partir de seus poderes reprodutivos. Na instituição do matrimônio, por exemplo, os atributos femininos são enfatizados por meio das propriedades reprodutivas, como na bênção a Rebeca (Gn 24.60),⁴¹ e não mediante características sociais e de afiliação, como exemplificado no conceito primordial “uma auxiliar que lhe corresponda” – *‘ezer kenegdo* (Gn 2.18).⁴²

Na natureza reprodutiva interna da mulher estão embutidos os elementos de oposição binária, por meio da qual grande parte do pensamento israelita se estrutura: vida x morte; fertilidade x infertilidade; pureza x impureza; favor divino x desfavor e tabu. De um lado: fertilidade, capacidade de nutrir dentro e fora do útero, de dar à luz, a própria posse de um útero e toda sua simbologia incubadora; de outro: infertilidade cíclica, com perda

⁴⁰ Expressão do antropólogo Victor Turner (1969, p. 45) sobre neófitos em um rito de passagem.

⁴¹ A bênção combina uma mensagem híbrida de fertilidade e *status* de matriarca.

⁴² *‘ezer*, cuja raiz significa “ajudar”, combinada com a preposição *neged*, literalmente “contra”, “em oposição a”.

de sangue (substância comumente associada à vida)⁴³ e tabus associados a esse sangue.

No caso dos israelitas, que convivem simultaneamente com o deserto e a terra arável, essa dicotomia é ainda mais perceptível. O humano e a terra estão intrinsecamente ligados por uma relação indissolúvel de ação e retribuição. Uma das elaborações mais complexas do pensamento hebraico é a maneira como o humano polui a terra com suas transgressões aos preceitos divinos, tornando-a impura e infértil – duas atribuições sociorreligiosas da mulher menstruada na sociedade israelita antiga.

Retomando a narrativa bíblica, vê-se que a ideia do *útero vazio* de Sara é dominante. Mesmo quando é Abraão, e não Sara, quem se lamenta, a informação de fundo é a de que Abraão não tem descendência **porque** a mulher não pode ter filhos.

Muito embora a natureza deste capítulo não envolva abordagem psicanalítica, creio ser especialmente significativa a associação que fazem Erik e Joan Erikson entre o útero e a noção de vazio interior. Os Eriksons afirmam que o vazio é uma forma própria de perdição feminina, uma experiência **padrão** feminina, um senso especial de solidão ligado à sua morfologia reprodutiva, à centralidade do espaço produtivo interno de seu corpo, ou seja, ao seu útero.

Segundo essa análise, a relevância das promessas e limitações do espaço produtivo interno expõe a mulher a um

⁴³ Dt 12.23: “o sangue é vida”.

senso específico de solidão – o medo de ser deixada vazia ou desprovida de tesouros, de permanecer incompleta ou murchar.⁴⁴ Suas observações clínicas sugerem que, na experiência feminina, o espaço interior é o centro do desespero até quando é o próprio centro da realização potencial (ERIKSON; ERIKSON, 1961, p. 28). No entanto, esse vazio interior – tipicamente feminino, expresso em *'ein lah walad* – cria um elo de afinidade entre Sara e Abraão. Abraão define a si próprio em termos de vazio e privação.

Utilizando novamente um termo dos Eriksons, o medo de um abismo existencial desprovido de significado pode definir com precisão a expressão abraâmica *holekh 'ariri*.

Segmentação do texto <sub2>

Os capítulos 15 a 21 da Bíblia, que tratam da questão de reprodução e descendência, representam Abraão e Sara como uma unidade. **Observemos especialmente os textos a seguir:**

Gn 15.1-6

¹Depois desses acontecimentos, a palavra de Iahweh foi dirigida a Abrão, numa visão:

⁴⁴ “Murchar”, ou “estar em farrapos”, é uma expressão empregada por Sara em Gn 18.12 (*'acharei beloti*). Segundo Westermann (1981a, p. 130, 281), o verbo do radical *blh* (= *to be worn out*, ou “estar desgastado”) é utilizado para roupas em Js 9.13, para ossos que se tornam secos no Sl 32.3, e apenas em Gn 18.12 para se referir a uma mulher. Sarna comenta ainda que *'ednah* significa “hidratação”, “umidade abundante” e que se opõe diretamente a “murchar”.

