

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
JOSUÉ CHAVES

IRONIA E HUMOR NO CICLO BÍBLICO DE JACÓ

Florianópolis
2018

Josué Chaves

IRONIA E HUMOR NO CICLO BÍBLICO DE JACÓ

Tese submetida ao curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutor em Literatura. Orientadora: Professora Dr^a Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Chaves, Josué

IRONIA E HUMOR NO CICLO BÍBLICO DE JACÓ / Josué
Chaves ; orientadora, Salma Ferraz de Azevedo de
Oliveira, 2018.
166 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão,
Programa de Pós-Graduação em Literatura,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Jacó. Iahweh. 3. Narrativa.
Literatura. 4. Gênesis. 5. Ironia. Humor. I.
Oliveira, Salma Ferraz de Azevedo de. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Literatura. III. Título.

Josué Chaves

IRONIA E HUMOR NO CICLO BÍBLICO DE JACÓ

Esta Tese foi julgada adequada para a obtenção do Título de “Doutor em Literatura”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 5 de março de 2018.

Prof.^a Maria Lúcia Barros Camargo, Dr.^a
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira, Dr.^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof.^a Silvana de Gáspari, Dr.^a
UFSC - DLLE

Prof. Eduardo Meinberg Maranhão, Dr.
UFSC – ABHR/PPGH

Prof. Alex Villas Boas, Dr.
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Dedico este trabalho à minha esposa, Aninha,
companheira incansável e divertidíssima.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha família, Ana Karina, Arthur e Beatriz, pelo amor, apoio, compreensão e divinas risadas.

Agradeço a meus pais, Artur e Doroty, pela disposição incansável de permanecer ao meu lado e oferecer oportunidades de estudo.

Agradeço à minha orientadora e amiga Prof.^a Dr.^a Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira pela oportunidade de realizar um sonho, pela compreensão nos momentos difíceis, pelos conselhos e propostas audaciosas.

Agradeço à Igreja Presbiteriana de Rio do Sul pelo apoio, compreensão e preces a meu favor.

Agradeço a todos os mestres que me levaram ao encantamento da descoberta.

Agradeço ao revisor Tony Rodrigues pelos serviços prestados com competência.

E, finalmente, agradeço a Iahweh, o ironista por excelência, o artista inventivo e incansável que habita os bastidores da história.

A cólera divina

*Quando fui ferida,
por Deus, pelo diabo, ou por mim
mesma,
– ainda não sei –
percebi que não morreria, após três
dias,
ao rever pardais
e moitinhas de trevo.
Quando era jovem,
só estes passarinhos,
estas folhinhas bastavam
para eu cantar louvores,
dedicar óperas ao Rei.
Mas um cachorro batido
demora um pouco a latir,
a festejar seu dono
– ele, um bicho que não é gente –
tanto mais eu que posso perguntar
Por que razão me bates?
Por isso, apesar dos pardais e das
reviçosas folhinhas
uma tênue sombra ainda cobre meu
espírito.
Quem me feriu perdoe-me
(Adélia Prado, 1998)*

RESUMO

A presente tese tem por objetivo analisar o ciclo de Jacó, conjunto de narrativas presentes no livro de Gênesis, primeiro da Bíblia Hebraica, partindo de suas características para encontrar os recursos literários que sugerem a ironia e o humor. A história de interpretação religiosa do ciclo de Jacó tem desconsiderado suas possibilidades irônicas e humorísticas, por conta de seu interesse na verdade teológica que pressupõe o pecado e a salvação da humanidade. Alguns autores pesquisados trataram do referido tema nas narrativas sobre Jacó, mas a abordagem, além de superficial, parte aprioristicamente de conceitos gregos ou extemporâneos que não foram utilizados pelos escritores hebreus na construção de suas narrativas. O objetivo desta tese, portanto, é desvelar e utilizar a ironia e o humor como princípio de leitura, respeitando as características das narrativas hebraicas e o contexto no qual estão inseridas. Esse esforço analítico encontrará o ironista por excelência, Iahweh, o Deus mediante o qual os homens se tornam ironicamente risíveis e seus heróis mancos, limitados e rígidos.

Palavras-chave: Jacó. Iahweh. Narrativa. Gênesis. Ironia. Humor. Literatura.

ABSTRACT

This thesis has as purpose to analyze the Jacob cycle, a set of narratives in the book of Genesis, the first one of the Hebrew Bible, starting from its characteristics to find the literary resources that suggest the irony and the humor. The history of religious interpretation of Jacob cycle has disregarded its ironic and humorous possibilities because of his interest in theological truth that presupposes sin and the salvation of humanity. Some authors have dealt with the theme of irony and humor in the narratives about Jacob, but the approach, in addition to being superficial, originated *a priori* from Greek or extemporaneous concepts that were not used by the Hebrew writers in the construction of their narratives. The aim of this thesis, therefore, is to unveil and use irony and humor as a reading principle, respecting the characteristics of Hebrew narratives and the context in which they are inserted. This analytical effort will find the ironist par excellence, Yahweh, the God before whom men become ironically laughable and their lame, limited and rigid heroes.

Keywords: Jacob. Iahweh. Narrative. Genesis. Irony. Humour. Literature.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A luta de Jacó e o anjo (Alexander Louis Leloir, 1865).....	33
Figura 2 - Jacob Wrestling with the Angel (Eugene Delacroix, 1861) .	34
Figura 3 – Jacob wrestling with the angel (Gustave Dore, 1855)	35
Figura 4 – Jacob wrestling with angel (Lars Justien).....	36
Figura 5 - Jacó e o Anjo - Bíblia	37
Figura 6 - A Torre de Babel	55
Figura 7 - 487 – Torre de Babel	56
Figura 8 - Elias e a cagan... ops, constipação de Baal.....	60
Figura 9 - Sansão e Dalila (José Echenagusía, 1887).....	71
Figura 10 - Abrahan, Sarah e o anjo (Jan Provost, 1462/5-1529)	157
Figura 11 - Abraão sendo visitado por três anjos (Albert Eckout, 1610-1665)	158
Figura 12 - Abraão sendo visitado por três anjos (Albert Eckout, 1610-1665)	159
Figura 13 - Abraão vê três pessoas nos anjos e um só Deus (Francisco Bayeu y Subias, 1734-1793)	160
Figura 14 - Sansón venciendo al león (Pedro Pablo Rubens).....	161
Figura 15 - Sansão e Dalila (Anthony van Dyck, 1599-1641)	162
Figura 16 - Portebustre van Democrites (Jan Bisschop, 1666-1671)..	163
Figura 17 – Democritus (Hendrick ter Briggen, 1628)	164
Figura 18 - Demócrito risonho (Giuseppe Antonio Petrini, 1750).....	165
Figura 19 - Choro Heráclito e Risonho Demócrito (Donato Bramante, 1444 – 1515)	166

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
1.1 PERSPECTIVAS DE UM MISTÉRIO E SEUS PRESSUPOSTOS	21
1.2 IRONIA E COMICIDADE À VISTA	29
1.3 FORMAS E CORES DO EMBUSTEIRO.....	33
1.4 PRINCÍPIOS DA ANÁLISE	37
2 IRÔNICOS, CÔMICOS E BÍBLICOS.....	45
2.1 ENTRE IAHWEH, ISRAEL E OS INIMIGOS	49
2.2 ENTRE IAHWEH E SEUS AGENTES	72
3 MANHAS E ARTIMANHAS DE JACÓ	83
3.1 O CICLO DA TRAPAÇA	85
3.2 À FACE DE IAHWEH	102
4 O IRONISTA POR EXCELÊNCIA.....	117
4.1 CONFLITUOSOS E ZOMBADORES	118
4.2 TROÇA MALICIOSA DA IRONIA	133
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	147
ANEXOS	155
ANEXO 1 – ABRAÃO (1)	157
ANEXO 2 – ABRAÃO (2)	158
ANEXO 3 – ABRAÃO (3)	159
ANEXO 4 – ABRAÃO (4)	160
ANEXO 5 – SANSÃO (1).....	161
ANEXO 6 – SANSÃO (2).....	162
ANEXO 7 – DEMÓCRITO (1)	163
ANEXO 8 – DEMÓCRITO (2)	164
ANEXO 9 – DEMÓCRITO (3)	165
ANEXO 10 – DEMÓCRITO (4)	166

1 INTRODUÇÃO

A falta de senso de humor dos crentes e exegetas tem sido sempre – e permanece até hoje – a maior barreira à compreensão de J. (BLOOM, 1992, p. 24).

O estudo da Bíblia enquanto literatura já não é mais uma novidade para algumas universidades e pesquisadores brasileiros. Os artigos e livros se avolumam, mas as implicações teóricas, críticas e culturais da referida área estão ainda muito longe de serem esgotadas no Brasil e fora dele. Se, como afirma Northrop Frye (2004, p. 18), “a Bíblia certamente é um elemento da maior grandeza em nossa tradição imaginativa, seja lá o que pensemos acreditar a seu respeito”, ainda muito se tem a dizer a respeito dos personagens, narrativas e imagens que compõem esse riquíssimo universo literário e de sua relação multifacetada com o Ocidente.

No Brasil, as pesquisas que enfocam o estudo literário da Bíblia ou relacionam teologia e literatura está ganhando espaço nas academias, como vem acontecendo na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com o Núcleo de Estudos Comparados entre Literatura e Teologia (NUTEL), presidido pela Professora Doutora Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira. A pesquisa que serviu de base para o desenvolvimento desta tese está vinculada ao referido núcleo de estudos e encontrou nas leituras e disciplinas propostas pela Dr.^a Salma Ferraz o incentivo e as possibilidades analíticas do tema abordado.

A presente tese encontra na Bíblia Hebraica seu objeto de estudo: as narrativas envolvendo a vida conturbada de Jacó e sua relação com Iahweh. O *corpus* judaico de textos é chamado de Antigo Testamento pelos cristãos, que veem em Jesus o cumprimento das promessas feitas na Bíblia Judaica e, por isso, o início da nova aliança dos tempos messiânicos (Jr 31,31-34). Para Arens (2007, p. 31), a palavra “testamento”, na tradição cristã, faz referência à “aliança” ou “pacto”, que Deus teria realizado através de Cristo com a igreja. O objetivo aqui, no entanto, não é entrar no mérito e no significado dessa relação, nem abordar textos do Novo Testamento cristão. A análise buscará nas narrativas do ciclo de Jacó os elementos de que necessita para fazer avançar seus objetivos.

O contexto do objeto escolhido, desse modo, não é o Antigo Testamento, mas a Bíblia Hebraica, ou, mais precisamente, o livro de Gênesis. A palavra grega *genesis*, atribuída pelos tradutores da

Septuaginta¹ ao primeiro livro da Bíblia Hebraica, significa *origem, começo*. Título inspirado no conteúdo e no nome hebraico do livro, *bereshith*, expressão que inicia o primeiro texto e cuja tradução é exatamente aquela que se pode encontrar na maioria das versões em língua portuguesa de Gênesis: *no princípio*.

O livro hebraico das origens é tradicionalmente dividido em dois momentos. No primeiro deles (Gn 1-11), encontra-se algo como uma proto-história² da humanidade, na qual Deus protagoniza o ato criador de um mundo bom, mas que é posteriormente corrompido pelas ambiguidades do gênero humano. Na segunda parte do livro (Gn 12-50), os patriarcas de Israel ganham destaque e parecem representar uma alternativa divina para o curso dessa história de desencontros entre o Criador e a humanidade. Assim, Abraão é convocado por Deus para sair de sua terra e iniciar uma história (Gn 12,1-4) que, para Dattler (1984, p. 96), “exprime a consciência de Israel no tocante à sua missão benéfica no seio das nações, consistindo na oferta do monoteísmo e da moral elevada”.

Até aqui nenhuma novidade desconfortante para os leitores de Gênesis que relacionam *monoteísmo* e *moral elevada* com todos os textos da Bíblia. Mas quando se corre as páginas do livro e o patriarca Jacó, também chamado de *Israel*, estabelece seu protagonismo, percebe-se que a *moral elevada* pode se tornar um tema, esse sim, bastante estranho para Gênesis. Isso porque Jacó apresenta-se como um mestre na arte do engano, um personagem que encontra na astúcia e na trapaça o meio essencial de fazer progredir seus interesses.

Caso pareçam precipitadas as primeiras afirmações sobre o terceiro patriarca, o que então dizer de um personagem que brigou com o irmão Esaú desde o ventre de sua mãe (Gn 25,26) e depois o manipulou, utilizando sua fome grotesca e instintiva para comprar o direito de primogenitura (Gn 25,27-34); que enganou o pai idoso, cego e comilão, para receber a bênção no lugar do irmão (Gn 27,18-29); fugiu para não morrer nas mãos de Esaú; travou um embate de astúcia e esperteza com o tio pelas suas filhas e rebanhos (capítulos 29-31), saindo dele vencedor; retornou para sua terra e iniciou outro processo de manipulação para ludibriar, agora, um Esaú amadurecido, digno, benevolente, que vai a seu encontro para cordialmente recebê-lo (Gn 33,1-17)?

¹ Tradução da Bíblia Hebraica para o grego koinê, realizada no século III a. C. em Alexandria.

² O conceito “proto-história” é utilizado por Westermann (2013, p. 9).

Quando o enfoque é direcionado para a relação de Jacó com Iahweh, uma complexidade ainda mais instigante pode ser encontrada em um texto capital para o ciclo de narrativas: a luta entre Jacó e um misterioso mensageiro divino, representante de Iahweh ou ele mesmo.³ Afirma o texto que este não conseguiu vencer Jacó (Gn 32,25), mas desarticulou a junta de sua coxa deixando-o manco. No entanto, mesmo depois de realizar essa ação, Jacó continuou teimando em lutar pela benção (Gn 32,26) e, afirma o texto, venceu seu oponente. Se o objetivo do ferimento não era vencer, o que pretendia Iahweh com sua estratégia?

Logo depois do último versículo citado acima, Iahweh perguntou o nome do personagem que conhece, pelo menos, desde o início da narrativa no capítulo 25. Apresentaria o referido texto um jogo de poder – Iahweh recebeu e mudou o nome de Jacó para Israel (Gn 32,28) e Jacó tentou igualar-se perguntando o nome da divindade contra a qual lutava (Gn 32,28)? Esses elementos da análise foram antecipados para que se perceba a complexidade e a riqueza das sugestões a que o texto remete o leitor. Se Jacó venceu, por que não obteve a resposta divina e saiu manco? Se Iahweh foi vitorioso, por que abençoou o patriarca astuto? E qual o sentido da lei que proibia comer o nervo do quadril porque Jacó fora ferido?

Por enquanto, basta conhecer em linhas gerais as peripécias de Jacó e perceber as ambiguidades do texto cuja complexidade justifica a análise aqui pretendida. O que virá a seguir demonstrará que as interpretações especializadas referentes à chave hermenêutica do ciclo (BUTRICK, 1962) são diversificadas e ricas, mas não tratam com profundidade das questões propostas acima.

1.1 PERSPECTIVAS DE UM MISTÉRIO E SEUS PRESSUPOSTOS

Para Dattler (1984), comentarista já citado, Jacó, ao transpor o leito do rio, escorregou, caiu e sofreu uma luxação na articulação da coxa. Esse fato natural, afirma o autor, posteriormente foi relacionado com a luta e o costume citado. Ainda na explicação do mesmo autor, o redator final registrou tal episódio sem saber exatamente do que tratava o texto.

Claus Westermann (2013) explica o texto com base em pressupostos animistas, alegando que a saga local personificava a

³ Cf. citação do texto na página 106 desta tese.

periculosidade do rio pela ação de um demônio que não queria deixar o peregrino atravessar. A narrativa é transportada para o contexto do ciclo de Jacó e ganha acréscimos posteriores. Para o autor citado, o coxear deveria manter a lembrança do perigo mortal do qual escapou e explicar um tabu alimentar.

Em *Os Patriarcas*, Michaud (1985) relaciona a luta de Jacó com a luta dos deuses para vencer o caos primordial, que habitava desertos, florestas, terras inabitadas. Do outro lado da torrente do Jaboque, afirma o autor, existia o país de Galaad ainda coberto por florestas e que, por isso, precisava ser libertado do caos ou “cosmizado”. O santuário de Fenuel, na região, ocultado pelas árvores, fazia referência ao mito de um gênio protetor que protegia as terras inexploradas. Jacó, então, quando enfrentou o suposto gênio, “abriu para civilização o país de Galaad” (MICHAUD, 1985, p. 46) ou as terras onde posteriormente seria a Palestina. Quanto ao Jacó manco e o costume relacionado a ele, nenhuma palavra no comentário.

Já Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, comentaristas católicos, alegam que Jacó, na luta, recebeu a bênção que deveria beneficiar o povo, encontrou os limites de sua manipulação e saiu ferido e reduzido por conta de suas “pretensões egocêntricas” (STORNILO; BALANCIN, 1991, p. 48-49). Nessa luta, entretanto, Jacó encontrou seu novo nome (Israel) e o destino que Iahweh preparara para ele e sua família. Percebe-se também no referido comentário uma lacuna sobre o herói coxo. Se Jacó saiu da luta ferido e reduzido, por que afirma o texto que ele é príncipe (Gn 32,28)?

O *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo* (BROWN; FITZMYER, 2007) admite o caráter misterioso da narrativa e seu poder de sugerir diferentes sentidos; mas define o texto como uma luta pela bênção que Jacó consegue vencer em contraste com a bênção conquistada por meio da trapaça. Ainda que nada tenham dito os autores sobre os detalhes mais instigantes do texto, a leitura do comentário torna-se relevante pela frase digna da complexidade da narrativa: “[...] mas ela é tão enigmática quanto a Mona Lisa” (BROWN; FITZMYER, 2007, p. 108).

Para os autores do dicionário bíblico *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (BUTTRICK, 1962) o texto combina etimologias de Israel e Peniel e apresenta a melhor chave de leitura para a compreensão da vida de Jacó. A luta do herói, afirmam, não é contra o demônio do rio, o diabo, Esaú ou seu ego, mas contra o Ser que pode abençoá-lo. Esta, a luta pela bênção, então, é a característica mais peculiar de Jacó e de Israel. Posteriormente, ficará aqui evidente que a luta é realmente a

peculiaridade mais significativa da relação entre Jacó e Iahweh. Aliás, sem considerá-la é impossível perceber a importância e a força da ironia cômica do ciclo narrativo de Jacó.

No que concerne ao tema “ironia e humor”, o distanciamento entre a tradição hermenêutico-teológica cristã e o referido tema é bastante significativo. O número reduzido de pesquisas desenvolvidas na área – Bíblia, ironia e humor –, entre especialistas e pesquisadores religiosos, é notável. É possível encontrar algumas citações isoladas, mas que não interferem de maneira significativa na interpretação do ciclo narrativo. Além disso, tais citações estão geralmente relacionadas à ironia como recurso literário e não ao humor.

As causas desse fenômeno ganham força e amplitude nas primeiras tradições hermenêuticas cristãs que condicionaram o olhar dos intérpretes religiosos para alguns temas e estratégias importantes. Harold Bloom, em seu esforço por reinterpretar as artimanhas do autor de J, apresenta as dimensões dessa força de entorpecimento por meio da sacralização de um *corpus* literário:

Poucos paradoxos culturais são tão profundos, ou tão enervantes, como o processo de canonização religiosa segundo o qual uma obra essencialmente literária se torna um texto sagrado. Quando a escrita se transforma em Escritura, a leitura é entorpecida pelo tabu e pela inibição. Mesmo se imaginar uma autora e chamá-la de J é uma ficção arbitrária e pessoal, alguma coisa como este imaginar se faz necessária, se ainda queremos despertar de nosso entorpecimento (BLOOM, 1992, p. 49).

Para que esse “despertar do entorpecimento” aconteça, levando em consideração as demandas da presente pesquisa, é imprescindível perceber qual a lógica religiosa que levou os primeiros teólogos cristãos e, conseqüentemente, seus sequazes, a desconsiderarem em suas interpretações a ironia cômica. A esse respeito, a obra referencial de George Minois sobre a história do riso e do escárnio pode ser esclarecedora:

O riso vai se insinuar por todas as imperfeições humanas. É uma constatação de decadência e, ao mesmo tempo, um consolo, uma conduta de compensação, para escapar ao desespero e à

angústia: rir para não chorar. Eis aí o que os pais da Igreja recriminam: em lugar de chorar sobre nossa decadência, o que seria marca de arrependimento, rimos de nossas fraquezas, e essa é nossa perda. Vemos nosso nada e rimos dele: um riso diabólico (MINOIS, 2003, p. 112-113).

A natureza do riso, então, foi associada pelos primeiros teólogos da igreja ao diabólico e a uma espécie de compensação para as imperfeições humanas. Na perspectiva dessa tradição, um Deus irônico e bem-humorado teria ares diabólicos. Para Agostinho, um dos mais influentes teólogos da igreja cristã antiga, segundo Minois, o tempo presente não é apropriado ao riso, pois se deve temer o fato de ter de chorar depois (MINOIS, 2003, p. 128). Agostinho, entretanto, parece modesto perto de João Crisóstomo, o maior inimigo do riso entre os pais da igreja:

[...] se ele colocasse em prática o conteúdo de seus sermões jamais seria possível ver os dentes do homem [...]. Para ele, o riso é absolutamente satânico, diabólico, infernal [...]. *Em Comentário sobre a Epístola de São Paulo aos hebreus*, ele se entrega a uma espantosa diatribe contra o riso, que encontra em toda parte; as igrejas, os conventos, a rua, o teatro, as reuniões privadas ressoam, para ele, com esse riso obsessivo que parece persegui-lo com o grito de triunfo de Satã (MINOIS, 2003, p. 130).