“Não temas, Abrão! Eu sou o teu escudo, tua recompensa será muito grande.”

²Abrão respondeu: “Meu Senhor Iahweh, que me darás? Continuo sem filho...” ³Abrão disse: “Eis que não me deste descendência e um dos servos de minha casa será meu herdeiro.” ⁴Então foi-lhe dirigida esta palavra de Iahweh: “Não será esse o teu herdeiro, mas alguém saído de teu sangue.” ⁵Ele o conduziu para fora e disse: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar”, e acrescentou: “Assim será a tua posteridade.” ⁶Abrão creu em Iahweh, e lhe foi tido em conta de justiça.

Gn 16.1-6

¹A mulher de Abrão, Sarai, não lhe dera filho. Mas tinha uma serva egípcia, chamada Agar, ²e Sarai disse a Abrão: “Vê, eu te peço: Iahweh não permitiu que eu desse à luz. Toma, pois, a minha serva. Talvez, por ela, eu venha a ter filhos.” E Abrão ouviu a voz de Sarai.

³Assim, depois de dez anos que Abrão residia na terra de Canaã, sua mulher Sarai tomou Agar, a egípcia, sua serva, e deu-a como mulher a seu marido, Abrão. ⁴Este possuiu Agar, que ficou grávida. Quando ela se viu grávida, começou a olhar sua senhora com desprezo. ⁵Então Sarai disse a Abrão: “Tu és responsável pela injúria que me está sendo feita! Coloquei minha serva entre teus braços e, desde que ela se viu grávida, começou a olhar-me com desprezo. Que Iahweh julgue entre mim e ti!” ⁶Abrão disse a Sarai: “Pois bem, tua serva está em tuas mãos; faze-lhe como melhor te parecer.” Sarai a maltratou de tal modo que ela fugiu de sua presença.

Gn 17.15-22

¹⁵Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara.” ¹⁶Eu a abençoarei, e dela te darei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis de povos.” ¹⁷Abraão caiu com o rosto por terra e se pôs a rir, pois dizia a si mesmo: “Acaso nascerá um filho a um homem de cem anos, e Sara que tem noventa anos dará ainda à luz?” ¹⁸Abraão disse a Deus: “Oh! Que Ismael viva diante de ti!” ¹⁹Mas Deus respondeu: “Não, mas tua mulher Sara te dará um filho: tu o chamarás Isaac; estabelecerei minha aliança com ele, como uma aliança perpétua, com sua descendência depois dele. ²⁰Em favor de Ismael também, eu te ouvi: eu o abençoo, o tomarei fecundo, o farei crescer extremamente; gerará doze príncipes e dele farei uma grande nação. ²¹Mas minha aliança eu a estabelecerei com Isaac, que Sara dará à luz no próximo ano, nesta estação.” ²²Quando terminou de falar, Deus retirou-se de junto de Abraão.

Gn 18.9-15

⁹Eles lhe perguntaram: “Onde está Sara, tua mulher?” Ele respondeu: “Está na **tenda.**” ¹⁰O hóspede disse: “Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho”. Sara escutava, na entrada da tenda, atrás dele. ¹¹Ora Abraão e Sara eram velhos, de idade avançada, e Sara deixara de ter o que têm as **mulheres.** ¹²Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo: “Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda prazer?” ¹³Mas lahweh disse a **Abraão:** “Por que se ri Sara, dizendo: ‘Será verdade que vou dar à luz, agora que sou velha?’ ¹⁴Acaso existe algo de tão maravilhoso para lahweh? Na mesma estação, no próximo

ano, voltarei a ti, e Sara terá um filho.” ¹⁵Sara desmentiu: “Eu não ri”, disse ela, porque tinha medo; mas ele replicou: “Sim, tu riste.”

Gn 21.1-7

¹**Iahweh** visitou Sara, como dissera, e fez por ela como prometera. ²Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado. ³Ao filho que lhe nasceu, gerado por Sara, Abraão deu o nome de Isaac. ⁴Abraão circuncidou seu **filho** Isaac, quando ele completou oito dias, como Deus lhe **ordenara**. ⁵**Abraão** tinha cem anos quando lhe nasceu seu filho **Isaac**. ⁶E disse Sara: “Deus me deu motivo de riso, todos os que o souberem rirão **comigo**.” ⁷Ela disse também:

“Quem teria dito a Abraão
que Sara amamentaria filhos!
Pois lhe dei um filho na sua velhice.”