O riso é aliado do Diabo, desvirtua o homem das sérias demandas que o pecado e o inferno impõem a este. Dentro dessa perspectiva, a Bíblia seria o instrumento divino, sério e austero, que alerta a humanidade para o perigo que está correndo. O riso como consolo e compensação para o medo da morte eterna e a imperfeição, portanto, não pode ser entendido e vivido como virtude cristã. Seria ele, isso sim, um “grito” de triunfo daquele que pretende conduzir os homens à eterna condenação.

Um dos melhores porta-vozes desse espírito medieval encontra-se em *O nome da rosa* de Umberto Eco, Jorge de Burgos, o guardião cego e místico da biblioteca. Sua aversão ao riso é certamente digna de nota nesse momento:

O riso é a fraqueza, a corrupção, a insipidez de nossa carne. É o folguedo para o camponês, a licença para o embriagado, mesmo a igreja em sua sabedoria concedeu o momento da festa, do carnaval, da feira, essa ejaculação diurna que descarrega os humores e retém de outros o desejo e de outras ambições... Mas desse modo o riso permanece coisa vil, defesa para os simples, mistério dessacralizado para a plebe. Dizia-o também o apóstolo, antes do que abraçar, casai-vos. Antes do que rebelar-se contra a ordem desejada por Deus, ride e deleitai-vos com vossas imundas paródias da ordem, no fim do pasto, após terdes esvaziado os cântaros e os frascos. Elegei o rei dos tolos, perdi-vos na liturgia do asno e do porco, representai as vossas saturnais de cabeça pra baixo... (ECO, 1983, p. 532).

Eco caracterizou com maestria, através de seu personagem, o ódio ao riso que cauterizaria por milênios a consciência dos leitores da Bíblia. Outras expressões, como as artes plásticas, foram fortemente influenciadas por essa visão e, por esse motivo, pintaram muito raramente o sorriso na boca dos personagens bíblicos.⁴ Deve-se, então, partir do pressuposto de que qualquer leitor ocidental da Bíblia enfrentará, com maior ou menor intensidade, as sugestões dessa poderosa tradição, que não se resume àquilo que foi exposto acima.

E a posição da tradição judaica sobre a vida conturbada do patriarca Jacó? Difere consideravelmente das perspectivas cristãs? O belíssimo livro de Deisy Wajnberg *O gosto da glosa, Esaú e Jacó na tradição judaica* aborda essa questão analisando a primeira compilação *midráshica* sobre o livro bíblico das origens: o *Genesis Rabah*. Segundo Wajnberg (2004, p. 222), “esse *midrash* exegético acompanha o texto bíblico em sua sequência, detendo-se sobre cada versículo e às vezes cada palavra-chave”. A compilação data de 400-450 da era cristã e reúne exposições exegéticas de fontes orais e escritas e de diversos intérpretes do primeiro livro da *Torah*.

⁴ Os Anexos 1, 2, 3 e 4 apresentam pinturas que retratam o episódio em que Sara ri de Deus (Gn 18). Com exceção do Anexo 1, o rosto de Sara é desfigurado nas outras pinturas.

Em *Genesis Rabah*, Esaú é um “retrato conjunto de Herodes [um edomita] e dos filhos romanizados” (WAJNBERG, 2004, p. 238) e Jacó representa os judeus subjugados por Roma. O conflito entre Israel e o Império Romano em processo de cristianização é, por conseguinte, o princípio hermenêutico que molda a interpretação do conflito entre Jacó e Esaú. Em outras palavras, afirma a autora, ocorre um processo de semantização em que os personagens são classificados absolutamente como bom e mau. Jacó, evidentemente, é o personagem bom, que lutava para sair do ventre materno quando Rebeca passava diante de uma sinagoga. Esaú, por outro lado, só agia de modo semelhante quando Rebeca passava por templos idólatras. Outra conclusão interessante e consequente dos Rabinos é que o domínio de Roma (Esaú) será suplantado por Jacó ou Israel em futuro próximo.

A tônica dos outros *midrashim* assemelha-se bastante àquilo que se viu anteriormente, mas a autora alerta o leitor para a distância que existe entre o *Gênesis Rabah* e as narrativas da *Torah*. Nestas, os diferentes planos de leitura não permitem fáceis conclusões sobre o caráter dos personagens. Afirma ainda a autora que a glosa rabínica é a “interferência ativa do leitor” (WAJNBERG, 2004, p. 283) e que, no século XXI, não se poderia aceitar e ler passivamente a ideia de que Jacó é bom e Esaú um antagonista contumaz. Os *midrashistas*, conclui a autora, leram e interpretaram de acordo com os limites e necessidades de seu tempo.

Já se pode perceber que o desafio desta tese é uma leitura que considere os detalhes irônicos e humorísticos da trama que o herói nacional de Israel urde com requintes de astúcia e que transcenda os limites impostos pelas tradições que não conseguem domesticar todos os silêncios e lacunas sugestivas da riquíssima literatura hebraica. Aliás, em *O livro de J*, Bloom (1992, p. 235) afirma que a luta entre o homem misterioso e Jacó é a “passagem mais difícil do documento javista por razões que dizem muito mais respeito a tradições normativas de interpretação – judaicas, cristãs e seculares – do que a J”.

Outro importantíssimo legado dessa história de interpretações do terceiro patriarca encontra-se na própria Bíblia Hebraica. Trata-se de um texto do século VIII a. C., presente no livro de Oseias, profeta que atuou em Israel entre 750 e 725. O texto profético recorre a uma interpretação da luta no ventre entre Jacó e o mensageiro misterioso. Se o documento javista⁵, “o primeiro a registrar por escrito as tradições que formam o

⁵ A teoria dos documentos afirma que o Pentateuco foi formado por quatro documentos distintos: “J, o documento javista (da grafia Jaweh ou Iahweh);

arcabouço do Pentateuco” (SCHIMIDT, 1994, p. 84), data de 950 a. C., então a releitura de Oseias está próxima, em termos de história documental, do registro escrito de Gênesis 32,22-32.

Cabe ainda ressaltar que a datação do registro escrito do documento javista é tema bastante polêmico entre estudiosos. Para Harold Bloom, a autora do Javista terminou seu trabalho em 915 a.C., mas sua forma definitiva aconteceu em 850 quando o revisionista eloísta “combinou o texto de J com um material variado, sem dúvida de fontes escritas hoje perdidas, retrabalhou o sacrifício de Isaac e talvez a luta de Jacó com o anjo” (BLOOM, 1992, p. 35). Para Joseph Campbell (2004), a data do texto Javista ou Jeovista coincide aproximadamente com a data de formatação da *Ilíada* de Homero, 850 a.C.

De qualquer forma, a hipótese de proximidade entre o texto de Gênesis e o de Oseias fica mantida, o que sugere a oportunidade de conhecer o ponto de vista de um leitor privilegiado das tradições escritas e orais sobre o patriarca Jacó. O texto profético assim apresenta o terceiro patriarca:

O Senhor também com Judá tem contenda e castigará Jacó segundo o seu proceder; segundo as suas obras, o recompensará. No ventre, pegou do calcanhar de seu irmão; no vigor da sua idade, lutou com Deus; lutou com o anjo e prevaleceu; chorou e lhe pediu mercê; em Betel, achou a Deus, e ali falou Deus conosco (Os 12,2-6).⁶

O fragmento apresenta certa ambiguidade quando interpreta as atitudes de Jacó. O profeta afirma, primeiramente, que Jacó pegou no calcanhar do irmão, no vigor de sua idade, lutou com Deus, lutou com o anjo e prevaleceu. Logo em seguida, a sentença “chorou e lhe pediu mercê” descreve a atitude de Jacó ou do anjo? Jacó chorou mesmo tendo prevalecido? A citação não apresenta outras partes do texto para facilitar a resolução desse problema exegético.

O contexto, no entanto, esclarece que, antes e depois das alusões a Jacó, o profeta está exortando duramente o povo que tem “contenda” com o Senhor e que, por isso, deve se converter, que precisa chorar para

E, o eloísta; D, o deuteronomista; P, a fonte sacerdotal (do alemão *Priester* = sacerdote)” (MCKENZIE, 1984, p. 717).

⁶ As citações de textos bíblicos que não forem referenciadas serão provenientes da Bíblia de Estudo Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

que Deus possa salvá-lo. A Bíblia de Estudo Almeida, em suas notas explicativas, faz opção exegética semelhante: “A referência a Jacó tem, aparentemente, o propósito de explicar a infidelidade de Israel por uma espécie de pecado de origem: os filhos são herdeiros dignos daquele pai enganador e astuto” (BÍBLIA..., 1999, p. 944).

Ideia semelhante pode ser encontrada em outros textos proféticos. Em Isaías 43, 27, Deus fala ao povo pela boca do profeta que seu primeiro pai, Jacó, pecou e que os seus guias prevaricaram. Jeremias 9, 4 também faz alusão ao enganador em um texto altamente crítico à conduta do povo de Israel: “Guardai-vos cada um do seu amigo e de irmão nenhum vos fieis; porque todo irmão não faz mais do que enganar, e todo amigo anda caluniando” (Jr. 9,4). O mais conhecido irmão enganador da Bíblia Hebraica é Jacó. Difícil não ver no texto de Jeremias uma referência à narrativa fundante da tradição teológica de Israel.

A tradição interpretativa do ciclo de Jacó é muito maior do que aqui se tentou delinear. Não obstante, os representantes das diferentes tradições citadas apresentaram linhas gerais do que o discurso predominantemente teológico a respeito de Jacó tem a oferecer. Para os profetas, Jacó é causa e exemplo de mentira e enganação; para a tradição judaica, exemplo de piedade, devoção à sinagoga e prefiguração da vitória dos judeus sobre os romanos; para os cristãos, um lutador que busca a bênção de maneira equivocada, sai da luta ferido, mas vencedor. O que os discursos teológicos muito provavelmente não disseram é que Jacó é risível.

Os autores citados estão vinculados às suas respectivas tradições religiosas e propõem, obviamente, uma leitura predominantemente teológica do personagem e de sua luta. Não se está afirmando aqui que seria possível ou necessária uma leitura não teológica de uma narrativa que funde “arte literária e visão teológica” (ALTER, 1998, p. 19). O que se quer dizer é que os comentaristas estão mais preocupados em interpretar o texto como meio para uma verdade religiosa do que analisá-lo, *a priori*, como uma construção literária com sua lógica interna. Ainda que usem, principalmente no caso dos autores cristãos, recursos da exegese moderna, conhecimento do hebraico e pressupostos mitológicos de culturas vizinhas, os resultados são diferentes nos detalhes, mas um é comum a todos eles: a ausência da ironia e do humor.

Essa sobreposição do teológico sobre o literário, o que acontece de formas e níveis diferentes nos autores citados, inverte uma lógica que Alter e Kermode acreditam ser necessária para a percepção das

possibilidades teológicas do texto: “De fato, a análise literária deve vir primeiro, pois, a menos que tenhamos um entendimento claro do que o texto está fazendo e dizendo, ele não terá muito valor sob outros aspectos” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 13). A citação propõe um difícil desafio à presente tese, haja vista o peso das tradições que orientam a percepção das lacunas e sugestões do texto hebraico.

1.2 IRONIA E COMICIDADE À VISTA

Cabe também ressaltar que o humor e, principalmente, a ironia em Jacó não são temas absolutamente originais para as pesquisas sobre as narrativas bíblicas. Alguns autores já perceberam a forte ironia dos referidos textos e, conseqüentemente, tangenciaram a questão do humor na vida do terceiro patriarca. Edwin M. Good (1981), por exemplo, em seu pioneiro *Irony in the Old Testament*, percebe em Jacó e seu mundo uma ironia cômica que revelaria a capacidade de Israel rir dos inimigos e de suas próprias pretensões.

Os resultados da pesquisa de Good passam pela conceituação grega de ironia, que, por sua vez, pressupõe a diferença e o conflito entre o *alazôn* e o *eirôn*. Esses tipos foram consagrados pela comédia grega clássica e representam o conflito proveniente da distância entre a pretensão e a realidade. O *alazôn* é o impostor tolo que finge ser mais do que realmente é, e o *eirôn*, o personagem irônico que, fingindo ser menos do que é, desmascara o primeiro. O prazer cômico, segundo Good, está justamente em assistir à exposição do impostor desmascarado pelo irônico. Nos conflitos entre Jacó e Labão em Padã Arã, Good propõe a existência da relação clássica da comédia grega. Jacó seria, então, o personagem irônico que desmascara as pretensões de Labão, o *alazôn*.

Não há como negar a importância da obra de Good para compreensão da ironia cômica nas narrativas sobre Jacó. A utilização de conceitos gregos na análise de um texto hebraico, no entanto, pode limitar bastante a percepção daquilo que é específico na narrativa bíblica. É evidente que elementos da comicidade clássica estão presentes nela, mas disso não decorre que a análise do texto hebraico deva estar absolutamente limitada aos referidos conceitos, o que significaria afirmar que autores de épocas e culturas diferentes produziram precisamente a mesma arte.

Alter também reconhece a importância do estudo de Good como referência na pesquisa literária da Bíblia, principalmente até meados da década de 1970, mas tece algumas considerações importantes:

Irony in the Old Testament é um livro cativante, que mostra úteis percepções isoladas, mas não tem metodologia crítica bem definida e não indica uma maneira adequada de distinguir as complexas formas da arte literária bíblica. O conceito de ironia é tão elástico que corre o perigo de perder todo valor descritivo, embora se possa alegar que esse é um problema igualmente perceptível na obra de muitos outros críticos que discutem a ironia (ALTER, 2007, p. 32).

A ausência de metodologia crítica, segundo Alter, limita o trabalho de Good a percepções isoladas, quando as conclusões deveriam partir de uma atenção maior às formas literárias em que a ironia se cristaliza como possibilidade. Ao que parece e ficou sugerido acima, seu método foi utilizar conceitos da comédia grega para analisar narrativas hebraicas, mas Auerbach e o próprio Alter já alertaram pesquisadores e leitores a respeito da diferença entre a maneira grega e a hebraica de retratar e significar a humanidade e suas complexas relações.

Auerbach, em seu estudo comparativo entre um episódio do épico grego *Odisseia* e a narrativa hebraica sobre o sacrifício de Isaac, esclarece mais do que qualquer outro estudioso a diferença entre as duas tradições:

Os dois estilos representam, na sua oposição, tipos básicos: por um lado, descrição modeladora, iluminação uniforme, ligação sem interstícios, locução livre, predominância do primeiro plano, univocidade, limitação quanto ao desenvolvimento histórico e quanto ao humanamente problemático; por outro lado, realce de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de plano, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica, desenvolvimento da apresentação do devir histórico e aprofundamento do problemático (AUERBACH, 2007, p. 20).

O autor citado, poderão alguns argumentar, está comparando a prosa hebraica com a épica grega e não com a comédia. A consideração é importante, mas a dicotomia conceitual *eirôn* e *alazôn*, quando comparada à complexidade irônica do ciclo de Jacó e da narrativa hebraica, caracterizada acima por Auerbach, também limita em demasia as possibilidades das narrativas bíblicas. No terceiro e quarto capítulos desta tese, um dos objetivos é mostrar que a relação entre o irônico e o ironizado não segue a mesma lógica conceitual. Isso acontece porque, dentre outros motivos, o texto hebraico pressupõe um “aprofundamento do problemático”, dos conflitos à luz da ação divina, o que é típico da prosa bíblica.

Para Alter, aliás, essa problematização do humano é um dos motivos que levaram Israel a optar pela prosa, diferenciando-se dos outros povos antigos, que fizeram opção pela epopeia:

A prosa, que deu aos escritores uma extraordinária flexibilidade e ampla diversidade de recursos narrativos, podia ser usada para libertar os personagens ficcionais da rígida coreografia de acontecimentos atemporais e fazer da narrativa não mais uma repetição ritual, mas uma exploração das sendas imprevisíveis da liberdade humana, das peculiaridades e contradições de homens e mulheres considerados como agentes morais e focos complexos de razão e sentimento (ALTER, 2007, p. 48).

Os dois estilos, grego e hebraico, são basilares. Formam juntos os pilares sob os quais o Ocidente construiu seu pensamento e tipologia textual. Infelizmente, o reconhecimento das academias e especialistas pende muito mais para um dos lados. E o impulso traditivo é tão forte que mesmo autores que estudam e escrevem sobre a literatura bíblica afirmam coisas semelhantes a esta:

Do mundo greco-romano saíram os grandes poetas, literatos e oradores, cujas obras consideramos “clássicas”. Enquanto não entraram em contato com o mundo grego, os escritos judaicos não ofereciam reflexões de corte filosófico, mas relatos vivenciais (ARENS, 2007, p. 124).

Se a Bíblia não tem sua poética literária, então é preciso emprestar os critérios greco-romanos, “verdadeiramente literários”, para dar a ela *status* semelhante. Em outras palavras, mais honestas talvez, é preciso conformar a Bíblia aos critérios da alta literatura. Autores como Edwin M. Good não passam conscientemente por esse processo. Trata-se de um impulso muito semelhante àquele que conduz a escrita de comentaristas religiosos. Esse mesmo problema pode ser encontrado em outros textos.

Quando Flávio R. Kothe apresenta os perfis dos heróis bíblicos, as implicações dessa relação ficam bastante evidentes. Para o autor, “Prometeu está para Édipo assim como Lúcifer está para Caim: o primeiro termo de cada parcela coloca no plano mítico o que o segundo coloca no plano mais humano” (KOTHE, 1985, p. 30). Uma vez mais, como ficou perceptível anteriormente, a relação entre personagens gregos e hebraicos parece constituir a base da análise de Kothe. Eis o motivo pelo qual propõe o autor apenas dois tipos de heróis bíblicos. O primeiro, baseado na vida de José, tem características épicas; o segundo, inspirado em Jesus, é tipicamente trágico. Como será demonstrado no decorrer da análise, no entanto, Jacó não é nem trágico, nem épico; ao menos não o é totalmente.

Quando fala de Jacó em *O herói*, afirma que este é um herói baixo, um predecessor do pícaro espanhol (KOTHE, 1985, p. 47) junto com o Artotrogo da comédia clássica “Miles Gloriosus”. A percepção de Kothe é importante para o desenvolvimento desta análise, pois o que faz alguém rir no pícaro espanhol pode ser concebido como risível em todas as culturas. No entanto, afirmar que Jacó é um predecessor dos pícaros clássicos é colocar na genealogia destes um personagem concebido pelo menos oito séculos antes de Cristo e cinco antes da peça “Miles Gloriosus”. Ainda que seja possível estabelecer metodologicamente⁷ tal paralelo, não é difícil perceber que, nas análises apresentadas, os modelos recentes servem de princípio interpretativo do personagem mais antigo.

Seguindo caminho semelhante, escreve João Leonel que o patriarca Jacó

é o típico anti-herói. Malandro, rouba a primogenitura do irmão. Posteriormente é

⁷ Mário M. González em *A saga do anti-herói* apresenta os princípios metodológicos de Claudio Guillén a respeito dos estudos comparatistas (GONZÁLEZ, 1994, p. 13).

enganado pelo sogro, que lhe dá a filha mais velha no lugar de Raquel. Entretanto, mais à frente reconcilia-se com Esaú e busca a bênção divina, mesmo sob o preço de lutar com a divindade. Torna-se Israel (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 121).

George Minois (2003) também cita o artigo de Donald Murray, para quem a história do primeiro patriarca é uma espécie de comédia picaresca. Essa proposta dedutiva e comparativa de análise, considerando as distâncias temporais e culturais entre as narrativas de Gênesis e os textos que fundam tais conceitos (anti-herói, pícaro, herói baixo, comédia) pode ofuscar as nuances de uma narrativa que tem seus próprios caminhos para a ironia e o humor.

1.3 FORMAS E CORES DO EMBUSTEIRO

A tradição imagética que retrata a vida e as lutas de Jacó são também resultados e fontes de interpretação. Através delas se pode confirmar aquilo que se propôs acima e enriquecer em detalhes a análise que aqui se pretende fazer. O primeiro exemplo é a conhecida obra do francês Leloir, que revela claramente algumas das questões que foram acima colocadas e que esta tese tentará reavaliar. Eis a imagem da luta misteriosa conforme Figura 1:

Figura 1 - A luta de Jacó e o anjo (Alexander Louis Leloir, 1865)



Fonte: <<http://www.metodista.org.br/jaco>>. Acesso em: 2017.

A qualidade do trabalho é incontestável; mas apresenta Jacó como um homem extremamente forte. Já se disse acima que o patriarca teve de fugir do irmão; posteriormente se dirá que ele é pacato, pastor de ovelhas. Na obra, Jacó é obviamente mais forte que um anjo magro e esguio. Este quer se libertar, mas parece que será impossível devido à força descomunal do patriarca. Assim como conceitos gregos e extemporâneos foram usados na interpretação de textos hebraicos, o patriarca recebeu na obra uma abordagem que não provém das insinuações mais profunda das narrativas bíblicas. Essa hipótese ganhará fundamentos posteriormente.

O padrão imagético parece ter vindo da cultura grega e sua estética do corpo. Jacó assemelha-se mais a um herói épico do que ao personagem descrito pelo ciclo. Pode-se também perceber na imagem que o anjo toca a coxa e Jacó, o que talvez prenuncie a sua vitória. Mas, diante de um homem tão forte, poderá o anjo vencer? A vantagem parece estar com o patriarca, mas certa ambiguidade fica sugerida. Outras obras apresentam perspectiva semelhante como a de Eugene Delacroix de 1861 (Figura 2):

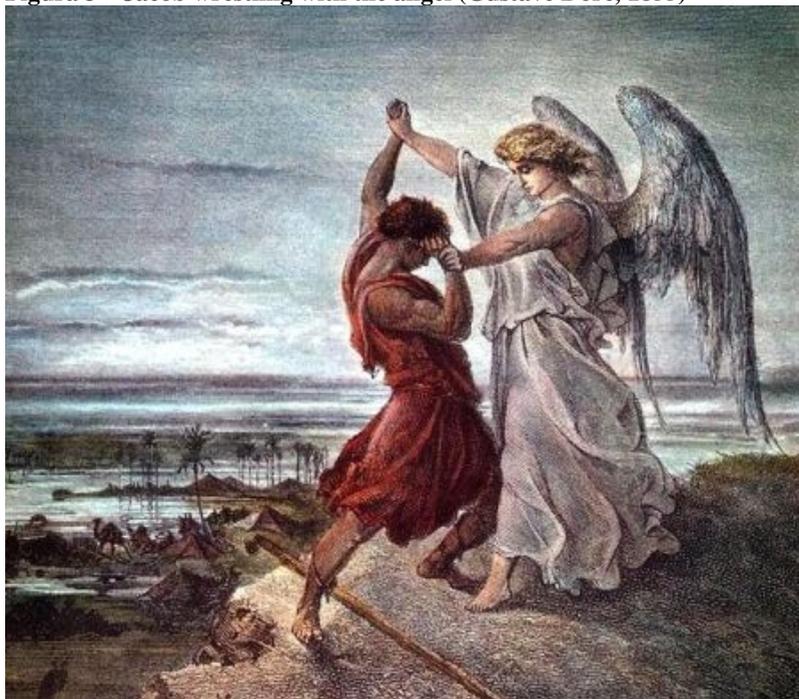
Figura 2 - Jacob Wrestling with the Angel (Eugene Delacroix, 1861)



Fonte: <<https://dailyoffice.wordpress.com>>. Acesso em: 2017.

Jacó novamente recebe cores e formas de um herói grego. Está sem camisa para que seus músculos revelem sua força. A iniciativa é dele, o corpo se inclina para frente e o anjo tenta conter sua impetuosidade. A mão direita do ser divino, como na imagem anterior, toca a coxa de Jacó. Nesta imagem, entretanto, o adversário divino está mais ereto demonstrando equilíbrio e controle da situação. Em outras imagens, o anjo parece ainda mais empoderado, como se pode ver na Figura 3:

Figura 3 – Jacob wrestling with the angel (Gustave Dore, 1855)



Fonte: <<http://hbdia.com/historias-biblicas/a-origem-do-meu-nome/>>. Acesso em: 2017.

Jacó ainda possui músculos e aparenta certa força. A imagem, entretanto, não deixa dúvidas quanto à posição que cada um ocupa no embate. O patriarca está tentando inclinar-se para frente, mas tem-se a impressão de que seu esforço é inútil. O mensageiro divino está vencendo a luta de forma quase impassível. Nas pinturas anteriores, a vantagem parecia ser de Jacó.

Algumas imagens deixam a sutileza de lado e apresentam um dos oponentes em vantagem mais explícita. É o caso de uma ilustração de Lars Justien, na qual um rosto enfraquecido expressa exaustão mediante braços misteriosos. Trata-se da Figura 4:

Figura 4 – Jacob wrestling with angel (Lars Justien)



Fonte: <<http://novotempo.com/amiltonmenezes/audios/encontro-transformador/>>. Acesso em: 2017.

A imagem da figura, agora, é de um homem submetido a uma força contra a qual não pode lutar. Uma das mãos ainda tenta resistir, a direita, mas a esquerda já desistiu do combate. O mensageiro não aparece totalmente, o que pode sugerir a presença de Iahweh. Deixar um dos personagens envolto em mistério pode significar uma força que não se pode controlar. Esta e as outras imagens da luta também não são unânimes em relação à sua dinâmica. Em algumas, Jacó parece estar em vantagem, em outras, o anjo. Ou seja, a mesma ambiguidade que se encontra nos comentários citados está presente nas pinturas.

As charges e os quadrinhos virtuais, de forma audaciosa, têm apresentado olhares alternativos para textos e imagens cristalizadas no ocidente. Mais à frente, dois trabalhos sobre Babel serão apresentados e analisados, para exemplificar perspectivas que percebem as sugestões

cômicas do texto hebraico. Pode-se também encontrar na *internet* uma charge sobre a luta de tantas interpretações. O tom é brincalhão, mas, talvez por isso, antecipe um princípio para a interpretação do ciclo de Jacó: não se deve levar tão a sério o trapaceiro (Figura 5):

Figura 5 - Jacó e o Anjo - Bíblia



Fonte: <<http://www.portalfiel.com.br/charges/121-charge-jaco-e-o-anjo-biblia.html>>. Acesso em: 2017.

O Jacó com o olho roxo está levando uma chave de perna do anjo faixa preta. Trata-se de uma simplificação cômica que pressupõe uma considerável liberdade na recriação de um dos textos mais complexos da Bíblia Hebraica. Mas é necessário, desde já, mudar o espírito daqueles que lerem esta tese. Sem bom senso de humor, será impossível compreendê-la.

1.4 PRINCÍPIOS DA ANÁLISE

A tarefa é desafiadora. Apresentar uma proposta alternativa de leitura de um personagem tão poderosamente controlado por tradições hermenêuticas e imagéticas ao longo de milênios. É preciso, portanto, estabelecer um princípio que sirva de orientação para a análise das narrativas.

Por esse motivo, o princípio da literariedade bíblica precisa ganhar contornos claros nesse momento, já que muitas das afirmações referentes a ele partem de uma aplicação forçada de pressupostos

literários de outras épocas e lugares. Corre-se o risco, com isso, de perder de vista a poética das narrativas hebraicas, expressão escolhida por Sternberg, para quem a “poética é o estudo sistemático de literatura” (STERNBERG, 1987, p. 4). Em seu livro, trata o especialista de uma literatura específica, a narrativa escrita em língua hebraica do primeiro milênio antes de Cristo. Esse cuidado inicial do autor com os conceitos tem o objetivo de problematizar afirmações extemporâneas sobre o tema, como as que se viu anteriormente.

A ironia e o humor, desse modo, devem ser analisados, primeiramente, a partir das estratégias e recursos narrativos de uma literatura que não precisa de escusas para entrar na academia e que, felizmente, já recebeu, de alguns teóricos de peso, excelentes justificativas para nela estar. Harold Bloom é um deles, apesar das relações audaciosas que o crítico propõe entre as narrativas de J e textos de outras épocas⁸.

Outro que deve ser citado nesse momento é Robert Alter. Seus textos são, sem dúvida, nortes importantes para pesquisadores da área e muito do *status* que a leitura literária da Bíblia encontra em alguns centros de estudo hoje é resultado de seu esforço. Então, com ele e seu companheiro (Kermode) na produção do *Guia Literário da Bíblia* a palavra:

No decorrer das duas últimas décadas, contudo, houve uma revivescência do interesse nas qualidades literárias desses textos, nas virtudes pelas quais eles continuam a viver como algo mais que arqueologia. A força das narrativas do Gênesis ou da história de Davi, as complexidades e refinamentos das narrativas da Paixão poderiam ser estudados por métodos desenvolvidos na crítica da literatura secular. A eficácia dessa nova abordagem - ou abordagens, pois a obra

⁸ Em entrevista concedida a Flávio Moura, afirma Bloom: “[...] O texto original do que hoje chamamos de Gênesis, Êxodo e Números é trabalho de um narrador magnífico, certamente um dos maiores contadores de história do mundo ocidental. Aliás, em O Livro de J, observo que o autor desses textos foi uma mulher que viveu 3.000 anos atrás, na corte do rei Salomão, um lugar de alta cultura, ceticismo e muita sofisticação psicológica. Pense em figuras como José, Jacó e Jeová. São todos personagens maravilhosos. E os efeitos poéticos do texto são extraordinários, comparáveis a Píndaro” (MOURA, 2017).

prosseguiu por muitas vias diferentes - tem sido amplamente demonstrada. A crítica bíblica profissional foi profundamente afetada por ela; porém, o que é ainda mais importante, o leitor em geral tem agora diante de si uma nova concepção da Bíblia como obra de grande força e autoridade literária, obra sobre a qual se pode perfeitamente acreditar que tenha podido moldar as mentes e vidas de homens e mulheres inteligentes por mais de dois milênios (ALTER; KERMODE, 1997, p. 12).

Obra literária de grande força que moldou mentes e vidas ao longo de dois milênios. A conclusão dos autores pareceria exagerada fosse ela a única e primeira; mas outros estudos apresentam propostas semelhantes como o *Código dos Códigos* de Northrop Frey (2004), para quem a Bíblia é o Grande Código de Arte do Ocidente, expressão emprestada por Frey de William Blake. Outro livro importante na construção dessa consciência é *A Bíblia Pós-moderna – Bíblia e cultura coletiva*. A proposta crítica vislumbra elementos críticos importantes para o desenvolvimento deste trabalho:

Também defendemos uma crítica bíblica transformadora, que se incumba de entender o impacto ininterrupto da Bíblia na cultura e, portanto, tire vantagem dos generosos recursos do pensamento contemporâneo sobre linguagem, epistemologia, método, retórica, poder, leitura, bem como das questões políticas prementes e muitas vezes controversas da “diferença” – gênero, raça, classe, sexualidade e, naturalmente, religião – que passaram a ocupar o centro do palco tanto em discursos públicos como acadêmicos. Em suma, neste livro, esperamos contribuir para o processo de fazer erudição bíblica se envolver de maneira significativa e contínua com as apreciações políticas, culturais e epistemológicas que surgiram “na esteira da modernidade” (Phillipson) e se mostram tão fecundas em outros estudos literários e na crítica cultural (JOBLING et al., 2000, p. 12).

Defendem os autores uma crítica que vislumbre o “impacto ininterrupto” da Bíblia na cultura e que tire, para isso, “vantagem dos generosos recursos do pensamento contemporâneo” (JOBILING et al., 2000, p. 12). Esclarecem, ainda, que o objetivo é fazer a crítica bíblica se envolver com temas políticos, culturais e epistemológicos que a modernidade trouxe à baila. Em outras palavras, o impacto cultural da Bíblia deve passar pelo crivo de outro impacto, o da modernidade. Proposta relevante para o curso desta análise, mas, como já dito, os recursos teóricos e a cultura que surgiram “na esteira da modernidade” podem afastar ainda mais as características da obra daquele que a estuda se o estudo não partir da atenção atenta ao texto original.

Por isso, mais uma vez, a importância de realizar aqui, primeiramente, uma análise literária, focada nas possibilidades do texto hebraico e relacioná-las posteriormente à ironia e humor. Alter, mais uma vez, tem as palavras adequadas para definir o conceito de “análise literária”:

Por análise literária entendo as múltiplas variedades de atenção minuciosamente discriminadora dada ao uso engenhoso da linguagem, ao jogo mutável de ideias, convenções, tom, som, imagem, sintaxe, ponto de vista narrativo, unidades de composição, e muito mais; em outras palavras o tipo de atenção disciplinada que, através de todo um espectro de abordagens críticas, iluminou, por exemplo, a poesia de Dante, os dramas de Shakespeare, os romances de Tolstói (ALTER, 1998, p. 12).

Eis o princípio teórico essencial deste trabalho: uma análise que parta da atenção minuciosa ao texto, suas estratégias e características, para nele encontrar as sugestões, o papel e as características da ironia e do humor. Não há como desconsiderar, no entanto, a importância dos recursos modernos referentes à literatura, ao texto narrativo e, principalmente, às teorias sobre ironia e humor. Interpretações das narrativas em questão ou expressões artísticas que tenham percebido a presença do humor ou que contribuíram para o enriquecimento da análise serão utilizados. O que se procurará evitar é a descaracterização dos textos, suas estruturas, sugestões, funcionamento, estratégias. Quando as teorias e informações externas iluminarem o funcionamento do texto, serão bem-vindas.

Quanto à análise da ironia e do humor nas narrativas de Jacó, a necessidade de suporte teórico extrabíblico é ainda maior, haja vista a dificuldade inerente ao tema na definição de suas características. Edwin M. Good, tratando da ironia, parece ter notado tal dificuldade na elaboração de sua importante obra para a história da crítica literária da Bíblia:

Ironia, como amor, é mais prontamente reconhecido do que definido. E nisso é como qualquer atitude de controle em relação à vida, seja ela religiosa, seja ela filosófica, seja ela cômica ou trágica. Quem pode definir religião? Quem pode compreender filosofia em uma sentença ou comédia em um parágrafo? (GOOD, 1981, p. 13).

Os autores hebreus, obviamente, reconheceram, sentiram, perceberam intuitivamente a ironia, mas não a conceituaram. Aliás, essa é uma das características marcantes da cultura nacional e linguística de Israel, que diferiu consideravelmente da cultura grega e seu dialeto⁹. Caberá, portanto, à análise desvelar a ironia e o humor por ela sugerido nas narrativas hebraicas a respeito de Jacó.

No presente trabalho, por conseguinte, a ironia sugerida será a porta para a percepção do humor. Este, no entanto, é outro tema que a evolução do pensamento a seu respeito terá de auxiliar. Como foi dito concernente à ironia, o humor sugerido nas narrativas hebraicas é fruto também da percepção extremamente acurada dos mecanismos da existência, da precariedade das relações de poder, da fragilidade das pretensões humanas e da gozosa sensação de olhar através dos olhos divinos o mundo que, apesar de seu apego às verdades absolutas, é percebido pela ironia cômica como algo “ilusório ou absurdo” (MUECKE, 1995, p. 68).

⁹ Arens, a respeito da referida diferença: “O idioma grego busca comunicar o mais precisamente possível a realidade ou a ideia da qual se trata, por isso é claro em distinções e matizes, rico em vocábulos e qualificativos. O hebraico, que é pobre em vocábulos, constrói seus substantivos a partir das raízes verbais, pois as coisas significam pelo que fazem e como se relacionam com a pessoa. Nada de estranho: o grego inclina-se para a contemplação, o outro para a ação. O grego fala do que foi processado pela razão e pelas ideias, o hebreu fala do que foi sentido nas emoções e afetos” (ARENS, 2007, p. 126).

Harold Bloom, em *O livro de J* (1992), é certamente um dos autores que melhor percebeu a poderosa ironia do documento Javista. Sua leitura passa primeiramente por uma suspeição das leituras religiosas do documento, assunto tratado anteriormente. Um dos entraves interpretativos dessas leituras, para o autor, é a falta de humor de exegetas e crentes, ideia de abertura desta introdução. Sua leitura, entretanto, parece não aprofundar o papel de Iahweh nas tramas irônicas.

Em sua análise, Bloom classifica o roubo da bênção tramada por Rebeca e Jacó de “elaborada e ultrajante comédia” (BLOOM, 1992, p. 231), que revela, no lamento de Esaú (Gn 27,34), sua profunda sensibilidade. Essa afirmação antecede uma percepção importante da figura de Esaú. O crítico não escorrega no maniqueísmo dos rabinos ou dos profetas bíblicos e percebe que o autor (ou autora), apesar de não coincidir com as características pessoais de Esaú, pinta-o com certo encanto, sem deixar de fazer dele “uma brincadeira deliberada” (BLOOM, 1992, p. 232) com Edom, o país vizinho a Israel que se rebelou contra Salomão.

Para o crítico, Esaú de J é precursor de Elias e João Batista. Não obstante a simpática análise de Esaú, para Bloom, é Jacó que leva consigo o leitor, pois dele é a bênção. O terceiro patriarca conquista seu novo nome, Israel, em uma “surpreendente exibição de persistência, resignação e até mesmo de um heroísmo transcendental” (BLOOM, 1992, p. 232). Seria Jacó realmente um herói? O tratamento irônico estaria relacionado apenas a Esaú? Bloom parece, em sua leitura do patriarca, ter se aproximado demais da tradição judaica com esse pensamento.

Robert Alter também faz referência à possível ironia envolvendo a história de Jacó. Sua sugestão parte da polêmica tradução de *tam*, palavra hebraica utilizada para definir a personalidade de Jacó em Gênesis 25,27. Nesse contexto, a tradução mais utilizada é a que aparece nas versões brasileiras: “tranquilo”, “pacato”. A polêmica se insinua quando outros sentidos possíveis são considerados. As palavras de Alter nesse momento são importantes:

É possível que essa fosse realmente uma das acepções conhecidas da palavra, mas é preciso notar que todas as outras ocorrências do vocábulo na Bíblia – e seu uso é muito frequente, seja na forma adjetiva, seja na nominativa – referem-se à inocência ou integridade moral. Um pouco antes, no Gênesis (Gênesis 20,5-6) Abraão declara

“inocência de seu coração (tom-levav)” (ALTER, 2007, p. 74).

O que se sabe de Jacó até aqui já é suficiente para perceber que ele não tem absolutamente nada de inocente ou íntegro. Apesar disso, Alter afirma que a utilização do referido termo pode esconder uma “possível” ironia. O objetivo desta tese é abraçar com persistência essa possibilidade, transformando-a em princípio capital para a compreensão do ciclo de Jacó. Sabe-se, do debate descrito se pôde inferir, que as narrativas hebraicas não se deixam domesticar.

O que se pretende, por isso, não é procurar uma interpretação definitiva ou absolutamente original para a vida de Jacó e suas relações, mas ampliar as possibilidades de leitura, considerando pistas literárias e contextuais que ainda não receberam a devida atenção ou que foram tímida, superficialmente ou limitadamente consideradas pela maioria dos intérpretes.

Depois de delimitar o objeto, justificar a pesquisa e apresentar as hipóteses, o segundo capítulo apresentará e analisará textos da Bíblia Hebraica em que a ironia e o humor estão claramente sugeridos. Chega-se a essa necessidade, compreendendo que a relação de Israel com seu Deus pressupõe, conforme conceitua Auerbach (2007), um contexto histórico-universal e, conforme Frey (2004), uma estrutura narrativa, que fazem da Bíblia um livro de conflitos (queda e ascensão) e constantes relações intertextuais (BARRERA, 1996). Dentro desse contexto histórico de construção de uma nação, traduzido por uma moldura narrativa que pressupõe queda e ascensão do povo, Jacó está inserido dialogicamente e pode ser relacionado com outros textos e personagens da Bíblia Hebraica.

O terceiro capítulo delimitará e apresentará o ciclo bíblico de Jacó. Buscar-se-á, nesse momento, analisar as sugestões do texto hebraico, auxiliado por autores e referenciais teóricos que revelem toda a sua riqueza de sugestões. O quarto capítulo analisará as informações apresentadas no segundo e terceiro capítulos, tendo por objetivo demonstrar a presença da ironia cômica no ciclo de Jacó como um princípio importante de interpretação.

2 IRÔNICOS, CÔMICOS E BÍBLICOS

Mas tu, Senhor, te rirás deles;
Zombarás de todas as nações.
(Salmo 59,8)

A Bíblia, apesar de ser lida e interpretada por judeus e cristãos como uma unidade, é uma verdadeira biblioteca¹⁰, evidenciando na sua estrutura interna um longo processo exegético. A esse respeito, esclarece Barrera (1996, p. 515) que a “Bíblia é o precipitado último de um longo processo exegético”, que durante a época persa permitiu todo tipo de interpolações e reelaborações. Depois da canonização dos livros bíblicos e do desenvolvimento da exegese rabínica, no entanto, esqueceu-se da dimensão exegética da Escritura.

O que Barrera define como processo exegético dentro da Escritura, ele mesmo esclarece em outro momento de seu longo estudo sobre a Bíblia Judaica e a Cristã: “[...] a literatura bíblica, assim como toda literatura judaica e cristã gerada pela Bíblia, conhece mais que qualquer outra o fenômeno da ‘intertextualidade’” (BARRERA, 1996, p. 513). Por isso, torna-se possível inferir que a Escritura não é um sistema de doutrinas harmonizadas, mas o resultado de um longo embate interpretativo, no qual os enunciados estão plenos de tonalidades dialógicas (BAKTHIN, 2003, p. 298), ou seja, são o resultado de um processo de reinterpretação de tradições antecessoras.