Na minha leitura, **essa representação unitária do casal** é um recurso para enfatizar a descendência cognática⁴⁵ da linhagem ancestral e para enaltecer a origem dessa linhagem como fruto da vontade divina. O emprego da terminologia reprodutiva confere contornos e coerência a esse sistema ideológico.⁴⁶ A segmentação

⁴⁵ Cf. nota de rodapé n. 17 deste capítulo.

⁴⁶ A maior parte das sentenças que fazem referência à esterilidade (Gn 11.30; 15.1; **16.1-2**) no decorrer da narrativa é caracterizada pelo emprego do pronome possessivo, sempre associado a uma partícula de negação que enfatiza o ser e a noção de particularidade do desígnio divino (diretamente direcionado a ele), ao mesmo tempo em que funde Abraão e Sara numa só entidade.

dessa terminologia em três blocos distintos nos permite divisar distintas estruturas de pensamento na narrativa:

Bloco 1: *walad, ywaled, behiwwaled* – “feto”, “nacer”.

Terminologia utilizada na introdução à esterilidade de Sara e no desfecho da trama. Estabelece um ciclo temático intra-abraâmico (particularização).

Bloco II: formas verbais do radical *yld* – “dar à luz”.

Terminologia corriqueira; confere unidade às várias histórias (generalização).

Bloco III: *‘atsar, latet* – “impedir”, “dar”. Linguagem

especial, de cunho teológico. É utilizada na introdução à esterilidade de Abraão e de Sara, na promessa divina e no desfecho (deificação).

Temos, então:

Bloco I: *walad, ywaled, behiwwaled*

Narrador (11.30) [...] *‘ein lah walad* [...]

Abraão (17.17) [...] *haleben me’ah shanah ywaled?*

Narrador (21.5) [...] *‘avraham ben me’at shanah behiwwaled lo et ys̄haq bno.*

Bloco II: *yaldah, yoledet, yaladeti, teled, tahar wateled, nolad, holid*

Abraão (17.1) [...] *ve’im s̄arah habat tishiim shanah teled?*

Deus (17.21) [...] **'asher** *teled lekha sarah lamo'ed hazeh bashanah ha'acheret* [...]

Narrador (21.2) *watahar wateled sarah le'avraham ben bamo'ed 'asher dibber 'oto 'elohim.*

Narrador (16.1) *we sarai 'eshet 'avram lo' yaldah lo* [...]

Deus (17.19) [...] *'aval sarah 'ishtekha yoledet lekha ben* [...]

Narrador (21.3) [...] *hanolad lo 'asher yaldah lo sarah* [...]

Narrador (25.19) [...] *'avraham holid 'et ytschaq.*

Deus/anjo - sobre Sara (18.13) *ha'af 'umnam 'eled?*

Sara (21.7) [...] *ki yaladeti ben.*

Bloco III: *latet ben/zera', 'atsar*

Abraão (15.2) [...] *hen li lo' natatah zera'* [...]

Deus (17.16) [...] *wegam natati mimmennah lekha ben* [...]

Sara (16.2) [...] *'atsarani yhwh miledet* [...]

No **Bloco I**, do ponto de vista gramatical, enquanto *walad* é um termo raro, um arcaísmo que empresta solenidade à introdução da trama em Gn 11.30, *ywaled* é a forma corriqueira do radical *yld* (conjugado no modo *nifal*). O contexto confere a essa forma seu valor especial. Ela ocorre apenas duas vezes no ciclo de Abraão e Sara⁴⁷, e seu sentido se opõe ao sentido usual de

⁴⁷ E mais outras duas vezes em todo o livro do Gênesis – Gn 4.15, na lista genealógica da linhagem de Caim, e em Gn 46.14, na

ywaled e a todas as outras formas, como *nolad*, *holid*, *yalad*, *yoled*. Enquanto todas afirmam o ato de gerar, **com** *ywaled*, em Gn 17.17, questiona-se a capacidade de gerar.

A interseção entre *walad-ywaled-behiwwaled* induz à percepção de uma conexão temática (a impossibilidade biológica e pessoal de gerar), sonora (de grande relevância para uma audiência) e imagética (fixa, em primeiro plano, logo no início da narrativa).

Em Gn 17.17, Abraão se pergunta: “[...] *haleben me’ah shanah ywaled we’im šarah habat tishim teled?*”. Novamente Abraão duvida da promessa divina. Dessa vez, expressa a dúvida questionando a própria capacidade reprodutora aos cem anos de idade. Esse versículo traz a construção de uma questão dupla, que restaura a marca distintiva de Abraão e Sara na narrativa: a sua unidade em sua esterilidade comum (que foi seccionada pela produção de *zera*’ de Abraão: Ismael). Dois elementos são enfatizados: idade biológica x capacidade biológica de gerar.

Em Gn 21.5, o narrador enfatizará o cumprimento pontual da promessa por meio da repetição: *behiwwaled lo ’et ytschaq bno*.

É importante ressaltar que os outros nascimentos, como o de Ismael, são descritos por intermédio do mesmo radical *yld*, mas a

genealogia de José. Em ambas as ocorrências, a forma é *waywaled* e o sentido é o mesmo de *nolad*.

terminologia utilizada é o usual *nolad*, também empregada em relação a Isaac em Gn 21.3.

De forma significativa, o v. 5 (que contém *ywaled*) vem imediatamente após a circuncisão de Isaac por seu pai e sua categorização como portador da aliança divina. Logo após, no v. 8, Isaac será chamado *yeled*.

No Bloco III, *li lo' natatah zera'* introduz a esterilidade de Abraão no capítulo 15, segundo a aceção de que a fertilidade vem da divindade. A mesma ideia está presente na afirmação de Sara: *'atsarani miledet*.

Por duas vezes, no capítulo 15, Abrão utilizou o verbo *latêt* para questionar e lamentar-se perante a divindade: *mah titen li?* [...] *li lo' natatah zera'*.

No capítulo 17, o verbo do radical *ltt* é novamente empregado duas vezes, dessa vez pela divindade, e **faz** referência direta às indagações do capítulo 15:

1. Para instituir oficialmente Abraão como patriarca em Gn 17.5-6 (*netatekha, netatikha*);
2. No v. 16, quando **Deus** promete a Abraão abençoar Sara (com a fertilidade) e dar a Abraão um filho dela: [...] *uberakhti 'otah wegam natati mimmennah lekha ben*.

No capítulo 17, universalmente atribuído à fonte sacerdotal, Westermann (1981a, p. 255) afirma que as tradições patriarcais referentes à promessa são confrontadas e expandidas. A incapacidade reprodutora – marca registrada dos protagonistas –

expressa por *ywaled* é contraposta à afirmação da divindade de que dará a Abraão um filho de Sara.⁴⁸

O emprego de *ywaled* age como fio condutor das duas polaridades do pensamento bíblico. De um lado, o homem, no exercício de seu conhecimento e percepção de sua natureza biológica, naturalmente duvida. A Abraão é lícito duvidar e crer, ao mesmo tempo, duas vezes: em Gn 15 e em Gn 17.⁴⁹ Do outro lado, a qualidade absoluta da ação divina: livre, desconectada das possibilidades e impossibilidades da natureza humana. O mesmo verbo enfatiza a ideia de que o poder reprodutivo, que o homem acreditava estar em suas mãos (e por isso duvida que homens centenários e mulheres nonagenárias possam gerar), reside integralmente na vontade divina.

Podemos apreciar a conexão entre o modo *ywaled* e a ideia de filhos como presente de Deus em outro contexto: quando Jó é informado da morte de seus descendentes, ele exclama: “[...] Iahweh o deu [*natan*], Iahweh o tirou [*laqach*]” (Jó 1.21). No v. 2 desse mesmo capítulo, lemos: “Nasceram-lhe sete filhos e três filhas.” O termo utilizado é *waywaldu lo*. Também ao amaldiçoar

⁴⁸ É interessante notar que no capítulo 17, universalmente atribuído à fonte sacerdotal, é Abraão, o homem, que reage à promessa (de que Deus lhe dará um filho de Sara). No capítulo 18, universalmente atribuído ao javista, é Sara, a mulher, quem reage à promessa (de que ela terá um filho – Gn 18.10).