O pressuposto da unidade pode ser um obstáculo à leitura literária da Bíblia quando conduz à busca pela harmonização de um discurso sobre Deus que desconsidera as singularidades textuais dos gêneros e das diferentes perspectivas a partir das quais os temas são abordados¹¹. Não se pode, no entanto, considerar o processo dialógico do *corpus* bíblico, bem como sua leitura literária sem ter em mente uma moldura narrativa geral e uma perspectiva histórica que preservam e ressaltam a especificidade dos personagens.

¹⁰ É exatamente o que sugere a palavra grega *biblia* - livros (MCKENZIE, 1984, p. 123).

¹¹ A esse respeito, afirma João Leonel: “Portanto a ideia de um grupo de livros considerado como unidade acarreta dificuldades para que se considere a Bíblia como literatura, visto que uma perspectiva ‘teológica’ passa a ocupar o foco central em sua interpretação. Nessa ótica, é necessário que toda a Bíblia apresente um único discurso, o que suscita, principalmente em círculos conservadores de interpretação, discussões intermináveis” (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 108).

Para Auerbach (2007, p. 13), isso se deve pela pretensão à “universalidade histórica” e à “insistente relação que constantemente se redefine em conflitos - com um Deus único, oculto, porém aparente, que dirige a história universal”. Por isso, apesar de não apresentar uma perspectiva uniforme como a *Ilíada* e a *Odisseia*, os relatos do Velho Testamento¹² estão claramente inseridos dentro de um contexto histórico-interpretativo que sugere o sentido último daquilo que Deus está tentando produzir na e através da vida dos personagens comissionados.

Para Northrop Frey (2004), a dinâmica desse conflito, não apenas com Deus, mas também com os povos vizinhos¹³, é apresentada na forma de uma estrutura narrativa por ele chamada de *mythos*. Trata-se, para o autor, de uma “forma narrativa histórica” que expressa não aspectos particulares e específicos dos fatos, mas o “exemplo do tipo de coisa que está sempre ocorrendo” ou o “universal na história” (FREY, 2004, p. 73). Para Frey, o mito carrega em suas estruturas uma verdade que, caso não estivesse nele, ficaria restrito a uma situação específica e pontual.

Um dos exemplos utilizados para explicar tal dinâmica é o Livro dos Juízes, que, para o crítico canadense, é uma série de narrativas sobre heróis tribais que ganha a forma de um *mythos* que se repete ao longo de toda a Bíblia e que é recorrente na literatura, mais especificamente na comédia. A estrutura narrativa vai da apostasia à restauração de Israel, assim como, de modo semelhante, o herói cômico enfrenta a infelicidade, a ameaça, mas consegue superar os obstáculos para chegar ao final feliz. Dentro desse panorama conceitual, “a Bíblia, em seu conjunto, vista como uma ‘divina comédia’, está contida numa estória em forma de U” (FREY, 2004, p. 206).

Frey seleciona alguns eventos para justificar sua tese e apresentar a referida moldura. A primeira queda, obviamente, é a de Adão e a consequência, o deserto, a cidade de Caim e o caos das águas do dilúvio. A ascensão começa com Abraão e termina na terra prometida dos pastores patriarcas. No fim de Gênesis, o povo está no Egito e acontece o início de outra queda; nesta, os obstáculos são o Egito, o Faraó, o mar

¹² A expressão “Velho Testamento” é utilizada por Auerbach, por isso aparece nesse parágrafo.

¹³ Nos textos proféticos, os inimigos podem ser os dirigentes do povo, reis, sacerdotes, falsos profetas. Nos salmos, o inimigo é uma pessoa ou um grupo de pessoas que oprimem aquele que compõe o texto.

e o deserto. A ascensão situa o povo novamente na terra prometida, agora, em um contexto agrícola. Os filisteus e outros povos inimigos protagonizam outra queda que apenas Davi e Salomão transformarão em libertação. A apostasia leva Israel a outra queda mediante o domínio de babilônios¹⁴.

Frey, em outra inferência importante, afirma que os pontos baixos e altos desse *mythoi* estão metaforicamente relacionados:

Assim, “o Jardim do Éden, a Terra Prometida, Jerusalém e o Monte Sião são sinônimos de morada da alma. [...] Do mesmo modo, o Egito, a Babilônia e Roma são espiritualmente o mesmo lugar; o Faraó do Êxodo, Nabucodonosor, Antíoco Epifânio e Nero são, espiritualmente, a mesma pessoa” (FREY, 2004, p. 208).

A estrutura narrativa proposta em *O Código dos Códigos*, como já ficou sugerido acima, emerge também como eixo diegético de alguns livros como Juízes e Jó. Neste trabalho, interessa analisar o ciclo de Jacó a partir da mesma perspectiva, encontrando semelhanças e diferenças e relacionando-as com a ironia e o humor. Esaú, então, poderia estar, metaforicamente, na posição de Faraó, Nabucodonosor, Antíoco Epifânio e Nero; Edom, conseqüentemente, seria Egito, Babilônia e Roma? O possível paralelo estrutural será abordado com o cuidado de não obscurecer o que é próprio do ciclo de Jacó.

Mas, antes de chegar às aventuras do terceiro patriarca, é preciso utilizar os pressupostos que foram apresentados para que posteriormente se possa perceber os elementos comuns e os específicos de cada narrativa. As evidências do contexto e as análises comparativas, desse modo, poderão fundamentar a defesa das teses sobre ironia cômica em Jacó, confirmando as semelhanças e ressaltando de forma convincente as diferenças. O terceiro capítulo apresentará os indícios de algo que ganha uma forma ainda mais complexa e instigante no ciclo do terceiro patriarca.

¹⁴ Frey segue a sequência do *mythoi* até o Novo Testamento com a reconstrução do templo após a queda sob a Babilônia (ascensão), a queda promovida por Antíoco Epifânio, a purificação do templo pelos Macabeus (ascensão), Roma e Nero (queda) e o Reino espiritual de Jesus ou o Messias do Judaísmo (ascensão). Para o crítico, importa interpretar o Grande Código de Arte como uma unidade, pois assim vem sendo analisado pelo Ocidente.

Para tanto, é necessário encontrar com clareza o fio condutor do exame que servirá de fundamento para os dois últimos capítulos. As premissas de Auerbach e Frey já o fizeram ao tratarem da pretensão ao contexto histórico-universal e do *mythos*. Esses conceitos estabelecem o conflito entre Deus e Israel – ou agentes que representam o povo – e de Israel com as nações inimigas como algo essencial na dinâmica das narrativas. Auerbach deixa mais evidente o primeiro; Frey, o segundo. Mas, como se perceberá adiante, ambos se complementam, considerando que os planos divinos só podem progredir se Deus modelar seus escolhidos e o povo em um contexto de luta com os inimigos. A natureza desse conflito entre o povo escolhido e o Deus que o escolheu, também Auerbach esclarece em *A cicatriz de Ulisses*:

Em cada uma das grandes figuras do Velho Testamento, desde Adão até os Profetas, encarna-se um momento da mencionada ligação vertical. Deus escolheu e moldou estas personagens para o fim da encarnação da sua essência e da sua vontade – mas a eleição e a modelagem não coincidem; esta última realiza-se paulatinamente, de maneira histórica, durante a vida terrena dos escolhidos. Na história do sacrifício de Abraão vimos como isso ocorre, que terríveis provas envolve uma tal modelagem (AUERBACH, 2007, p. 14).

Essa é a luta de Deus com seu povo e seus escolhidos. Trata-se da “modelagem”, do conflito entre aquilo que as contingências humanas internas e externas determinam e os propósitos divinos que motivam a eleição. De modo semelhante, Alter propõe, naquilo que chama de generalização sobre a narrativa hebraica, duas tensões dialéticas típicas:

De um lado, a tensão entre o propósito divino e a natureza desordenada dos fatos históricos reais ou, traduzindo essa oposição em termos especificamente bíblicos, entre a promessa divina e seu manifesto fracasso em se cumprir; do outro lado, a tensão entre a vontade de Deus, a condução da Providência divina, e a liberdade humana, a natureza refratária do homem (ALTER, 2007, p. 59).

A ironia e o humor no ciclo de Jacó alimentam-se ferozmente desses conflitos e dialéticas. Os homens, por outro lado, zombam dos inimigos e do próprio Deus quando suas promessas parecem absurdas. Praticamente todos esses elementos aparecerão de forma implícita no ciclo de Jacó. No entanto, antes de chegar a ele e com o objetivo de despertar o leitor entorpecido pela sacralização da Bíblia¹⁵, opta-se por um caminho metodológico indutivo, no qual as evidências vão emergindo e preparando o leitor para a percepção da ironia cômica em Jacó.

2.1 ENTRE IAHWEH, ISRAEL E OS INIMIGOS

O riso zombeteiro tem um papel bastante destacado na relação conflituosa entre Israel e os inimigos. O Salmo 2 é certamente um dos exemplos mais evidentes dessa relação:

Por que se enfurecem os gentios e os povos imaginam coisas vãs? Os reis da terra se levantam, e os príncipes conspiram contra o Senhor e contra o seu Ungido, dizendo: Rompamos os laços e sacudamos de nós as suas algemas. Ri-se aquele que habita nos céus; o Senhor zomba deles (Sl 2,1-4).

O referido Salmo, segundo Weiser, pode ter sido composto para o ritual de entronização de um rei da era pós-davídica (WEISER, 1994, p. 75) e ganhou forte perspectiva messiânica ao longo da história. O *status* real de filho de Iahweh, sugerido em Sl 2,7, ganhou considerável importância na exegese neotestamentária da Bíblia Hebraica, que procurava apresentar Jesus como o rei esperado pelos judeus¹⁶. O que importa para esta análise, entretanto, é a menção ao riso de Iahweh.

Os versículos citados formam o início do Salmo e o motivo da zombaria divina. Os reis da terra se amotinam (WEISER, 1994, p. 74) e os povos tentam em vão suplantar Iahweh e seu Ungido. O problema

¹⁵ As palavras de Harold Bloom a esse respeito não podem ser omitidas nesse momento: “Poucos paradoxos culturais são tão profundos, ou tão enervantes, como o processo de canonização religiosa segundo a qual uma obra essencialmente literária se torna um texto sagrado. Quando a escrita se transforma em Escritura, a leitura é entorpecida pelo tabu, pela inibição” (BLOOM, 1992, p. 49).

¹⁶ Cf.: Atos 13,33; Hebreus 1,5;5,5.

daqueles é o fato de Iahweh habitar os céus e ser o absoluto Senhor da história. A imagem da risada que ecoa dos céus, por isso, expõe uma ilusão tola de poder que os três primeiros versículos evidenciam. O reinado do Ungido será imbatível, pois a Terra e o poder para governá-la será uma herança de Iahweh a seu Filho-Rei (Sl 2,8), afirma o salmo.

Em outras palavras, ainda mais expressivas, afirma Weiser:

É o gigante contra a raça de anões! [...]. É esta certeza do transcendente poder de Deus em relação a todas as obras humanas que dá aquela superioridade interior, aquele destemor e aquela tranquila confiança que se irradia da magnífica imagem de Deus sorrindo e zombando dos pequenos seres que são os homens (WEISER, 1994, p. 76-77).

A menção do comentarista à sensação de superioridade é inferência de sua análise do versículo 4 e será posteriormente importante para este e outros capítulos. Por isso, cabe uma análise mais detalhada do paralelismo nele presente. A relação semântica de versos em paralelo é uma espécie de “rima de ideias”, conceitua o texto introdutório da Bíblia de Estudo Almeida (BÍBLIA..., 1999, p. 580), que até mesmo as traduções do texto hebraico facilmente destacam. Os principais tipos de paralelismos são: sinonímico, antitético e sintético. O último tipo vai esclarecer o que se pretende propor nesse momento.

O paralelismo sintético “acontece quando a segunda parte do versículo ou da frase leva adiante a ideia da primeira, sem repeti-la com palavras diferentes” (WERNER, 1994, p. 284). Têm-se assim duas atitudes paralelas atribuídas a Iahweh que se completam: rir e zombar; verbos formados respectivamente pelas raízes *sahaq* e *laag*.¹⁷ A relação dos verbos sugere, então, um riso que se alimenta prazerosamente da absoluta inferioridade dos “anões” ou “pequenos seres”, como categorizou Werner anteriormente.

O grande trunfo cômico de Israel no conflito com os inimigos, sugere o Salmo, é o riso que tropeja dos céus. O olhar transcendente que Iahweh “empresta” aos escritores israelitas possibilita um exercício de humor zombeteiro *sui generis*. Dois outros textos podem justificar essa assertiva. Um deles trata da construção de uma cidade e uma torre que

¹⁷ O primeiro verbo aparece em uma forma mais arcaica (*tsahaq*) em Gênesis 17,17 (GESENIUS, 1978, p. 707), texto capital para o curso do presente estudo.

pudesse chegar ao céu (Gênesis 11,1-9); o outro narra um confronto entre Elias e os profetas de Baal (I Reis 18,20-40). No primeiro, a sutileza sugere a graça; no segundo, as palavras proféticas escancaram a chacota.

A narrativa sobre a construção de Babel e sua torre está no final da primeira parte de Gênesis (1-11)¹⁸ e é geralmente classificada como etiológica, porque explica o surgimento da diversidade de línguas. Esse tema, no entanto, está na superfície da trama textual. É necessário conhecer o contexto e as sugestões maliciosas que a narrativa propõe, para melhor entendê-lo. Em princípio, deve-se observar que o texto está praticamente no final da proto-história de Gênesis e que apresenta a culminância negativa do que inicia em Gênesis 3. Em Dattler (1984, p. 90), a relação entre o drama de Adão e Eva e a construção da torre apresentam semelhanças que “saltam aos olhos”.

O orgulho humano que se opõe ao Criador é um dos motivos comuns como também as consequências que surgem da atitude inconsequente. Em Gênesis 3, a vergonha e a fuga da presença de Iahweh são resultados individuais. No capítulo 11, os homens, já indiferentes aos planos divinos¹⁹, perdem a capacidade de comunicação e se afastam uns dos outros. De um conflito individual, Gênesis conduz o leitor às consequências coletivas, simbolizadas por uma sociedade que tem um nome bastante específico e conhecido da cultura de então: Babilônia.

Israel conhecia os monumentais edifícios²⁰ de Babilônia na Mesopotâmia (WESTERMANN, 2013, p. 107) e, certamente, tinha consciência da força do poderoso império que subjugaria o reino do Sul, Judá, em 586 a.C. Os antigos israelitas, muito provavelmente, também conheciam a tradução acádica para Babilônia (*Bab-Ilu*), porta de El ou

¹⁸ Na introdução, a primeira parte de Gênesis foi apresentada como uma proto-história, marcada, principalmente, pela ambiguidade moral do gênero humano e as ações corretivas de Iahweh. O conceito “proto-história” coloca as narrativas patriarcais no centro das tramas de Gênesis, pois é por meio dos patriarcas que a Bíblia Hebraica apresenta a principal intervenção divina na história.

¹⁹ Um dos objetivos do grupo em Babel é não serem espalhados por toda a terra. Em Gênesis 1,28, no entanto, um dos aspectos da missão de Deus para o homem é a “ocupação progressiva da terra” (DATTLE, 1984, p. 36).

²⁰ A esclarecedora nota da Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 31) afirma que os edifícios aos quais o narrador faz referência são os zigurates mesopotâmicos, cujo topo acreditava-se ser a conexão entre o céu e a terra. No texto, entretanto, a construção é símbolo da prepotência humana que pretende divinizar, para sua própria glória, seus projetos.

porta de Deus (CHOURAQUI, 1995, p. 119), mas deram irônica e maliciosamente outro nome para a poderosa cidade: *babel* que no texto hebraico é relacionado ao verbo *balal* (*confundir, misturar*). Esse seria o nome conhecido por toda a Terra.

Para Fokkelman (1991, p. 12), “‘*Babel*’ é o produto de ‘*balal*’, então Babel significa ‘confusão’”²¹. Ainda segundo o autor, a consciência de que uma cidade amedrontadora e poderosa pode ter sua condição drasticamente transformada é sugerida pelo texto através de um trocadilho desdenhoso que pressupõe uma malícia prazerosa. A percepção de Fokkelman da ironia corrosiva também desvela o tom humorístico que surge do uso entusiasmado de *ha ah* (Vinde! Vamos!) pelos homens, versículos 3 e 4, mas que é duramente frustrado pelo *ha ah* de Iahweh no versículo 7. Nesse versículo, Iahweh confunde a linguagem dos homens e ridiculariza seu projeto megalomaníaco.

As palavras de Fokkelman apresentam com clareza surpreendente as nuances de tal contraste:

Surpreendente e rapidamente o narrador introduz as pessoas de Sinar: olhem para sua energia, seu entusiasmo e ambiciosos planos! Por um momento nós poderíamos imaginar que o narrador aprova suas intenções e atividades, para as quais ele dedica a primeira parte (esp. vv. 2-4). Mas então ele nos surpreende quando dedica a segunda parte à atividade divina, com: Venha! Vamos...! (FOKKELMAN, 1991, p. 14).

De fato, o humor é sutil e a ironia corrosiva. Mas há ainda outro elemento linguístico que pode sugerir tons humorísticos à narrativa. A raiz do verbo *zombar* (*laag*), utilizado no Salmo 2, pode também ser traduzida por *gaguejar* ou *falar uma língua estrangeira* (GESENIUS, 1978, p. 440). A polissemia do termo pode ser dimensionada em um texto de Isafas, no qual o profeta combate a zombaria de seus adversários com um sarcasmo genial:

Também estes se puseram a cambalear por efeito do vinho, andam a divagar sob a influência da bebida forte. Sacerdote e profeta ficaram confusos pela bebida, ficaram tomados pelo vinho,

²¹ As traduções dos fragmentos citados da obra de J. P. Fokkelman são do autor da tese.

divagaram sob o efeito da bebida, ficaram confusos nas suas visões, divagaram nas suas sentenças. Com efeito, todas as suas mesas estão cheias de vômito e de imundície: já não há um lugar limpo. **A quem ensinará ele o conhecimento? A quem fará ele entender o que foi dito? A crianças apenas desmamadas, apenas tiradas do seio, quando diz: çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav; ze'êr sham, ze'êr sham.** Com efeito, é com *lábios gaguejantes* e em uma língua estranha que ele falará a este povo. Ele lhes dissera: 'Este é o repouso! Dai repouso ao cansado: este é um lugar tranquilo.' Mas não quiseram escutar. Diante disso a palavra de Iahweh para eles será: *çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav; ze'êr sham, ze'êr sham*, a fim de que ao caminharem caiam para trás, e se despedacem, ao serem apanhados no laço e aprisionados. Ouvi a palavra de Iahweh, homens insolentes, vós, governadores deste povo que está em Jerusalém (Isaías 28,7-14, grifo nosso).²²

O texto faz uma crítica a sacerdotes e profetas de Jerusalém, no tempo do rei Ezequias, que frequentavam banquetes no templo e se embriagavam ou que foram metaforicamente denunciados por parecerem ébrios na realização de suas respectivas tarefas (CROATTO, 1989, p. 171). Ao profeta, cabia orientar por meio de “visões”, ao sacerdote, por meio de “sentenças”. O resultado dessa tentativa ébria de profetizar, entretanto, é representada pela imagem da mesa tomada por vômito.

Tradicionalmente, a parte da citação em negrito é interpretada como palavra dos ébrios criticados. O texto destacado, então, revelaria a intenção de ridicularizar a pregação de Isaías. Esse é o motivo pelo qual suas palavras são comparadas com a linguagem de crianças desmamadas: *çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav; ze'êr sham, ze'êr sham*. O texto não é de fácil compreensão, mas boa parte das traduções²³ apresenta versão semelhante. O sentido das palavras e a

²² A tradução escolhida nessa citação está na Bíblia de Jerusalém (1986, p. 1401-1402). O motivo é a transliteração da fala infantil que vale mais pela sua sonoridade do que pelo sentido.

²³ A Bíblia de Jerusalém (1986) propõe, em nota de rodapé, a seguinte tradução: “ordem sobre ordem... medida sobre medida... um pouco aqui um pouco

sonorização da fala ininteligível de bebês atestam a tentativa de desautorizar, por intermédio da zombaria e, conseqüentemente, do riso, as palavras do profeta.

Isaías, entretanto, combate troça com troça. Afirma logo após que Iahweh falará ao povo com “lábios gaguejantes”, usará língua estranha e falará como bebê, à maneira de Isaías, para que o povo caia e seja destruído. É sugerida nesse texto referência à Assíria, cuja língua os habitantes de Judá não entenderiam, mas cuja violência e domínio poderiam entender claramente como palavra de Iahweh. Ou seja, se o profeta e Iahweh não são compreendidos por meio de sua linguagem, a violência de um povo estrangeiro comunicaria a mensagem. Importante aqui salientar a raiz do adjetivo *laeg*, traduzido no texto por *gaguejante*.

Já se disse anteriormente que o verbo *laag*, usado no Salmo 2, cujo significado é *zombar*, pode também ser traduzido por *gaguejar* ou *falar uma língua estranha*. Como se viu acima, essa mesma raiz forma o adjetivo *laeg*, usado por Isaías para caracterizar a mensagem de Iahweh em resposta à troça dos adversários. O profeta ironicamente deprecia sua linguagem e a de seu Deus para denunciar, na verdade, a surdez de seus adversários. A palavra de Iahweh será a mesma que a do profeta, incompreensível, para que recebam a condenação.