⁴⁹ Porque “prostrou-se com o rosto em terra”. Segundo Westermann (1981a, p. 260), trata-se de “um gesto antigo de submissão, um ato de reverência perante Deus e uma expressão física de *amen*”.

o dia de seu nascimento, o autor utiliza o termo *yom 'iwaled bo*, desejando não ter recebido a dádiva da vida e lamentando não ter sido um aborto escondido.

O emprego da terminologia reprodutiva no ciclo de Sara e Abraão sugere o seguinte esquema geral:

Em Gn 11, Sara é estéril.

Em Gn 15, Abraão não tem semente.

Em Gn 16, nenhum dos dois tem descendência, pois Sara não deu à luz um filho a Abraão.

Em Gn 18, ambos são idosos e não podem ter filhos.

Mas há uma outra leitura possível – e biológica – dessas afirmações:

Em Gn 11, Sara não tem feto.

Em Gn 15, o filho de Abraão sairá de suas entranhas.

Em Gn 16, Sara está impedida de dar à luz por Deus.

Em Gn 17, um homem de cem anos não pode gerar.

Em Gn 17, uma mulher de 90 anos não pode dar à luz.

Em Gn 18, Sara está na menopausa.

Em Gn 18 Abraão está na andropausa.

Elementos de ordem física, gráficos, visíveis, contrapõem a fenomenologia humana ao caráter miraculoso da ação de Deus expresso no termo *pele'* (18.14). Há uma didática teológica poderosa nessa contraposição: é assim que Deus age em relação a Israel.

O sentido de walad na conclusão <sub2>

A ideia dominante de esterilidade, presente no ciclo de Abraão e Sara, é a da impossibilidade biológica materna/paterna de gerar filhos. A minha conclusão é de que, enquanto o termo ‘*aqarah* – com seus sentidos de infertilidade e desenraizamento – inaugura um ciclo de esterilidade abrangente, que caracterizará o ciclo patriarcal como um todo, o termo *walad* introduz um ciclo intra-abraâmico, iniciado em Gn 11.30 e concluído em Gn 21.5.

A terminologia de conotação biológica estabelece um ciclo de esterilidade e de subsequente fertilidade, e sua importância está fundamentada no fato de comportar o cumprimento de uma porção da promessa divina feita a Abraão: a de seu herdeiro, filho de suas entranhas, de linhagem cognática, ou seja, de sua esposa legal, abençoada pela divindade, na velhice, com o dom da fertilidade.

Este é um elemento primordial da história da promessa e da consciência israelita: Deus cumpriu sua promessa a Abraão, contra toda sorte de empecilhos de ordem fisiológica e natural. Essa “verdade” constitui um pilar do pensamento israelita antigo, como articula o profeta em Is 51.1-3:

Ouvi-me, vós, que estais à procura de justiça;
vós que buscais a Iahweh.

Olhai para Abraão, vosso pai,
e para Sara, aquela que vos deu à luz.

Ele estava só quando o chamei,
mas eu o abençoei e o multipliquei.
Iahweh consolou Sião,
consolou todas as suas ruínas;
ele transformará o seu deserto em um Éden
e as suas estepes em **um** jardim de Iahweh.

Há uma lição ética na atitude divina em relação à esterilidade de Sara e Abraão que se aplicará a diversos estágios da história de Israel. Se o cumprimento da promessa divina aos patriarcas ocorre no presente (**período** da monarquia) ou não mais no presente (período do exílio), Israel depende de Deus no presente – seja ele qual for, da mesma forma como dependeu no seu passado ancestral: nenhum descendente veio de Abraão, Isaac e Jacó, a não ser por meio da graça divina e do plano que Deus tem para Israel e que se realiza no âmbito da história.

Isaías 51.2 é a única referência explícita a Sara fora do Pentateuco.⁵⁰ Sara é representada como mãe no sentido

⁵⁰ O autor de **Is** 55–56 é o responsável pelo desenvolvimento do imaginário feminino de Sião. Em **Is** 66.7-14, o profeta utiliza a imagem de Jerusalém como mãe dando à luz um novo povo, mas foi operada uma mudança de mulher estéril tornada fértil para mãe amorosa abraçando e amamentando seus numerosos filhos, o que enfatiza a abundância. Nos *midrashim* rabínicos, os sábios relacionaram as histórias das matriarcas entre si, totalizando sete mulheres estéreis ao todo (**Sara, Rebeca, Lia, Raquel, Ana, Hazelelponi [mãe de Sansão] e Sião**), sendo a sétima Sião (cf. **BUBER; KRAKAU [eds.], *Bereshit 'Agadah*, 1902; *pereq n b*; p.**

corporativo – não como mãe de um ancestral, mas de todos os que buscam a YHWH. Ao evocar a antiga tradição mitológica da criação ctônica do homem⁵¹ e a criação dos filhos de Israel a partir de Abraão e Sara, Isaías cria um molde mediante o qual Israel pode compreender a própria criação mitológica e corporativa, assim como o futuro, pelo viés da esterilidade:

Da rocha inanimada cria-se o homem;

A partir de um ancião e de uma mulher estéril foram gerados os filhos de YHWH.

A bênção concedida e a salvação no passado – a solução da esterilidade de Sara e da estagnação da história (em si, uma forma de esterilidade) de Israel – implicam a restauração de Sião a partir de sua atual desolação. A transformação do deserto em Éden remete ao quadro da criação de Gn 2.5, quando a infertilidade original do solo é remediada por Deus, que põe o homem para cuidar deste e transformá-lo no Éden.

O somatório dos elementos – ruínas, solo infértil, solidão, idade avançada, esterilidade – remete à ideia de morte. É a partir da iminência da morte que a vida, por meio da graça divina, é

106-107; e BUBER, *Pesikat de Rab Kahan*, 1898; *pereq qm'*; *pereq ql'*).

⁵¹ O texto de Is 51.1, “[...] olhai para a rocha da qual fostes talhados, para a cova de que fostes extraídos”, encontra paralelos em Dt 32.18 e Jr 2.27, e revela que a crença mitológica cananeia de que o homem vem da pedra ou de uma caverna era conhecida em Israel e incorporada ao javismo (CALLAWAY, 1986, p. 61).

criada. A mensagem é clara: o que Deus fez por Sara e Abraão no passado fará por Sião no futuro.

A autoridade está na tradição ancestral de Israel, mas o foco da preocupação está no futuro do povo exilado. Isaías II utiliza a história da esterilidade de Sara como paradigma para Sião e para o futuro do povo de Israel (CALLAWAY, 1986). Ao descrever o presente em termos da esterilidade (parte integral – e até essencial – do plano de Deus para Israel), o autor remete à tradição ancestral que consolidou a ideia de esterilidade como o **terreno fértil**, receptivo, para a ação divina, a partir da qual Deus distribui e opera sua justiça.

Retomando a linha de pensamento sobre o ciclo intra-abraâmico, **em** minha opinião, o caráter miraculoso do nascimento de Isaac é um evento de quilate especial na Bíblia Hebraica; não porque Isaac seja um grande herói, cuja origem é enaltecida pela esterilidade de sua mãe, mas porque seu nascimento encerra o cumprimento de uma parte da promessa divina aos ancestrais. Nenhum outro nascimento precedido por esterilidade (nem mesmo o de Jacó, herói epônimo da nação) evoca essa afirmação.

No ciclo maior de esterilidade patriarcal estabelecido pelos sentidos do radical *‘qr* – e que obviamente inclui o ciclo de Abraão e Sara –, a promessa divina tem por horizonte um grupo e tempo futuros, e nenhuma parte dela é cumprida no escopo da existência dos patriarcas. Não é por acaso que a porção da

promessa que é cumprida figura no capítulo 17, no qual Deus estabelece um pacto (celebrado apenas com Noé e Abraão) que determina o caráter permanente, irreversível e imutável (mas não incondicional) da vontade divina (SKINNER, 1976, p. 297-298). Note-se também que Abraão executa com as próprias mãos o pacto estabelecido.

Westermann (1981a, p. 255) observa que, no capítulo 17, todas as promessas da tradição patriarcal antiga são retrabalhadas e posicionadas uma em relação à outra.