A mesma ideia depreciativa em relação a uma língua ininteligível pode ser encontrada em Isaías 33,19. Nesse versículo, no entanto, o profeta fala da língua de um povo estrangeiro que seria uma ameaça ou teria dominado Jerusalém, mas que, no futuro, não seria mais uma presença opressora na capital de Israel. A tradução da Bíblia de Jerusalém (1986, p. 1412) pode auxiliar novamente: “Não tornarás a ver o povo insolente, um povo de linguagem ininteligível, de falar bárbaro e sem sentido”. Independente do povo a que faz referência, o tom depreciativo fica bastante evidente nas palavras de Isaías.

É muito importante, nesse momento, a relação entre zombar, falar uma língua obscura ou gaguejar. Se essa relação for levada em consideração, na interpretação da narrativa referente à famosa Torre,

além”. A Authorized King James Version (2001, p. 468) traduz de forma semelhante: “For precept must be upon precept, precept upon precept; line upon line; line upon line; here a little, and there a little”. Seguem perspectiva semelhante as seguintes traduções: A Bíblia Sagrada - Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida (1999); Bíblia: Tradução Ecumênica (1997); The Amplified Bible (1987) e as traduções portuguesa e inglesa da Nova Versão Internacional (NVI).

pode-se também inferir que a diversidade de línguas tornou os homens risíveis. Aliás, com um pouco de imaginação, não é difícil vislumbrar uma cena bastante hilária, em que os homens, de repente, perdem sua capacidade de comunicação e ficam totalmente confusos.

Edson Junior (Dum), ilustrador, cartunista, designer gráfico e publicitário, demonstra ter encontrado essas sugestões humorísticas da narrativa hebraica. Em um trabalho realizado para o livro didático *O mundo precisa se entender*, Dum brinca com o imaginado impacto de uma mudança linguística repentina:

Figura 6 - A Torre de Babel



Fonte: <<http://dumilustrador.blogspot.com.br/2011/03/torre-de-babel.html>>. Acesso em: 2017.

O projeto à esquerda do leitor parece interrompido; os homens estão confusos, gritam, irritam-se, afligem-se; no entanto, ao lado, outro

monumento e o comportamento dos personagens chamam a atenção pelo contraste. Os homens e a mulher que ouve música não estão confusos, parecem compreender claramente uns aos outros e a torre não aparenta ser um projeto inacabado. O trabalho de Edson Junior pressupõe certo otimismo em relação às linguagens universais, o que é fundamental para um livro didático, sem deixar de brincar com a variedade babilônica das línguas.

Além do trabalho de Edson Junior, o site *Um sábado qualquer* de Carlos Ruas também apresenta uma versão bem-humorada de Babel. O designer produz as tirinhas virtuais mais acessadas no Brasil, recriando audaciosamente fatos e personagens religiosos. Em uma de suas tirinhas, Babel é o resultado da brincadeira de um deus ébrio:

Figura 7 - 487 – Torre de Babel



Fonte: <<https://www.umsabadoqualquer.com/487-torre-de-babel/>>. Acesso em: 2017.

Qualquer texto bíblico ou personagem religioso pode ser interpretado e recriado de forma bem-humorada. Algumas narrativas, no entanto, como no caso de Gênesis 11,1-9, são mais recorrentes nesse tipo de *site* e produção, porque, mesmo sem os pressupostos de uma interpretação especializada, sugerem imagens e sentidos cômicos. Em ambas as figuras, a graça está na confusão das línguas. Na primeira, o motivo cômico desvela um problema a ser resolvido. Na segunda, o humor também está na situação da incomunicação repentina dos personagens, mas a causa do drama é um deus traquinas, ébrio, um tanto irresponsável. Como se a tirinha dissesse: Uma situação dessas, só um deus brincalhão poderia criar.

A luta de Israel ou dos profetas contra os inimigos tem na zombaria e no riso, como se disse até aqui, uma de suas armas poderosas. Babel continua gerando cenas cômicas, porque foi uma genial e hilária crítica a um dos mais poderosos impérios do mundo antigo. Nos textos proféticos, principalmente, o inimigo de Israel pode ser o próprio povo, sua desobediência, infidelidade, cegueira ou um rei corrupto. Isaías já atestou tal afirmação em sua crítica aos escarnecedores e I Reis 18,20-40 a confirma de forma clara e cômica. Na referida narrativa, Elias trava um embate contra o rei Acabe, o povo e os profetas de Baal em uma luta carregada de tragédia cômica.

Acabe, rei de Samaria, casou-se com Jezabel, filha do rei dos sidônios, rainha que foi responsável por inserir em Israel o culto ao deus Baal. Não bastasse isso, a rainha perseguiu e procurou exterminar os profetas de Iahweh (I Rs 18,3-4), mas encontrou a implacável resistência de Elias. A narrativa situada no Monte Carmelo é uma antecipação da vitória do profeta de Iahweh contra seus inimigos. O que interessa no referido texto, para este trabalho, é o tom abertamente zombeteiro que Elias usa em sua luta contra os profetas de Baal. Seu objetivo é convencer o povo que o verdadeiro e mais poderoso deus é Iahweh.

Esse é o motivo pelo qual Elias começa seu discurso diante de todo o povo reunido no Monte Carmelo com um apelo: “Até quando coxeareis entre dois pensamentos? Se o Senhor é Deus, segui-o; se é Baal, segui-o. Porém o povo nada lhe respondeu” (I Reis 18,21). A questão fica aberta; o povo nada responde, porque realmente está indeciso ou indiferente. Elias, em princípio, parece deixar a decisão nas mãos dos ouvintes; mas essa primeira percepção fica totalmente comprometida quando ele começa a agir.

O profeta propõe, então, um desafio. Pede dois novilhos, um para ele e outro para os quatrocentos e cinquenta homens de Baal. Os animais deveriam ser desconjuntados e colocados em cima de um monte de lenha, o que os adversários fazem logo após o pedido. Os desafiados deveriam invocar o nome de Baal para que este fizesse carne e lenha arderem. O que vem logo após é uma cena poderosamente sarcástica:

Tomaram o novilho que lhes fora dado, prepararam-no e invocaram o nome de Baal, desde a manhã até ao meio-dia, dizendo: Ah! Baal, responde-nos! Porém não havia uma voz que respondesse; e, manquejando, se movimentavam ao redor do altar que tinham feito. Ao meio-dia, Elias zombava deles, dizendo: Clamai em altas vozes, porque ele é deus; pode ser que esteja meditando, ou atendendo a necessidades, ou de viagem, ou a dormir e despertará. E eles clamavam em altas vozes e se retalhavam com facas e com lancetas, segundo o seu costume, até derramarem sangue (I Reis 18,26,27 e 28).

Elias montou o espetáculo, deixou a plateia a postos e esperou o momento de iniciar sua vitória, apimentada com o tom do escárnio; os profetas de Baal invocaram por meio período diurno um deus impassível ou inexistente. Pode-se imaginar o desespero surgindo, aumentando, ganhando os contornos na expressão corporal. Segundo McKenzie (1984, p. 273), o movimento manco descrito pelo texto hebraico sugere uma dança ritual e um transe que ganham, dentro de tal contexto, nuances risíveis.

A raiz do verbo traduzido por “manquejar” na tradução de João Ferreira de Almeida aparece no mesmo texto do primeiro livro de Reis, quando Elias fala que o povo está coxeando entre dois pensamentos. Desse modo, tem-se o termo *pose im*, no versículo 21, e *wayppasse u* no 26, traduzidos respectivamente por “coxeareis” e “manquejando”.²⁴ A tradução citada apresenta excelente percepção ao relacionar os dois termos, porque é exatamente isso que acontece no texto hebraico. O autor parece sugerir que a dança ridícula dos profetas é comparável com

²⁴ A Bíblia: Tradução Ecumênica (1997) e a Bíblia de Jerusalém (1986) apresentam o verbo *dançar* como elemento referencial. Mas, como foi dito acima, a raiz do verbo é exatamente a mesma (*pasah*) e o sentido de *mancar* ou *coxear* aparece em outros contextos: II Sm 4,4.

a atitude do povo em não optar por seguir a Iahweh. Em outras palavras, aquilo que os adversários fazem com o corpo de forma risível, o povo realiza no espírito quando não demonstra poder de decisão.

A explosão de ironia zombeteira irrompe no versículo 27, quando a falácia dos seguidores de Baal fica evidente. “Gritem mais alto!”, troça o profeta. O que vem a seguir, uma maliciosa justificativa para o apelo anterior, é uma desmoralização extremamente irônica e escarnekedora de Baal. Talvez, afirma Elias, ele esteja meditando, atendendo a alguma necessidade, dormindo ou em viagem. Esse retrato prosaico do deus cujo nome significa “‘senhor’, no sentido de dono, por exemplo, de uma mulher, de um escravo, de um terreno” (MCKENZIE, 1984, p. 100), põe em total descrédito a religião dos adversários de Iahweh e sua divindade.

A alusão ao sono de Baal pode fazer referência, afirma a nota da Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 401), ao mito fenício que narra a morte de Baal, deus das chuvas, no início das estações secas e seu despertamento do sono no retorno do tempo chuvoso. O deus da morte, Mot, vencia Baal, que ia ao mundo dos mortos e no qual ficava adormecido até o tempo de acordar. Considerando que Iahweh chama Elias para anunciar a Acabe que ele faria novamente chover na região (18,1) e que essa promessa se cumpre a partir de 18,41, não é inapropriado encontrar nesse pano de fundo mitológico boas razões para entender a ironia de Elias.

Os profetas ainda tentam sacrificar sua própria carne com a finalidade de receberem uma resposta de Baal, como era costume, mas o silêncio é absoluto até às três horas da tarde, sugere o texto. Mediante o fracasso dos quatrocentos e cinquenta profetas, Elias pede para tornarem seu desafio ainda mais difícil. Tomou doze pedras que representavam as doze tribos, colocou a lenha, fez uma pequena vala em torno do altar, dividiu o novilho e pediu para que colocassem quatro cântaros de água sobre o holocausto e sobre a lenha. Além disso, encheu o rego de água. No momento adequado, invocou Iahweh e o fogo consumiu todos os elementos que faziam parte do altar: o novilho, as pedras, a terra, a lenha, a água.

A plateia se rendeu ao espetáculo de Elias e o ajudou a matar os profetas de Baal. Apesar do final violento, o tom cômico da narrativa é facilmente percebido por outros intérpretes. Para Pierre Gibert (1987, p. 55), por exemplo, o confronto entre o rei Acabe e Elias “termina com a narrativa herói-cômica do sacrifício do Carmelo, onde Elias convocou

os profetas de Baal, lançando-lhes o desafio do altar que primeiro seria abrasado pelo fogo do céu (18,20-40)”.

A ironia corrosiva e cruel de Elias não passa despercebida pela cultura das mídias digitais que fez renascer o humor agressivo e arcaico (MINOIS, 2003)²⁵ com força e criatividade notáveis. Acima, dois exemplos sobre a torre de Babel. Agora, uma charge que pinta com cores bem vivas a deboche e o significado do que aconteceu no Monte Carmelo²⁶:

Figura 8 - Elias e a cagan... ops, constipação de Baal



Fonte: <<http://www.genizahvirtual.com/2010/10/elias-e-cagand-ops-contispacao-de-baal.html>>. Acesso em: 2017.

Os detalhes da charge potencializam o humor do episódio. Elias ao lado em uma posição de absoluta superioridade e os profetas de Baal, prostrados, gritando desesperadamente para obter resposta. Duas imagens precisam ainda de destaque nessa análise. A posição de Baal, em um banheiro, defecando com muita dificuldade e, por isso, procrastinando a resposta a seus súditos; e o animal do sacrifício sorrindo porque o fogo não viria para consumi-lo. Elias teria aprovado a charge, pois a traduz coerentemente sua estratégia de desmoralização do adversário.

²⁵ Esse tipo de humor será tema do quarto capítulo.

²⁶ A referida charge foi anteriormente analisada no artigo *É certo que riste: humor no cristianismo* da Dr^a Salma Ferraz.

Está-se até aqui demonstrando, como já se pode perceber, que a estrutura narrativa a que Frey chama de *mythos* apresenta o humor irônico e escarnecedor como uma das “armas” utilizadas pelos agentes de Iahweh contra os inimigos. Neste capítulo, o objetivo é apenas desvelar ou evidenciar a força e a recorrência dessa estratégia, para que sirvam de pressupostos na análise do ciclo de Jacó. O segundo momento desse capítulo abordará a luta de Iahweh com seus comissionados, mas, antes disso, cabem alguns comentários sobre o poder físico, a fraqueza e a comicidade do lendário – mas pouco conhecido – Sansão. Essa última assertiva será esclarecida a seguir.

Sua presença aqui é justificável pelas semelhanças e distinções que a relação com Jacó propõe. Essa comparação entre as narrativas será aprofundada no último capítulo, mas alguns aspectos serão antecipados e contextualizados, para que a relação de Sansão com o humor seja compreendida e sirva posteriormente de pressuposto à análise final. A narrativa sobre o conhecido herói hebreu está no livro de Juízes. Para Frey, nessa coleção de narrativas, evidencia-se de forma muito clara a estrutura apresentada no início deste capítulo: queda e ascensão por intermédio de um libertador.

Juízes apresenta uma coletânea de narrativas situadas historicamente na época em que as tribos hebraicas não possuíam unidade e recursos para combater os ataques dos povos vizinhos: cananeus, moabitas, amonitas e filisteus. Trata-se do período entre a morte de Josué e o início da monarquia. As derrotas, no entanto, eram atribuídas à desobediência do povo como sugere o início da narrativa referente a Sansão: “Tendo os filhos de Israel tornado a fazer o que era mau perante o Senhor, este os entregou nas mãos dos filisteus por quarenta anos” (Jz 13,1).

Tornava-se então necessária a ação de um herói que pudesse libertar o povo. O livro chama de juízes esses personagens, designando com esse termo sua ação de dirigir (julgar) ou salvar o povo. Para Schökel (2017, p. 360), “o parentesco entre livrar o povo na guerra e julgá-lo na paz está bem documentado no Antigo Testamento (I Sm 8,20; Sl 45)” e que julgar era quase sinônimo de governar, conforme sugerem os Salmos 96 e 98. Entre os mais conhecidos Juízes estão Débora, Gideão, Jefté, Mica e Sansão.

Este último é filho de Manoá, da tribo de Dã, e de uma mulher sem nome e estéril. Mulheres estéreis não são problemas para Iahweh. Um anjo aparece e anuncia o nascimento de um menino que seria nazireu desde o ventre de sua mãe, ou seja, consagrado a Deus por certo

tipo de voto e para uma tarefa específica. No caso de Sansão, a missão seria libertar Israel do poder dos filisteus. As implicações do voto, para a mãe principalmente, seriam não usar navalha no cabelo e na barba do filho, não tomar bebida alcoólica e não ingerir alimentos impuros durante a gravidez.

Na conclusão do diálogo entre os pais de Sansão e o Anjo do Senhor, surgem algumas semelhanças com o ciclo de Jacó que serão posteriormente reveladoras. Eis o texto com suas ricas sugestões:

Então, Menoá disse ao Anjo do Senhor: Permite-nos deter-te, e te prepararemos um cabrito. Porém o Anjo do Senhor disse a Manoá: Ainda que me detenhas, não comerei de teu pão; e, se preparares holocausto, ao Senhor o oferecerás. Por que não sabia Manoá que era Anjo do Senhor. **Perguntou Manoá ao Anjo do Senhor e lhe disse: Qual é o teu nome, para que, quando se cumprir a tua palavra, te honremos? Respondeu-lhe o Anjo do Senhor e lhe disse: Por que perguntas assim pelo meu nome, que é maravilhoso?** Tomou, pois, Manoá um cabrito e uma oferta de manjares e os apresentou sobre uma rocha ao Senhor; e o Anjo se houve maravilhosamente. Manoá e sua mulher estavam observando. Sucedeu que, subindo para o céu a chama que saiu do altar, o Anjo do Senhor subiu nela; o que vendo Manoá e sua mulher, caíram com o rosto em terra. Nunca mais apareceu o Anjo do Senhor a Manoá, nem a sua mulher; então Manoá ficou sabendo que era o Anjo do Senhor. **Disse Manoá a sua mulher: Certamente, morreremos, porque vimos a Deus. Porém sua mulher lhe disse: Se o Senhor nos quisera matar, não aceitaria de nossas mãos o holocausto e a oferta de manjares, nem nos teria mostrado tudo isto, nem nos teria revelado tais coisas.** Depois, deu a mulher à luz um filho e lhe chamou Sansão; o menino cresceu e o Senhor o abençoou. E o Espírito do Senhor passou a incitá-lo em Maané-Dã, entre Zorá e Estaol (Jz 13,15-25, grifo nosso).

No misterioso embate de Jacó com Deus (Gn 32,22-32), o patriarca também pergunta qual o nome daquele com quem luta (Gn 32,29) conforme faz Manoá no fragmento grifado. O texto de Gênesis já

foi citado na introdução e algumas interpretações foram apresentadas para que ficasse justificada a busca pela tese da ironia cômica no ciclo de Jacó. No texto de Juízes talvez não haja clara alusão ao riso, mas as sugestões irônicas estão bem presentes e a referida pergunta é um elemento-chave para a sua compreensão.

Quando a mulher de Manoá comunica-lhe que foi visitada por um anjo e qual foi a nova, sua reação imediata, sugere o texto, é pedir a Iahweh que lhe conceda as orientações sobre o menino, enviando-lhe novamente o mensageiro angelical. O que se verá na sequência da narrativa, no entanto, principalmente no texto citado, é a revelação daquilo que realmente preocupa o futuro pai. A mensagem vinda por intermédio de um suposto anjo e comunicada a uma mulher, e não a um homem, seria digna de confiança?

Desde o início da citação, é possível perceber a desconfiança. Nem a presença do anjo convence totalmente Manoá e esse é motivo pelo qual convida o representante divino para comer um cabrito. O convite é negado e é sugerida a preparação de um holocausto ao Senhor, porque, afirma o texto, “não sabia Manoá que era o Anjo do Senhor” (Jz 13,16) que falava com ele. A desconfiança do marido da mulher sem nome ganha contornos bem claros quando ele dirige ao anjo a pergunta: “Qual é o teu nome, para que, quando se cumprir a tua palavra te honremos?” (Jz 13,17).

Essa atitude revela desconfiança porque sugere a busca por um nível de conhecimento e até de poder sobre a pessoa arguida, que um homem não deveria tentar mediante um ser “maravilhoso” ou “misterioso” como sugere Schökel (2017, p. 388). A explicação de Mckenzie sobre o significado antigo do nome pode tornar ainda mais evidente a intenção de Manoá:

O nome tem uma misteriosa identidade com o seu portador; pode ser considerado um substituto da pessoa, agindo e recebendo em lugar dela. O nome é, frequentemente, significativo; ele não apenas distingue a pessoa, mas se pensa que indique algo do caráter da pessoa a quem pertence. Em ritos mágicos, o nome é extremamente importante: o conhecimento do nome outorga controle e a pronúncia do nome é eficaz sobre o seu portador ou exprime o poder da pessoa cujo nome é pronunciado. Vestígios de tais crenças sobrevivem até em sociedades civilizadas, quando elas conservam antigos costumes que

cercam a imposição do nome de solenidade. Algumas dessas crenças ocorrem na Bíblia e, onde se trata do nome de divindade, a concepção do nome adquire significado teológico (MCKENZIE, 1984, p. 658).

A negação da resposta é diferente, mas, tanto no caso de Jacó quando no de Manoá, a impossibilidade de recebê-la é notória porque um homem não pode conhecer um Deus ou seu mensageiro como conhece outro homem. Muito menos ter poder sobre ele. Esses elementos serão essenciais na análise da relação de Jacó com Iahweh; aqui, revelam, como foi dito, a desconfiança do personagem que só fica convencido quando o Anjo sobe junto com o fogo do altar para o céu.

Diz a narrativa, então, que “Manoá ficou sabendo que era o Anjo do Senhor” (Jz 13,21) e, por isso, reagiu de forma semelhante a de Jacó em Gn 32,30²⁷: “Certamente, morreremos, porque vimos a Deus” (Jz 13,22). A esposa o acalma com boa explicação e logo a narrativa entra nas aventuras de Sansão. Essa atitude dos pais desde o início revela um estranhamento em relação ao filho que será também parte do conflito vivenciado pelo próprio protagonista. Essa tese está no excelente estudo sobre a narrativa de Juízes de David Grossman, *Mel de Leão*, para quem o mito de Sansão apresenta uma complexidade pouco apreciada pela maioria dos intérpretes.

Para Grossman (2006, p. 35), o fato de o filho ser apresentado como nazireu desde o ventre e até a morte produz um estranhamento²⁸ na mãe que logo se aprofunda no pai, quando este pede instruções adicionais a Iahweh sobre o “menino que há de nascer”. Para o autor, essa é uma expressão de distanciamento formal que confirma sua tese. Sua premissa fica também evidente no momento em que os pais reagem à notícia de que Sansão queria uma das filhas dos filisteus (Jz 14,1-3). Por isso afirma o autor:

Pode-se supor que nessa época os pais de Sansão já estejam pressentindo que a cada passo que o filho der no mundo a diferença e a estranheza tenderão a sobressair ainda mais, e será

²⁷ Na tradução de João Ferreira de Almeida, disse Jacó: “Vi Deus face a face, e a minha vida foi salva”.