A informação sobre a idade de Abraão e Sara enquadra o cumprimento, perfeito e pontual, da promessa no esquema genealógico. A mudança do nome indica um renascimento coerente com a expansão da promessa, que, nessa instância, consiste na introdução da noção de paternidade (“pai de muitas nações”). A continuidade intergeracional é enfatizada. A unidade Abraão e Sara é meticulosamente delineada em paralelismos, e a ação de Deus em favor da unidade matriarca-patriarca é pontuada pelo termo *’olam* (eterno).

A meu ver, cabe recolocar a discussão sobre a natureza da sentença *’ein lah walad*, avaliando sua coerência com o estilo e a ideologia sacerdotal, que se caracteriza, inclusive, pelo emprego da terminologia reprodutiva como instrumento para focalizar a capacidade biológica individual de procriar.

Gn 17.17 e 21.5 são versículos universalmente atribuídos à fonte sacerdotal. Os capítulos em questão apresentam elementos

temáticos tipicamente sacerdotais:⁵² o fato de ser o pai (e não a mãe) a dar o nome ao filho; a circuncisão no oitavo dia; a preocupação com dados de natureza genealógica, como a idade do pai; a insistência em afirmar a paternidade de Abraão em relação a Isaac (Gn 21.2,7). A ênfase nos obstáculos de ordem natural em Gn 18.11⁵³ (idade avançada de ambos, menopausa de Sara) e a constatação óbvia de Sara sobre a abstinência sexual do casal e a idade avançada (impotência **ou** andropausa?) de seu marido no v. 12 vêm reforçar o caráter miraculoso do nascimento de Isaac.

Deve-se levar em conta também que vários elementos constitutivos dos outros relatos de esterilidade não estão presentes na esterilidade de Sara: **ela** não se lamenta; não pede a Deus;

⁵² Segundo van Setters (1975), duas histórias da tradição de Abraão são universalmente atribuídas à fonte sacerdotal: Gn 17 (pacto da circuncisão) e Gn 23 (a compra da gruta), e elementos temáticos característicos desses dois capítulos são encontrados em todo o Pentateuco.

⁵³ Westermann (1981a, p. 280) reconhece em Gn 18.11 uma informação introduzida “entre parênteses”, no curso da narrativa, composta de três sentenças circunstanciais: as duas primeiras apresentam Abraão e Sara como uma unidade (“idosos e avançados em anos”); a terceira veicula uma informação de caráter puramente fisiológico, que atesta, de modo irrefutável, a impossibilidade biológica de Sara de gerar (“Sara não mais possui as regras costumeiras às mulheres”). Note-se que o isolamento de Sara em relação às outras mulheres casadas, aptas a gerar, é restaurado por meio dessa observação, que faz ecoar o contexto de Gn 11.30:

(Gn 18.11) *hadal lihiot – lah 'orakh kenashim;*

(Gn 11.30) *'ein – lah – walad.*

Deus não a ouve nem a vê; Deus não se compadece dela; Deus não abre o ventre de Sara.

A sua esterilidade – que na introdução é apresentada de forma integralmente secular – é, de fato, integralmente sacra. Ao romper seu silêncio em Gn 16.2, Sara nos explica delicadamente (*hinneh na'*) a origem, mas nunca a razão, de sua esterilidade. Para tanto, utiliza uma fórmula que não tem paralelo na Bíblia Hebraica, *'atsarani miledet*,⁵⁴ e que denota, a um só tempo, a raiz teológica da esterilidade (oriunda de Deus, sem razão aparente) e a aceitação e conformação (uma modalidade de obediência) em relação ao desígnio divino. O fruto de seu ventre, que será criado a partir da palavra divina, também será diferente de todos os outros – anteriores e posteriores.

Com base na terminologia reprodutiva sacerdotal e na coerência que o uso dessa terminologia confere a um ciclo interno, em meio ao contexto maior da esterilidade da era patriarcal, parece-me que *'ein lah walad* não é um erro de escrita nem uma redundância. É, antes, um elemento preciso, um componente deliberado da elaboração de um ciclo, que, além de assegurar o cumprimento de uma porção da promessa a Abraão, permite um movimento sutil que vai da introdução à conclusão: da descrição objetiva e fria da ausência de feto no ventre de uma

⁵⁴ Gn 20.18 (*'atsor 'atsar kol rehem le beit 'avimelekh*), segundo Skinner (1976, p. 320) e Gunkel (1997, p. 210), é uma explicação inadequada e supérflua do v. 17, universalmente reconhecida como uma glosa.

mulher ao enaltecimento do poder reprodutivo de um homem de cem anos; de *walad* (indefinido) a *bno* (mais que definido – o filho dele, do patriarca).

Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

ALTER, R. *Genesis*. New York: WW Norton & Company, 1996.

_____. Especificação narrativa e sentido literal na Bíblia. In: BEREZIN, R. (coord.). *Simpósio de Cultura Oriental e Cultura Ocidental: Projeções*. São Paulo: FFLCH-USP/DLO, 1990, p. 84-101.

_____. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books Publishers, 1981.

ALTER, R.; KERMODE, F. (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

BEN YEHUDA, E. *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*. Vs. I-XIII. Jerusalem: Hemda and Ehud Benyehuda, 1951.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

BROWNING, W. R. F. *A Dictionary of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BUBER, S. (ed.) *Midrash*. [S.l.: s.n.], 1898.

- CALLAWAY, M. *Sing o Barren One: a Study in Comparative Midrash*. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- CARMICHAEL, C. M. *The Spirit of Biblical Law*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1996.
- _____. *Women, Law, and the Genesis Traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- CHOURAQUI, A. *No princípio*. Tradução Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. *The People and the Faith of the Bible*. Tradução William V. Gugli. Amherst: University of Massachusetts Press, 1975.
- CLINES, D. J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vols. I-V. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- _____. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1999.
- DOYLE, P. Women and Religion: Psychological and Cultural Implications. In: RUETHER, R. R. (ed.). *Religion and Sexism: Images of Woman in Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974. p. 27-28.
- ERIKSON, E.; ERIKSON, J. Womanhood and the Inner Space. In: ERIKSON, E. H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1961, p. 261-320.
- FOKELMANN, J. P. Genesis. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução Raul Filker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997, p. 49-68.
- FOX, R. *Kinship and Marriage: an Anthropologic Perspective*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GASTER, T. H. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament:*

a Comparative Study with Chapters from Sir James G.

Frazer's *Folklore in the Old Testament*. V. 1, 2. Gloucester:

Peter Smith, 1981.

_____. *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East.*

New York: Doubleday, 1950.

GUNKEL, H. *Genesis*. Tradução Mark E. Biddle. Macon,

Georgia: Mercer University Press, 1997.

HACKETT, J. A. In the Days of Jael: Reclaiming the History of

Women in Ancient Israel. *In:* ATKINSON, C. W.;

BUCHANAN, C. H.; MILES, M. R. (ed.). *Immaculate and*

Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality.

Boston: Beacon Press, 1985, p. 15-38.

HERCZEG, R. Y. I. *et al.* (ed.). *Exodus, The Torah with Rashi's*

Commentary Translated, Annotated and Elucidated. Artscroll

Series. New York: Mesorah Publications, 1998.

JAY, N. Sacrifice as remedy for having been born a woman. *In:*

ATKINSON, C. W.; BUCHANAN, C. H.; MILES, M. R.

(ed.). *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred*

Image and Social Reality. Boston: Beacon Press, 1985, p.

283-309.

RUETHER, R. R. (ed.). *Religion and Sexism: Images of Woman*

in Jewish and Christian Traditions. New York: Simon and

Schuster, 1974.

- SARNA, N. M. *JPS Commentary: Exodus*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- _____. *The JPS Commentary: Genesis*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- _____. *Understanding Genesis: the World of the Bible in the Light of History*. New York: Schocken Books, 1966.
- SCHÖKEL, L. A. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SKINNER, J. *Genesis: the International Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1976.
- THE TORAH: with Rashi's Commentary. Translated, Annotated and Elucidated. Sefer Bereshit. The Artscroll Series. New York: Mesorah Publications, 1995.
- TURNER, V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Routledge, 1996.
- VAN SETTERS, J. *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____. The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel. *Journal of Biblical Literature*, v. 87, p. 108-401, 1968.
- WESTERMANN, C. *Genesis 12-36: a Commentary*. Translation John J. Scullion S. J. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981a.
- _____. *Genesis 37-50: a Commentary*. Translation John J. Scullion S. J. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981b.