²⁸ Dentro desse tema, Grossman (2006, p. 34) propõe uma interessante relação entre os radicais das palavras “nazireu”, “prometer” e “estranho” na língua hebraica.

descoberto por todos que ele, de certo modo, é feito de outra substância, daquela essência estranha prodigiosa, que o tocou e nele se dissolveu quando ainda estava no ventre, e por causa disso Sansão talvez nunca consiga se relacionar com naturalidade e harmonia com a substância da família e do povo (GROSSMAN, 2006, p. 50-51).

A citação é apropriada porque já remete o leitor à constituição do protagonista que muito tem daquilo que apresentam os pais. Sansão sente-se também um estranho e, já no capítulo 13, a estranheza de sua missão começa a ser revelada. Diz o último versículo que o Espírito do Senhor começa a incitá-lo. Mas a que, questiona também Grossman (2006, p. 45)? A resposta do autor é o primeiro versículo do capítulo 14: “Desceu Sansão a Timna; vendo em Timna uma das filhas dos filisteus, subiu, e declarou-o a seu pai e a sua mãe, e disse: Vi uma mulher em Timna, das filhas dos filisteus; tomai-ma, pois, por esposa” (Jz 14,1).

Sua relação impulsiva com as mulheres e o segredo que esconde serão a razão de seus conflitos e de sua aparente destruição. Pode-se dizer “aparente” porque, não se pode esquecer, o Espírito de Iahweh o incitou a estar com a filisteia e, pode-se pressupor a partir disso, com a prostituta de Gaza e com Dalila. Essa subversão de Iahweh fica claramente sugerida em Jz 14,4: “Mas seu pai e sua mãe não sabiam que isto vinha do Senhor, pois este procurava ocasião contra os filisteus”.

Durante suas idas e vindas para estar com a filisteia, Sansão encontrou um leão jovem e, novamente tomado pelo Espírito do Senhor, dilacerou-o como se estivesse rasgando um cabrito (Jz 14,6). Falou com a mulher, que ficou feliz com a notícia do casamento, e, depois de ter retornado para casa, voltou para tomá-la como sua esposa. No trajeto, entretanto, resolveu apartar-se do caminho para ver o que ocorrera com o leão. Neste, as abelhas haviam produzido mel e, tomando o favo em suas mãos, voltou para casa e o ofereceu aos pais, que comeram sem perguntar a procedência.

É desse poderoso símbolo que Grossman extrai o título de sua obra e a seu respeito afirma que Sansão, ao retornar para confirmar seu maravilhoso feito, encontra uma percepção artística que o autor define nos seguintes termos:

E mesmo que Sansão não seja artista no sentido convencional, clássico, pode ser que nesse

momento, diante do cadáver do leão, esteja sentindo que algum indício se oculta aí. O indício de uma nova e desconhecida dimensão da realidade, ou ao menos uma nova forma de observação da realidade, que não consiste apenas na observação passiva, mas que contém forças de criação e renascimento (despertadas nele, talvez, também pelo zumbido de vida na carcaça); e de que através dessa observação possa ele atenuar um pouco a estranheza e a solidão com que nasceu, sem renunciar à própria singularidade (GROSSMAN, 2006, p. 59-60).

De um feito brutal, brota a doçura do mel, metáfora da missão secreta e solitária que está realizando. A imagem marcou tão profundamente o protagonista que ele voltou para casa se deliciando com o mel e ofereceu aos pais como se estivesse compartilhando seu segredo e estranhamento, mas também a necessidade de receber deles compreensão e amor. Não bastasse “comer” o símbolo junto com seus pais, Sansão o transforma em enigma e desafia os filisteus: “Do comedor saiu comida, e do forte saiu doçura” (Jz 14,14).

A degustação prazerosa do mel de leão e a oferta do alimento impuro aos pais já pressupõem certa leveza humorística de Sansão. A proposta do enigma parece não deixar dúvidas: o homem de força brutal é também um brincalhão. No entanto, seu prazer e o jogo humorísticos encontram inexorável limite na sua relação com as mulheres, que usam sua fraqueza, o segredo e a necessidade de encontrar um olhar compreensivo, para conseguirem o que querem. Sua mulher, então, ameaçada pelos filisteus, entrega o segredo e Sansão inicia sua fase de extrema violência aos homens.

Enfurecido, o que significa estar possuído pelo Espírito de Iahweh, Sansão desceu a Asquelon, uma das cidades filisteias, matou trinta homens, arrancou suas vestes festivas e deu àqueles que acertaram o enigma. Além de perder a aposta, sua mulher foi entregue a um de seus companheiros de honra, o que levou Sansão a mais uma de suas brincadeiras. A Bíblia do Peregrino (SCHÖKEL, 2017, p. 391) apresenta uma tradução explicativa:

Foi e capturou trezentas raposas; preparou tochas, atou as raposas rabo com rabo, com uma tocha entre os dois rabos pôs fogo nas tochas e soltou as raposas pelas messes dos filisteus, incendiando os

feixes, a messe por ceifar e até as vinhas e olivais (Jz 15,4).

Para Sansão, não basta destruir; é preciso ter estilo. Em um livro com tantas narrativas de destruições e assassinatos brutais como é a Bíblia, afirma Grossman (2006, p. 78) novamente, “Sansão se vinga de forma mais original, com uma medida estética e até mesmo brilhantemente artística”. Não é difícil imaginar o desespero dos animais atados, puxando de um lado para o outro as tochas na tentativa de se desvenilhar da parceira, e Sansão sentindo não apenas uma fruição artística, mas o prazer do riso que a criativa vingança produz.

Na tentativa de obter a sua desforra, os filisteus sofrem outra derrota humilhante. Com uma queixada de jumento apenas, o nazireu matou mil homens e, logo após, conforme tradução da Bíblia de Jerusalém (1986, p. 402), cantou²⁹: “Com uma queixada de jumento eu os amontoei. Com uma queixada de jumento abati mil homens” (Jz 15,16). Essa tradução foi citada porque leva em consideração a dificuldade de um jogo de palavras que fica muito evidente em hebraico: *bilhi hahamor hamor hamorataim*. O problema da referida tradução é que a dificuldade está apenas nas notas.

Esse é o primeiro verso do poema e o jogo está na relação entre *hamôr* (jumento) e *hamar* (amontoar). Não é difícil chegar à conclusão de que Sansão está dizendo com imenso prazer que amontoou jumentos. Aliás, uma tradução possível seria: “Com uma queixada de jumento montes de jumentos fiz”. A maioria das traduções pesquisadas não sugere tal interpretação, mas o contexto e a construção do verso hebraico permitem tal versão.

A Bíblia do Peregrino (SCHÖKEL, 2017, p. 391) propõe tradução que parece considerar pressupostos semelhantes, mas que compromete a clareza da sentença: “Com uma queixada de burro, zurra que zurro, com a queixada de um burro, mil homens matei”. A *New International Version*, por outro lado, parece ter percebido a intenção do aparente jogo de palavras incompreensível: “With a donkey’s jawbone I have made donkeys of them” (Com a queixada de um jumento eu os fiz de jumentos).

²⁹ Das traduções pesquisadas, apenas a Bíblia do Peregrino traduziu *wayomer* por *cantar*. As outras traduzem por *dizer*. Considerando que Sansão é um artista da zombaria e que a raiz *'mr* pode ser traduzida por vangloriar-se (KIRST et al., 1997, p. 14), a tradução não parece inadequada.

Essa análise do prazer cômico em Sansão tem ainda outro capítulo significativo. Trata-se de sua relação com Dalila, do plano que esta engendrou para conhecer seu segredo e de sua resistência hilária. A citação da narrativa é importante para confirmar aquilo que se está até aqui afirmando sobre Sansão. A opção agora é pela tradução da Nova Versão Internacional (BÍBLIA..., 2003, p. 266-267):

Disse Dalila a Sansão: “Até agora você me fez de boba e mentiu para mim. Diga-me como pode ser amarrado”. **Ele respondeu: “Se você tecer num pano as sete tranças da minha cabeça e o prender com uma lançadeira, ficarei tão fraco quanto qualquer outro homem”**. Assim, enquanto ele dormia, Dalila teceu as sete tranças da sua cabeça num pano e o prendeu com a lançadeira. Novamente ela o chamou: “Sansão, os filisteus o estão atacando!” Ele despertou do sono e arrancou a lançadeira e o tear, com os fios. Então ela lhe disse: “Como você pode dizer que me ama, se não confia em mim? Esta é a terceira vez que você me fez de boba e não contou o segredo da sua grande força”. Importunando-o o tempo todo, ela o cansava dia após dia, ficando ele a ponto de morrer. Por isso ele lhe contou o segredo: “Jamais se passou navalha em minha cabeça”, disse ele, “pois sou nazireu, desde o ventre materno. Se fosse rapado o cabelo da minha cabeça, a minha força se afastaria de mim, e eu ficaria tão fraco quanto qualquer outro homem”. Quando Dalila viu que Sansão lhe tinha contado todo o segredo, enviou esta mensagem aos líderes dos filisteus: “Subam mais esta vez, pois ele me contou todo o segredo”. Os líderes dos filisteus voltaram a ela levando a prata. **Fazendo-o dormir no seu colo, ela chamou um homem para cortar as sete tranças do cabelo dele, e assim começou a subjugá-lo**. E a sua força o deixou. Então ela chamou: “Sansão, os filisteus o estão atacando!” Ele acordou do sono e pensou: “Sairei como antes e me livrarei!”. Mas não sabia que o Senhor o tinha deixado. Os filisteus o prenderam, furaram os seus olhos e o levaram a girar um moinho na prisão. Mas, logo o cabelo de

sua cabeça começou a crescer de novo (Jz 16,4-21, grifo nosso).

Sansão se apaixona por uma mulher chamada Dalila. Já se sabe que isso é indício de problemas para o herói. Ela se sente seduzida pela proposta dos filisteus: “treze quilos de prata” (Jz 16,4) e inicia, então, um plano persistente para descobrir o segredo de seu companheiro. O texto citado apresenta apenas uma parte do jogo entre amantes. Antes do que aconteceu no fragmento, Dalila tentou duas vezes e foi por Sansão ludibriada. Na primeira tentativa, o filho de Manoá respondeu que perderia a força se fosse amarrado com sete tiras de couro úmidas; na segunda, que seria como homem comum se o amarrassem com cordas nunca usadas.

Duas chacotas, testadas e descobertas por Dalila. Quando gritou que os filisteus estavam chegando, o nazireu se livrou facilmente das amarras. Dalila se irritou com Sansão e disse ter sido zombada (*hathal*) por ele. O texto transcrito inicia com a terceira tentativa de encontrar o segredo da força do herói e a sua subsequente e curiosa resposta (primeiro grifo).

Poderia se pensar na possibilidade de Sansão estar cedendo às tentativas de Dalila; afinal, a terceira resposta está mais próxima da verdade. Mas o estilo artisticamente gracejador do personagem possibilita outros sentidos. David Grossman (2006, p. 105), com sua interpretação imaginativa, lembra os leitores da importância que Sansão provavelmente dava a seus longos cabelos e do quanto é difícil cuidar deles. Sendo assim, se não estava dando indício de que diria a verdade, estava usando o interesse de Dalila para ter seus cabelos afagados e cuidados. Como já dito anteriormente, do Sansão que se está descobrindo aqui, não é nem um pouco incoerente tal interpretação.

Dalila, no entanto, foi insistente. Talvez tenha sentido que a pergunta mexeu com a estranheza que fazia de Sansão um homem deslocado e estranho. Por isso, não apenas pela insistência, mas por tocar na origem da sua solidão e na necessidade de compartilhar seu segredo, o poderoso nazireu desfaleceu em sua resistência e contou tudo a Dalila. Logo após, a traidora o faz dormir em seu colo (segundo grifo), fazendo-o, simbolicamente, retornar ao ventre de onde sentiu o desconforto da mãe. Pela primeira vez, Sansão revelou seu segredo e pareceu, por isso, estar em um ventre que o compreendeu.

Seu destino, no entanto, é cruel. Sansão é arrancado de sua condição e levado cativo para a terra dos filisteus. Diz a narrativa que estes se divertiram³⁰ com o zombador e ofereceram sacrifícios ao seu deus, Dagom, por tê-lo entregue aos filisteus (Jz 17,23). Não obstante isso, Sansão, cego, pediu a Iahweh um último momento de força e derrubou as colunas do lugar onde estavam os líderes do povo escarnecedor. Nesse momento, a gratidão a Dagom se torna extremamente irônica, pois, como as pistas já alertavam, foi Iahweh que entregou Sansão às mulheres, à Dalila e aos filisteus, para que pudesse a estes matar. Quem riu por último foi Iahweh; mas, antes dele, Sansão divertiu-se com sua artística ironia e força bruta, constituição que Shutter definiu em seu livro de forma semelhante:

Ele foi o exagero de um tipo não muito incomum, no qual a força bruta está unida à ausência de moral e caprichosa imaginação. As pessoas eram mais inclinadas a rirem do sofrimento antigamente que agora, porque não eram tão agudamente sensíveis à dor e tinham menos sentimentos e consideração pelos outros. Que Sansão encontrou algum tipo malicioso de prazer e diversão em suas retaliações aos inimigos e fez seus infortúnios produzirem entretenimento, é evidência que resulta do estranho caráter de suas façanhas (SHUTTER, 1893, p. 32).³¹

Somente a atenção dada ao texto pode levar o leitor às percepções de Shutter. Não se pode esquecer, como já se disse anteriormente, que uma boa dose de humor é imprescindível também. Talvez tenha faltado isso para Grossman. Nem mesmo ele desvelou com clareza o prazer do personagem pelo embuste criativo. A mesma falta de bom humor está nas inúmeras imagens artísticas que foram sendo produzidas a partir da interpretação do personagem.

Muitas são as pinturas e fotos relacionadas a produções cinematográficas que reproduziram a vida de Sansão. O foco geralmente é colocado no drama da traição, nos músculos do herói, na sua força

³⁰ Grossman (2006, p. 120) alerta para o possível caráter sexual dessa diversão. Sendo Sansão um poderoso conquistador, não é difícil de imaginar essa possibilidade.

³¹ Livro do Rev. Marion D. Shutter, intitulado *Wit and Humor of the Bible: A Literary Study*. A tradução é do autor da tese.

absurda ou em sua morte³². Em nenhuma das imagens pesquisadas se pode perceber algo da genialidade humorística do juiz nazireu. Uma delas chama a atenção pela paradoxalidade que acompanhou Sansão por toda a sua vida:

Figura 9 - Sansão e Dalila (José Echenagusía, 1887)



Fonte: <<https://br.pinterest.com/pin/279082508137071001/?lp=true>>. Acesso em: 2017.

³² Cf. Anexos 5 e 6. Neles outras obras revelam a tendência descrita acima.

A obra (Figura 9) é muito sugestiva. Sansão com seus músculos já conhecidos pela imaginação ocidental, segurando seus preciosos cabelos de nazireu e recebendo o olhar de Dalila que parece o estar manipulando com aparente ternura. Embaixo, o elemento mais significativo da obra. O leão morto, evidência da força descomunal de Sansão e símbolo de seu mistério mais profundo. É precisamente sobre essa imagem de seu incomparável poder que acontece a revelação de sua irremediável fragilidade. Apesar das significativas sugestões, a obra não apresenta nenhum vislumbre do humor malicioso de Sansão.

Alguns textos foram selecionados nesse primeiro momento, para que se perceba que, na luta contra os inimigos, os antigos escritores hebreus apresentaram, ora uma zombaria gritante, ora extremamente sutil, criativa e maliciosa. As imagens escolhidas reforçaram a percepção da comicidade (Figuras 6, 7 e 8) e a última (Figura 9) confirmou algumas dimensões sugeridas na leitura aqui realizada sobre a vida de Sansão, mas ignorou os aspectos cômicos de sua vida.

A análise da ironia cômica em Jacó levará em consideração o que foi apresentado aqui e o que será exposto no último momento deste capítulo: a luta de Iahweh com seus próprios agentes. Conforme exposto no início com o auxílio de Frey e Auerbach, Israel também luta com Deus. Ou melhor, Deus luta com seus comissionados, moldando-lhes o caráter e usando seus limites para que possam realizar a promessa. A ironia e o humor também estão presentes nessa dinâmica.

Para que se possa ir com essa percepção para a análise do ciclo de Jacó, serão aqui abordados apenas três personagens que resistiram a Iahweh e que testemunharam, entre outras coisas, sua lição bem-humorada. Os personagens serão Jonas, Abraão e Sara. O primeiro deles empreendeu uma luta tenaz contra Iahweh, por conta de sua profunda sede de vingança. Os dois últimos, avós de Jacó, responderam com zombaria ao anúncio dos anjos e depois receberam um filho, cujo nome, dado por Iahweh, significa *ele ri* ou *riso*.

2.2 ENTRE IAHWEH E SEUS AGENTES

O livro de Jonas começa de forma lacônica, identificando-o apenas como filho de Amitai e, imediatamente após, apresentando sua missão através de um oráculo: “Dispõe-te, vai à grande cidade de Nínive e clama contra ela, porque a sua malícia subiu até mim” (Jn 1,2). Ao leitor acostumado com a literatura profética, o primeiro movimento de Jonas chama muito a atenção. Imediatamente após ouvir a ordem divina,

clamar contra a cidade de Nínive, buscou uma cidade portuária para fugir de Iahweh e de sua missão. Em Jope, o porto Mediterrâneo mais próximo de Jerusalém, encontrou um navio que ia para Társis e nele entrou.

Em um primeiro momento, não é possível ao leitor entender o motivo da fuga, mas alguns sinais já sugerem o que passou pela cabeça do profeta. No meio da viagem, Iahweh lançou uma forte tempestade sobre o mar que assustou os marinheiros estrangeiros e os colocou em polvorosa, enquanto Jonas dormia “profundamente” no porão (Jn 1,5)³³. Talvez estivesse fugindo de sua consciência, talvez, apenas desfrutando de um bom sono e indiferente ao sofrimento dos estrangeiros. Em outro momento da narrativa, ver-se-á que essas duas possibilidades são coerentes.

A perplexidade do leitor, ao imaginar Jonas dormindo durante uma poderosa tempestade, não é maior que a do marinheiro que o encontrou nessa condição: “Que se passa contigo? Agarrado ao sono? Levanta-te, invoca o teu deus; talvez, assim, esse deus se lembre de nós, para que não pereçamos” (Jn 1,6). O profeta não responde absolutamente nada, porque sabia que um conflito entre ele e seu Deus são os motivos da tempestade. Por isso, não faria nenhum sentido recorrer a Iahweh para salvar a tripulação.

Jonas, então, teve que observá-los lançando sorte para saber quem estava atraindo problemas para a viagem. Sendo descoberto e repreendido, o profeta pediu para ser jogado ao mar, mas não foi atendido; provavelmente, em um ato de misericórdia, os simpáticos marinheiros tentaram alcançar a terra, para não fazer o que Jonas pedia (Jn 1,13). Iahweh, no entanto, queria o fujão na água. E foi exatamente isso que aconteceu depois que os estrangeiros suplicaram para não morrerem por causa do dorminhoco (Jn 1,14).

Dentro da água, o profeta encontrou um grande peixe; foi engolido e permaneceu por três dias e três noites em seu ventre. O número três no Antigo Testamento “indica principalmente algo completo e definitivo” (MATEOS; CAMACHO, 1991, p. 71).³⁴ Desse

³³ Hans Walter Wolff (1978, p. 23) a respeito desse episódio da narrativa afirma: “Já na própria disposição vimos como, para esclarecer, o narrador emprega espírito e capacidade artísticos. Notamos com que ironia ele se referia a Jonas que dormia, tendo como pano de fundo os marinheiros simpáticos, crentes e ativos, embora fossem gentios”.

³⁴ Mateos e Camacho (1991, p. 71) analisam o significado do número três no Antigo e no Novo Testamentos. Os exemplos que citam do Novo Testamento

modo, o texto sugere que algo profundo e definitivo deva acontecer com Jonas nas profundezas do mar, “do seio do Xeol”, lugar dos mortos (ALTER; KERMODE, 1997, p. 255). Surpreendentemente, não obstante a desconfiança de muitos críticos que acreditam ter sido o salmo acrescentado posteriormente, o profeta declamou uma oração. Das entranhas do animal, definiu sua condição como “fossa” ou “sepultura”. Ele já estivera no fundo no navio; no peixe, foi ainda mais fundo. Estaria Iahweh esperando uma mudança em Jonas?

Em sua oração, algumas respostas podem ser inferidas. A tradução é da Bíblia de Jerusalém (1986, p. 1766):

Da minha angústia clamei a Iahweh,
e ele me respondeu;
do seio do Xeol pedi ajuda,
e tu ouviste a minha voz.
**Lançaste-me nas profundezas, no seio dos mares,
e a torrente me cercou,
todas as tuas ondas e as tuas vagas
passaram sobre mim.
E eu dizia: fui expulso
de diante de teus olhos.
como poderei contemplar novamente
o teu santo Templo?
As águas me envolveram até o pescoço,
o abismo cercou-me
e a alga enrolou-se em volta da minha cabeça.
Eu descí até às raízes das montanhas,
à terra cujos ferrolhos estavam atrás de mim
para sempre.**

são esclarecedores: “Assim, em Mt 4,1-11 e Lc 4,1-13, a tríplice tentação de Jesus compreendia todas as tentações. A tríplice negação de Pedro significa sua renúncia total a ser discípulo (Mc 14,30 par.: ‘Hoje, nesta mesma noite, antes que o galo cante duas vezes, tu me negarás três’). No Evangelho de João, a tríplice negação é reparada pela tríplice profissão de amizade a Jesus (Jo 21,15-17)”. Em Mateus 12,38-42, Jesus compara seu ministério ao episódio de Jonas, afirmando que, como Jonas ficou três dias e três noites no ventre do peixe, ele ficará três dias e três noites no coração da terra. No contexto, Jesus critica os fariseus e escribas por pedirem um sinal, sem estarem dispostos ao arrependimento. Com a pregação de Jonas, no entanto, os ninivitas se arrependeram. Desse modo, três dias e três noites no coração da terra significam morte consumada, condição essencial para que a ressurreição a vencesse.

Mas tu fizeste subir da fossa a minha vida,
 Iahweh meu Deus.
 Quando minha alma desfalecia em mim,
 eu me lembrei de Iahweh,
 e minha prece chegou a ti,
 até o teu santo Templo.
 Aqueles que veneram vaidades mentirosas
 Abandonam o seu amor.
 Quanto a mim, com cantos de ação de graças,
 Oferecer-te-ei sacrifícios
 E cumprirei os votos que tiver feito:
 A Iahweh pertence a salvação (Jn 2,3-10, grifo
 nosso).

O texto em **negrito** apresenta a queixa, elemento característico do lamento, mas a súplica por perdão ou socorro, elemento essencial na composição do gênero, não aparece. Ackerman (ALTER; KERMODE, 1997, p. 254) afirma que a oração de Jonas começa com características de lamento ou súplica³⁵, mas logo se transforma em um canto de ação de graças, mediante o qual Jonas agradece a libertação da morte como condição existencial. Essa, certamente, não é a oração adequada. A ambiguidade do gênero indica a ambiguidade dos sentimentos; ou seja, o profeta não estava passando por um processo verdadeiro de arrependimento. Quase no final do texto, afirmou o profeta: “Aqueles que veneram vaidades mentirosas abandonam seu amor”. Abandonar o amor de Iahweh é a especialidade do profeta fujão.

A solução, então, foi vomitar Jonas. Iahweh conversou com o peixe para que isso acontecesse. No início do capítulo três, a missão foi comunicada novamente ao profeta: clamar contra a cidade de Nínive. A escolha da cidade foi estratégica na narrativa, considerando que “a capital do império assírio a partir de Senaquerib tinha ficado na consciência de Israel como símbolo de imperialismo da mais cruel agressividade contra o povo de Deus” (SICRE, 1996, p. 328). Teria Jonas medo dos ninivitas? Suas motivações logo serão desveladas.

Isso só ficará evidente na conclusão da narrativa. Por enquanto, basta saber que Jonas finalmente cumpriu a ordem divina e percorreu a

³⁵ Alter (ALTER; KERMODE, 1997, p. 267) usa o termo “súplica” e estabelece dois tipos: as súplicas de caráter individual, quando o salmista está enfrentando, por exemplo, uma doença; e súplicas coletivas, dirigidas a Deus em tempos de guerra, fome, exílio.

cidade anunciando que em quarenta³⁶ dias ela seria destruída. A reação dos ninivitas foi tão ou mais surpreendente que a fuga do profeta no início do livro. Os cidadãos da cidade creram em Deus, proclamaram jejum e absolutamente todos se vestiram de pano de saco³⁷, veste de aflição e penitência. O texto surpreende ainda mais quando apresenta os animais, vestidos de pano de saco e em penitente jejum. E Deus resolveu, por isso, não destruir a cidade.

Após clamar contra a Nínive, o profeta construiu um abrigo debaixo do qual encontrou conforto e sombra fresca para assistir ao que aconteceria a ela (Jn 4,5). Esse versículo está no capítulo quatro, mas boa parte dos exegetas acredita que ele pertença ao capítulo três e seja continuação do versículo quatro. Se ele for colocado na posição indicada, a narrativa fica perfeitamente lógica como indica a tradução abaixo:

Começou Jonas a percorrer a cidade caminho de um dia, e pregava, e dizia: Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida. Então, Jonas saiu da cidade, e assentou-se ao oriente da mesma, e ali fez uma enramada, e repousou debaixo dela, à sombra, até ver o que aconteceria à cidade (Jn 3,4 e 4,5).

Não se pode esquecer que Jonas dormia durante uma tempestade em que pessoas corriam risco de morte. Agora espera de camarote e à sombra fresca o aniquilamento de mais de 120 mil pessoas. É exatamente isso que ele quer: o castigo, a fúria, a ira de Iahweh contra os representantes do império. No capítulo conclusivo, a motivação de sua resistência fica evidente e sua oração ganha tons honestos, se comparada com o salmo das entranhas. Na citação a seguir, seu protesto e profunda decepção com Iahweh:

Ah! Senhor! Não foi isso o que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Társis, pois sabia que és Deus clemente, e misericordioso, e tardio em irar-se, e

³⁶ O número quarenta é simbólico e representa um tempo de preparação. Cf. Deuteronomio 8,2.

³⁷ “O AT distingue claramente entre as situações de luto, penitência e súplica todas as quais provocam expressões de dor; a mudança de vestuário comum para pano de saco indica que alguém está aflito” (MCKENZIE, 1984, p. 688).

grande em benignidade, e que te arrependes do mal. Peço-te, pois, ó Senhor, tira-me a vida, por que melhor me é morrer do que viver (Jn 4,2).

Eis o motivo pelo qual Jonas fugiu de Iahweh: misericórdia, bondade, clemência. Ele queria vingança, mas Iahweh o decepcionou profundamente com sua clemência diante de uma cidade honestamente arrependida. Já imaginava que seria assim, por isso estava fugindo e, pelo que sugere seu pedido final, pretendia fugir novamente até à morte. Ou seja, Jonas prefere a morte a ter que conviver com um Deus benevolente. Talvez desejasse isso também quando pediu aos marinheiros que o jogassem ao mar.

É interessante observar a partir disso que todos mudam na narrativa, até mesmo o grande peixe com seu vômito e os animais vestidos de pano de saco e em jejum. Os marinheiros, os ninivitas, Deus se arrependeu do mal que intentava fazer à cidade, todos mudaram seu comportamento, a não ser Jonas com seu espírito inflexível e rude. A maneira como Deus lida com esse implacável comportamento torna-se claro no último e conclusivo capítulo. As sugestões humorísticas ganham ainda mais força nesse momento. A Bíblia do Peregrino (SCHÖKEL, 2017, p. 1925-1926) disponibiliza uma boa tradução para se compreender o desfecho da narrativa e a constituição íntima do personagem:

Então o Senhor fez crescer sobre Jonas uma mamoneira, para que lhe desse sombra na cabeça e o livrasse de uma insolação. Jonas estava encantado com essa mamoeira. Então, ao amanhecer do dia seguinte, Deus enviou um verme que danificou a mamoneira, e ela secou. E quando o sol esquentava, Deus enviou um vento oriental sufocante; o sol abrasava a cabeça de Jonas, fazendo-o desmaiar. Jonas desejou a morte e disse:

— É melhor morrer do que viver.

Deus respondeu a Jonas:

— E vale a pena irritar-se pela mamoneira?

Ele respondeu:

— Ah, se vale! E mortalmente.

O Senhor lhe replicou:

— Tu tens compaixão de uma mamoneira que não te custou cultivá-la, que brota numa noite e na

outra morre, e eu não vou ter compaixão de Nínive, a grande metrópole, em que habitam mais de cento e vinte mil homens que não distinguem a direita da esquerda, e muitíssimo gado? (Jn 4,6-11).

Anteriormente, Jonas havia construído um abrigo para, à sombra, observar a destruição de Nínive. Sentiu-se profundamente frustrado com a benevolência de Iahweh e recebeu uma pergunta para a qual não apresentou resposta imediata. Deus pergunta se sua ira é razoável, se tem razão para existir (Jn 4,4). Logo após, sem situar precisamente o personagem, o narrador apresenta a última lição divina. E não é por acaso, como já se viu, que está relacionada com sombra e conforto.

Afirma o texto que Jonas ficou encantado ou extremamente alegre com a sombra de uma planta que Iahweh fizera nascer. A tradução utilizada e a Bíblia de Jerusalém (1986, p. 1767) usam a palavra “mamoneira” e ela parece traduzir imageticamente melhor o motivo da alegria do profeta. Logo após, o Deus que enviou o grande peixe comissionou também um verme para que pudesse matar a planta e acabar com a deliciosa sombra. Para problematizar ainda mais a situação do profeta, Iahweh enviou um vento sufocante, quente, abrasador, fazendo-o desmaiar de tristeza e indignação.

O desconforto, obviamente, irritou deveras o amante da sombra e do bem-estar. Desejou novamente a morte, mas agora por um motivo pequeno, mesquinho. A destruição da planta não é o verdadeiro motivo de sua exasperação, mas a perda de sua confortável condição. Essa é a lição de Iahweh. Jonas preocupava-se com seu bem-estar, mas desejava a morte de mais de 120 mil pessoas que não tinham discernimento entre o certo e o errado, afirma Iahweh.

Esse final, à luz do contexto narrativo, revela a extrema rigidez de Jonas em relação a todos os outros personagens e principalmente em relação a Iahweh, aquele que comanda peixe, verme, vento; que se arrepende do castigo que pretendia realizar. A inflexibilidade do profeta é também evidenciada na atitude dos marinheiros e da temível Nínive, na qual até os animais se vestiram de pano de saco. Seria risível esse profeta fujão e teimoso, vomitado e desnudado na sua mais profunda mesquinhez por bichos³⁸ e homens? Mora (1983, p. 64-65) parece concordar:

³⁸ Cabe aqui a referência a outra narrativa cômica em que um animal, uma jumenta, é usada por Iahweh para falar a um profeta teimoso. No referido

Mas essa não é ainda a originalidade última do autor; segundo nossa opinião está no humor das situações: inverossímeis e por isto mesmo significativas! Os marinheiros na tempestade e os ninivitas precipitam-se unânime e prontamente demais para a conversão; o vento, o peixe e a mamoneira surgem em momentos demasiadamente críticos e ninguém vai acreditar que os bichos se cobrirão de sacos! O autor pisca os olhos para nós. O leitor se diverte enormemente... e compreende: este escrito é um conto, mas este conto o interpela por seus contrastes e ironias: o judeu (Jonas!) e os pagãos; penitência e perdão; desespero de Jonas e a segurança de Deus... Discerne-se aqui o gênio ou, se preferem, a habilidade de um autor: provoca-nos fazendo-nos sorrir!

Para Sicre (1996, p. 328), “a mensagem deste livrinho cheio de fino humor é das mais interessantes se a lermos no contexto dos séculos pós-exílicos, marcados pela política xenófoba de Esdras e Neemias”. Confirmada a boa hipótese de Sicre, o que se analisou aqui, quase no final do segundo capítulo, foi um livro de fino humor com uma crítica teológica extremamente relevante. Mas como o tema desta tese é a ironia cômica no ciclo de Jacó, cabe uma observação importante neste momento: o autor de Jonas certamente conhecia as antigas narrativas escritas sobre Jacó e foi um discípulo brilhante.

Para encerrar este capítulo, a análise vai se aproximar mais de Jacó, encontrando no livro de Gênesis duas atitudes, no mínimo curiosas, de dois personagens centrais para a história do terceiro patriarca. Está-se falando de Abraão, o primeiro patriarca, e Sara, sua esposa. Ao contrário do que pensa a maioria, Abraão não só duvidou de Deus³⁹ como lançou-se em uma atitude de reverência, mas que escondia o escárnio.

O texto em que é narrado o episódio começa com a mudança do nome de Sara. Por ordem divina, Sarai passou a se chamar Sara. Abraão, anteriormente e no mesmo capítulo, passou a se chamar Abraão. A

texto, a jumenta literalmente fala a Balaão depois de ter sido ferida três vezes por ele. Cf. Números 22,21-30.

³⁹ Tanto na Bíblia Hebraica quanto no Novo Testamento, Abraão é reconhecido como o pai da fé. Cf. Gênesis 15,6 e Romanos 4,3.

mudança de um nome “indicava uma mudança na pessoa” (MCKENZIE, 1984, p. 658) e no relacionamento com Iahweh. Sabe-se, então, que uma mudança significativa vai acontecer na vida de Sara, cujo nome em hebraico significa princesa (SCHÖKEL, 2017, p. 35).

Os novos nomes são nobres, as intenções de Iahweh sublimes e fantásticas. Mas quando Deus anuncia o que fará com Sara, Abraão agiu de forma inusitada conforme sugere a citação:⁴⁰

Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara. Eu a abençoarei, e dela te darei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis de povos”. Abraão 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?” Abraão disse a Deus: “Oh! Que Ismael viva diante de ti!” Mas Deus respondeu: “Não, mas tua mulher Sara te dará um filho: tu o chamarás Isaac; estabelecerei minha aliança com ele, como uma aliança perpétua, para ser o seu Deus e o de sua raça depois dele” (Gn 17,15-19).

Abraão caiu com o rosto em terra como sinal de reverência ou para disfarçar o riso? Anteriormente, em Gn 17,3, ele já demonstrara através do mesmo movimento seu “gesto de submissão absoluta” (CHOURAQUI, 1995, p. 171). No texto transcrito, contudo, o gesto de reverência é acompanhado por um riso discreto e um pensamento que demonstra ceticismo em relação aos planos de Iahweh: gerar um filho em uma mulher de 90 anos, cujo marido é centenário.

Chouraqi (1995, p. 175) alega que Abraão estranhou a promessa, mas a alegria triunfou sobre a dúvida. Seguindo tendência semelhante, mediante excelente tradução, a nota da Bíblia de Jerusalém (1986, p. 53) referente ao texto afirma que “o riso de Abraão exprime menos a incredulidade do que seu espanto diante da enormidade da promessa”. Westermann, por outro lado, afirma que o ceticismo de Abraão se expressa na sua afirmação sobre o filho que tivera com a

⁴⁰ Este (BÍBLIA..., 1986, p. 52) e outros fragmentos do capítulo 18 e 21 seguirão a tradução da Bíblia de Jerusalém.

escrava Agar (Ismael) e que o efeito da sua ação é “singular, quase bizarro” (WESTERMANN, 2013, p. 163).

O riso, a sugestão enfática de um outro caminho para a promessa (Ismael) e a necessidade de repeti-la (Gn 17,19) são elementos que, combinados, fazem de Abraão um cético zombador. O texto sugere certa discricção do patriarca, mas não deixa de revelar a ambiguidade de seu gesto. O termo traduzido pelo verbo *rir* (*tsahaq*) é a forma mais antiga de *sahaq* (GESENIUS, 1978, p. 707), o verbo utilizado no Salmo 2 para descrever o riso zombador de Deus. A contrapartida de Iahweh será Isaque. Esta mesma resposta servirá para aquela que também ri do Deus que lhe faz promessas: Sara.

O riso de Sara aconteceu no capítulo 18 quando três mensageiros procuraram Abraão para anunciar novamente o nascimento do menino. Confirmaram a promessa, mas, desta vez, enquanto Sara espreitava de dentro de sua tenda. Sua reação é semelhante à de Abraão: “Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo: ‘Agora que estou velha e velho também está o meu Senhor, terei ainda prazer?’” (Gn 18,12). Ser zombado por Abraão não gera em Iahweh ou em seus representantes indignação; o riso da sua mulher, no entanto, produz reação imediata: “Por que se ri Sara, dizendo: ‘Será verdade que vou dar à luz, agora que sou velha?’”

Ciente da seriedade do que pensara, claramente assustada, Sara tenta desmentir o pensamento e o sentimento, mas sua negação é impossibilitada por uma afirmação categórica: “Sim, tu riste” (Gn 18, 15). Essa assertiva deveria ficar em sua alma juntamente com a promessa de que, passado um ano, Iahweh retornaria para lhe dar um filho (WESTERMANN, 2013, p. 168), cujo nome deveria ser Isaac ou *ytshaq*. A semelhança com o verbo *tsahaq* (rir) é notável. Essa relação entre *Isaque* e *riso* ou *rir* está também pressuposta na fala de Sara quando o filho da promessa chega a suas mãos: “Deus me deu motivo de riso, todos os que o souberem rirão comigo” (Gn 21,6)⁴¹.

Schökel (2017, p.40) acentua uma mudança significativa em Sara, traduzindo *tsahaq* por *dançar* e explicando que o riso de incredulidade se transformou em dança de alegria. Chouraqui (1995, p. 208), seguindo proposta semelhante, afirma que o riso da desconfiança é transformado em atitude de “regozijo e ação de graças”. O riso da incredulidade ou da desconfiança pressupõe certo distanciamento

⁴¹ A Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 38) traduz *ytshaq* por *riso*; a Bíblia de Jerusalém (1986, p. 52), por “que Deus sorria, seja favorável”. Mckenzie (1984, p. 449) opta pela oração *ele ri*, enquanto Chouraqui (1995, p. 176) pela *ele rirá*.

daquele que acredita estar em uma posição inacessível e superior à do outro, obtendo com isso, obviamente, determinado gozo.

Minois (2003, p. 136) afirma que “para rir, é preciso dúvida, um início de distância, ao menos fictícia, para brincar. O fanático não brinca: ele ‘crê nisso’ e ‘se crê nisso’ ele é um com sua fé”. Quando Sara recebeu seu filho, a concretização da promessa, o distanciamento e a dúvida cederam espaço para a fé, a confiança e o riso da alegria que somente um coração de idosa e estéril mãe poderia sentir. A transformação em Sara pressupõe a distinção que Minois (2003, p. 120) afirma existir na bíblia: o riso alegre e o zombeteiro.

Mediante o que foi aqui exposto, não é mais possível desconsiderar a importância e a presença do humor na Bíblia Hebraica. Cabe, agora, conhecer o ciclo de Jacó para entender, à luz do contexto exposto, as possibilidades de leitura que as narrativas oferecem aos leitores bem-humorados.

3 MANHAS E ARTIMANHAS DE JACÓ

As pessoas tentam imaginar uma divindade empírica: se tem barba; se é Ele, Ela ou Isso; se nasceu ou sempre existiu; e até (em nossa própria época) se morreu. Sempre se procurou Deus como Narrador – nos intestinos dos animais, no voo dos pássaros, na sarça ardente, na primeira frase dos Dez Mandamentos (ECO, 1994, p. 121).

As narrativas que apresentam a conturbada vida de Jacó estão no segundo momento do livro de Gênesis, na “história dos patriarcas” (WESTERMANN, 2013, p. 9), mas iniciam apenas no capítulo 25, mais precisamente no versículo 19. Neste, o narrador apresenta a descendência de Isaque e a natureza conflituosa da relação entre os irmãos Esaú e Jacó, texto central para a compreensão das possibilidades irônicas e humorísticas da narrativa. Jacó segue como protagonista absoluto até o capítulo 33, quando encontra Esaú e se estabelece em Siquém, terra de descanso de suas peregrinações.

A partir do capítulo 34, seus descendentes passam a ganhar maior visibilidade na narrativa. No capítulo 35 (1-15), pode-se ainda encontrar uma espécie de digressão que coloca Jacó novamente no centro da trama. A partir de então, o protagonismo do personagem perde força. Aparece no capítulo 37, quando José, seu preferido, é vendido pelos irmãos; no capítulo 42, quando envia seus filhos ao Egito para encontrar alimento em uma época de fome; no final do capítulo 45, quando recebe a notícia de que seu filho está vivo e tornara-se governador do Egito e no capítulo 46, quando se encontra com José em Gósen (28-34).

Sua atuação ganha novamente destaque nos capítulos 47, 48 e 49 do livro. Nestes, Jacó adoece, abençoa seus filhos e morre. Uma rápida comparação com a vida dos patriarcas que o antecederam revela de imediato certa proeminência de Jacó, personagem intrigante, presente em boa parte do livro e elevado à categoria de representante heroico de Israel, como sugere sua luta “épica” com Iahweh em Gênesis 32,22-32. No versículo 28 do texto citado, as palavras de Iahweh parecem apontar nessa direção: “Então, disse: Já não te chamarás Jacó, e sim Israel, pois como Príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste”.

Seguindo as orientações de Fokkelman (1991, p. 86), opta-se por focar a análise no conjunto de narrativas que vai de 25,19 a 35,29. Observa o autor citado que a história de Jacó é encerrada no texto que complementa a genealogia de Isaque em 25,19-26. Isto é, a continuação

desse texto está em 35,23-29, quando acontece a morte de Isaque: “Velho e farto de dias, expirou Isaque e morreu, sendo recolhido ao seu povo; e Esaú e Jacó, seus filhos, o sepultaram” (35,29). A história de Jacó, sendo assim, está inserida dentro da estrutura da geração de Isaque, afirmando com isso, o autor ou autores, que o ciclo de Jacó é o evento mais importante na vida do segundo patriarca.

Comparado com Abraão e Jacó, o filho de Abraão fica claramente ofuscado. Basta observar o espaço narrativo que cada personagem ocupa no livro de Gênesis e o comportamento passivo de Isaque que sequer vai à busca de sua mulher (24,1-14). Na análise de cenas padrão, Alter afirma que se trata do único caso em que um substituto vai à fonte encontrar a pretendida companheira (ALTER, 2007). Fokkelman (1991) elenca outros elementos que enfatizam a importância de Jacó na história dos patriarcas em detrimento do papel de Isaque; a interrupção da lista de descendentes no versículo 19, para iniciar a história dos irmãos Esaú e Jacó é o mais convincente.

A força do ciclo de Jacó fica, assim, evidenciada e o núcleo narrativo delimitado pelas sugestões do texto narrativo. Quando se pensa em suporte contextual para análise das narrativas do ciclo de Jacó, no entanto, é necessário também compreender o que foi exposto do segundo capítulo, que todo livro de Gênesis e outros textos da Bíblia Hebraica devem auxiliar a análise, pois o Velho Testamento é formado por retalhos que ganham seu sentido e meta em uma perspectiva histórico-universal (AUERBACH, 2007, p. 14)⁴². O referido capítulo apresentou também a estrutura narrativa proposta por Frey (*mythos*), dentro da qual a história literária de Israel ganha um movimento contextual e uniforme (queda e ascensão.)

Já se sabe que a História dos Patriarcas é uma alternativa divina para a primeira parte de Gênesis (1-11) e que Jacó tem um papel destacado dentro dessa estrutura ou perspectiva histórico-universal. Esses pressupostos são importantes, porque serão a base da análise que será desenvolvida no terceiro e quarto capítulos. O contexto, a importância de Jacó para a realização das antigas promessas, não obstante seu caráter duvidoso, são precisamente os elementos que tornarão possível a percepção da ironia cômica.

⁴² O que Auerbach chama de Antigo Testamento equivale ao que aqui é denominado Bíblia Hebraica; esse pressuposto ficou estabelecido logo na introdução.

3.1 O CICLO DA TRAPAÇA

O início do ciclo de Jacó tem como protagonista uma mulher, Rebeca (Gn 25,19-26). Não poderia ser diferente a vida da mulher que está cansada de viver com o passivo Isaque. Mas este não é o único motivo que leva Rebeca a se destacar. Jack Miles (2009) percebe em *Deus – Uma Biografia*, que existe, a partir de Gênesis, uma domesticação gradual de Deus e um sinal disso é a liberdade que mulheres como Rebeca sentem para falar com ele. Na narrativa da criação, Deus somente fala com Eva quando Adão a culpa.

Ainda segundo Miles (2009, p. 92), “a mesma coisa acontece com Sara”, pois “nenhuma das sete promessas de Deus é dirigida a ela; nenhuma é dirigida nem sequer ao casal; todas são dirigidas a Abraão”. Não se pretende aqui discutir e analisar a proposta de Miles, mas reforçar o que o primeiro texto do ciclo de Jacó evidencia. Rebeca é uma personagem à frente de seu tempo. Sua percepção, audácia e astúcia ficarão ainda mais evidentes no transcorrer das narrativas. Seu papel, na saga de Jacó, inicia com a luta dos filhos no ventre e um solilóquio comovente: “Se é assim, por que vivo eu?” (Gn 25,22), ou, na tradução de André Chouraqui (1995, p. 258): “Se é assim, por que isto, eu mesma?”. A sintaxe comprometida seria indício de intensa emoção?

De qualquer forma, é importante para a compreensão do ciclo a resposta que Rebeca recebe de Iahweh, haja vista seu envolvimento central na trama. Para alguns, a fala de Iahweh é ambígua, mas, considerando o papel central que Rebeca ocupa na trama, parece apropriado pensar em um oráculo que instiga a determinação de Rebeca. A seguir os versos transcritos na tradução do comentarista Frederico Dattler (1984, p. 145):⁴³

Duas nações estão no teu ventre,
e dois povos separar-se-ão desde as tuas
entranhas.
Um povo será dominado pelo outro,
e o maior servirá ao menor.

Os versos do oráculo divino apresentam informações importantes para a sequência da narrativa. O primeiro deles afirma que os irmãos

⁴³ A tradução de Dattler foi escolhida porque mantém certa ambiguidade com a escolha dos termos “maior” e “menor”. O autor não usa a forma poética, mas essa disposição dos versos facilita a análise.

representam dois povos; o segundo, que eles se dividirão e, o terceiro, que um será mais forte que o outro. No último verso, o mais polêmico, a relação de poder é estabelecida: o maior servirá ao menor. São palavras divinas, enfatizadas pela forma poética, dignas de uma atenção especial do leitor. Daisy Wajnberg (2004, p. 104) confirma sua importância ao afirmar que “sobre esse oráculo se assentam as bases para o subsequente curso dos acontecimentos”.

A esse respeito, Fokkelman (ALTER; KERMODE, 1997, p. 59), um dos autores do *Guia Literário da Bíblia*, afirma que esses poemas realizam uma articulação importante na narrativa e que servem “como pontos de cristalização”, oportunizam momentos de reflexão, “sintetizam o que é relevante, condensam a ideia principal e erguem-se acima do incidental”. Ainda segundo o mesmo autor, Deus promove a rebelião contra a ordem natural quando afirma que o mais velho servirá o menor.

Fokkelman acredita que nesse texto esteja a matriz e o fundamento do poder e da vitalidade de Jacó, pois o patriarca lutou desde o ventre para usurpar o direito de primogenitura de Esaú. Quando “a inversão se torna irrevogável, novamente há poesia: em 27:27-28, duas estrofes evocam a bênção de Deus e do cosmo e seu final (29) considera como essencial a polaridade dominar/servir” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 60). O oráculo, então, é o ponto de partida, mas as palavras de um personagem como Iahweh devem ser lidas e relidas com extremo cuidado.

Wallace S. Hartsfield (2005) concorda com a ideia de Fokkelman de que Jacó luta desde o ventre, mas acrescenta que Esaú é o vencedor, porque sai primeiro que o irmão persistente. Acrescenta ainda o autor que o verbo traduzido por “lutar” (*rassas*), em 25,22, é usado em outros contextos para falar de luta violenta e abuso físico (Dt 28,33; I Sm 12,3; Is 42,4). Para Jacó, no entanto, admite Hartsfield, a luta não termina no ventre. Pode-se presumir, assim, que a primeira luta entre ambos dependesse de uma força física que Jacó não possui, mas que terá de superar utilizando outras estratégias. Isso ficará ainda mais claro a seguir.

John E. Anderson (2010) defende, em sua tese *Jacob and the divine trixster: a theology of deception and YHWH's fidelity to the ancestral promise in the Jacob cycle*, que o oráculo de Iahweh é ambíguo em termos sintáticos, semânticos e em relação à identificação dos personagens. Segundo o autor, Iahweh retém a informação essencial para instigar os atores humanos à ação. A sintaxe da oração e o significado de “maior” e “menor” não possibilitam a identificação

prévia das posições no jogo de poder. Para Anderson, essa é uma estratégia trapaceira de Iahweh, que está envolvido em toda a trama, mesmo quando está aparentemente ausente, para instigar as ações de Rebeca.

Wajnberg, em seu estudo, trata, com clareza, da ambiguidade sintática que problematiza a compreensão do oráculo:

A última sentença pode abrir um problema sintático, pois o hebraico não esclareceria qual dos substantivos é o sujeito e qual é o objeto. Assim, tanto caberia a ideia de que “o mais velho servirá o menor”, quanto aquela oposta, de que “o mais velho, o menor servirá”. Frente à possível obscuridade, aqui, levantamos a seguinte hipótese: se a formulação do oráculo deixa algo nebuloso, então o fator humano virá tomar a dianteira, emprestando ao curso da história sua forma emaranhada (WAJNBERG, 2004, p. 107).

O termo *rab, maior* na versão de Dattler, pode ser traduzido por “numeroso, muito; grande; múltiplo; abundante; o bastante, o suficiente” (KIRST et al., 1997, p. 221). A segunda palavra hebraica é *tsair* (menor), cujo significado pode ser “pequeno, menor, mínimo; jovem; insignificante” (KIRST et al., 1997, p. 207). Seria empobrecedor, como se pode observar nos sentidos sugeridos, limitar o sentido dos termos apenas à idade dos personagens. O texto fala da grandeza ou pequenez do que cada um irá representar na história orquestrada por Iahweh. Considerando isso e a questão sintática, pode-se sim chegar à percepção de que a ambiguidade é uma boa opção interpretativa.

Se o oráculo é ambíguo, ele o é para Rebeca, pois o leitor sabe o provável curso dos fatos – o jogo irônico pressupõe essa ciência – e Jacó só tomará conhecimento da promessa ancestral em 28, 10-17. Considerando ou não a hipótese da ambiguidade, o importante nesta análise é perceber que, de uma forma ou de outra, Iahweh está produzindo uma conspiradora, em outras palavras, está incitando ardilosamente as tramas de Rebeca e se envolverá nas de Jacó. A ambiguidade em relação à posição de Esaú e Jacó, entretanto, será posteriormente um pressuposto importante para a análise.

Se a ambiguidade moveu Rebeca, ela teria de lutar para que o filho predileto se tornasse o maior. Se Rebeca possuía maior clareza

sobre os planos de Iahweh, poderia usar seu conhecimento para suplantar a condição desfavorável do caçula. De qualquer forma, uma personagem como Rebeca jamais se sentiria impassível diante das informações divinas. Por isso, sua participação deve receber a devida atenção e valor dentro da trama. No presente momento, não é necessário definir se a mãe de Jacó foi movida pela incerteza, pois somente o contexto narrativo maior poderá conduzir a leitura a uma opção.

Por enquanto, é importante perceber que a ação de Iahweh na história de Israel tem de acontecer por meio de agentes humanos. Mas estes não são meramente marionetes, desfrutam de liberdade, realizam conquistas, mas vivem suas precariedades, seus limites. Iahweh, na Bíblia Hebraica, precisa lidar com as fragilidades de seus atores humanos, por isso o cumprimento da promessa ancestral está sempre em perigo. A esse respeito, Anderson (2010) afirma que a promessa, em todas as narrativas dos patriarcas, é sempre ameaçada pela esterilidade, pelo perigo de estrangeiros, pelos conflitos entre irmãos etc.

Alter (2007), conforme mencionado no segundo capítulo e sugerido na análise das narrativas sobre Sansão e Jonas, afirma que essa tensão entre a vontade divina e os agentes humanos é uma das principais características da narrativa hebraica. Para o autor, a vontade divina se realiza a partir da tensão entre os propósitos divinos e a natureza caótica dos fatos históricos. Em outras palavras, não existe harmonia entre o que Deus quer realizar e as escolhas que são feitas por Israel e seus agentes. Mas Iahweh realiza sua promessa através e até apesar dos homens.

Auerbach, também citado no segundo capítulo, entendeu como poucos essa relação bíblica entre Deus e o homem bíblico: “A sublime intervenção de Deus age tão profundamente sobre o cotidiano que os dois campos do sublime e do cotidiano são não apenas efetivamente inseparados, mas, fundamentalmente, inseparáveis” (2007, p. 19). Em outro momento de *Mimesis* Auerbach é ainda mais preciso em relação à humana condição mediante os propósitos divinos:

[...] as figuras do Velho Testamento estão constantemente sob a dura fôrula de Deus, que não só as criou e escolhe, mas continua a modelá-las, dobrá-las e amassá-las, extraíndo delas, sem destruir a sua essência, formas que a sua juventude dificilmente deixava prever. [...] Pois eles são os portadores da vontade divina, e mesmo assim, são falíveis, sujeitos a desgraça e humilhação – e em meio à desgraça e à humilhação manifesta-se, através das suas ações e

palavras, a sublimidade de Deus. Dificilmente um deles não sofre, como Adão, a mais profunda humilhação – e dificilmente um deles não é agraciado pela intervenção e inspiração pessoais de Deus (AUERBACH, 2007, p. 15).

Por isso, de uma forma que ainda não ficou totalmente esclarecida, Iahweh está jogando com Rebeca, com seu espírito ativo, sua preocupação maternal, sua ambição, suas preferências. O inominável terá de jogar também com os limites, erros, impulsos e medos de Esaú e Jacó. Para começar a compreender essa dinâmica da ação divina na vida dos gêmeos, a descrição das características dos irmãos logo após o nascimento é fundamental (Gn 25,24-27). A tradução de André Chouraqui mantém uma proximidade com o texto hebraico que será importante neste momento:

Seus dias se completam para dar à luz, e eis gêmeos em seu ventre. O primeiro sai: um ruivo, todo inteiro como uma capa de cabelos. Eles clamam seu nome: 'Éssav. Logo após, saiu seu irmão, sua mão segurava o calcanhar de 'Éssav. Ele clama seu nome: Ia'acob – Ele estará nos calcanhars. Is'hac tem sessenta anos na ocasião desses nascimentos. Os adolescentes crescem. 'Éssav é um homem que conhece a caça, um homem dos campos. Ia'acob, homem íntegro, habita em tendas. Is'hac ama 'Éssav, sim, a caça em sua boca. Ribca ama Ia'acob (CHOURAQUI, 1995, p. 259-260).⁴⁴

O nome na cultura semita não é apenas uma convenção ou um rótulo. Mckenzie (1984) já deslindou no segundo capítulo uma espécie de relação de misteriosa identificação entre o nome e o seu portador. O texto citado acima é talvez o melhor exemplo da importância dele nas narrativas hebraicas. Jacó (*ya'aqob*) nasceu agarrado ao calcanhar de Esaú; por isso seu nome é associado às palavras *calcanhar* (*'aqeb*); o desenvolvimento da narrativa o relacionará também com o verbo *enganar* (*'aqab*). Quando descobriu que Jacó lhe roubou a bênção, Esaú afirmou: “Não é à toa que se chama Jacó. Já duas vezes me armou

⁴⁴ As letras sublinhadas em várias citações desta tese respeitam a transliteração que Chouraqui (1995) faz do texto hebraico.

cilada; tomou meus direitos de primogenitura, e agora tomou minha bênção”⁴⁵.

Quanto ao primogênito, afirma o texto que Esaú nasceu *peludo* (*se'ar*), alusão à Seir, e *ruivo* (*edon* – vermelho, barroso). O termo *Seir* faz referência a uma cadeia de montanhas que inicia ao sul do Mar Morto e vai até o golfo de Áqaba; vagamente se diz que essa é a região onde viveu um povo inimigo de Israel chamado Edom (MCKENZIE, 1984). Em Gn 33,14, quando reencontra seu irmão, Esaú já estava habitando em Seir e iniciando a história dos edomitas, dos quais Esaú, conforme a narrativa de Gênesis, é considerado personagem epônimo.

Outro substantivo importante relacionado ironicamente a Esaú é *sa'ir*. Em Levítico 4,24, o referido termo é traduzido por *bode*. Essa relação do primogênito com animais está também sugerida na excelente tradução citada acima, a qual afirma ter Esaú nascido “todo inteiro como uma capa de cabelos”. Chouraqui fundamenta sua tradução afirmando que *se'ar* (pelo) faz alusão a *sa'ir*, cujo significado é “bode, animal felpudo” (CHOURAQUI, 1995, p. 28). Dattler caminha sobre pressupostos semelhantes ao afirmar que Esaú nasce “como uma manta de pelo” (DATTLER, 1984, p. 144).

A relação de Esaú com os animais não se esgota nas sugestões de seu nome, já que o primogênito se tornou perito caçador e homem do campo, características que também relacionam virilidade instintiva e animalidade com sua vida. Esse segundo momento de caracterização de Esaú torna agourento seu destino, considerando que o primeiro homicida de Gênesis era também homem do campo, Caim (Gn 4,1-16), e que Ninrode foi o poderoso caçador que fundou Babel (Gn 10,9-10), a cidade zombada por Deus conforme análise do segundo capítulo.

Jacó, por outro lado, habita em tendas, é homem pacato⁴⁶ ou, em hebraico, *'ish tam* (Gn 25,27). O adjetivo *tam*, relacionado a Jacó, tem gerado inúmeros estudos e polêmicas, pois o termo é usado em outros contextos da Bíblia Hebraica com o sentido de “íntegro” ou “inocente”.

⁴⁵ A tradução é da Bíblia do Peregrino. A esse respeito, afirma Schökel que “o destino que estava inscrito no nome de Jacó se cumpre pela segunda vez” (SCHÖKEL, 2017, p. 52).

⁴⁶ A tradução de João Ferreira de Almeida (1999, p. 48) é “homem pacato”. A Bíblia do peregrino traduz com a expressão “beduíno honrado” (2017, p. 48); a Bíblia de Jerusalém como “homem tranquilo” (1986, p. 65); Chouraqui usa a expressão “homem íntegro” (1995, p. 260). As opções ficam entre essas duas ideias: pacato e tranquilo ou íntegro e honrado.

Algumas traduções procuram manter esse significado polêmico, outras, como a nota evidenciou, preferem suavizar um jogo poderoso para o qual o autor de Gênesis convoca o leitor.

Noé, em Gn 6,9, é chamado de “íntegro”. Em 17,1, Deus pede para que Abraão seja perfeito no momento em que confirma a aliança e muda o nome do patriarca. No livro de Jó, Deus chama o protagonista duas vezes de *'ish tam* (1,8; 2,3). Em Levítico, o termo ocorre inúmeras vezes para caracterizar os animais que deveriam ser usados nos sacrifícios (Lv 1,3, 10; 3,1, entre outros)⁴⁷. Mas o que tem Jacó de “íntegro”, “inocente” ou “perfeito”? Eis o motivo da polêmica e uma das chaves interpretativas do ciclo de Jacó. Estaria a análise, então, diante da sobreposição de um sentido sobre outro, de uma ironia evidente?

Se a interpretação seguir a sugestão de Wajnberg (2004), a cautela deve ser um dos princípios de interpretação do texto hebraico, uma vez que existe um delicado balanço entre o aspecto ideológico e o estético que mantém abertas diferentes possibilidades de leituras. Alter (2007), conforme alusão no segundo capítulo, reconhece que o uso de *tam* no referido contexto pode esconder uma possível ironia. Os contextos (imediate e geral), como vistos anteriormente, são essenciais para a elaboração de uma leitura coerente dessa ambiguidade.

No texto citado, as relações familiares oferecem informações complementares sobre essa questão da ambiguidade. Isaque amava Esaú, porque comia de sua caça, mas Rebeca amava Jacó, aparentemente, sem uma razão específica. Para Alter (2007), a preferência de Isaac por Esaú beira a sátira, por ter como motivação a carne de caça de seu filho. A tradução de Chouraqui (1995, p. 260) de Gn 25,28 torna essa ideia ainda mais expressiva: “Is’hac ama ‘Éssav, sim, a caça em sua boca”. Pode-se presumir, a partir da informação dada sobre Isaac e omitida sobre Rebeca, que a preferência desta é superior e não motivada por uma satisfação material, conclui Alter.

A caracterização da família revela divisão e conflito. Sabe-se também que o *menor* dominará o *maior*. Ainda no capítulo 25, um sinal do tipo de domínio que haverá entre um e outro. Esaú veio do campo faminto, encontrou o cozinhado de lentilha vermelho que Jacó preparara e imediatamente pediu para comê-lo, alegando estar enfraquecido de fome. Jacó não perdeu tempo e fez o que parece ter planejado: pediu

⁴⁷ Anderson (2010) apresenta uma relação das passagens citadas e uma análise convincente de seu uso.

para que o irmão faminto vendesse o direito de primogenitura. Sem pensar no que estava fazendo, agindo pelo instinto que a fome produz, Esaú jurou e, como diz o texto, *desprezou* (Gn 25,34) seu direito⁴⁸. O referido desprezo fica evidente em uma sequência de verbos que indicam a ausência de reflexão: “Ele come, bebe, levanta-se e sai dali” (CHOURAQUI, 1995, p. 262).

John E. Anderson, autor citado anteriormente, afirma que, no referido episódio, Esaú pede a seu irmão para deixá-lo “engolir do vermelho” (ANDERSON, 2010, p. 83), sugerindo que a atitude do primogênito é semelhante à dos animais. Aliás, Anderson reforça sua tese afirmando que Esaú não consegue sequer dizer o nome da comida que Jacó está preparando. Nas excelentes notas da Bíblia do Peregrino (2017, p. 48), Schökel traduz *laat* por *tragar* e afirma que o referido verbo “é raro e exprime avidez, o mesmo que designar o guisado pela cor e não pelo nome”. Assim, Esaú nasce peludo, é vermelho, come o vermelho (sangue?), age como um bicho e, por esse motivo, despreza seu direito de primogênito.

Eis o primeiro retrato dos irmãos gêmeos: Jacó, “pacato”, “íntegro”, pretensioso e astuto; Esaú, desinteressado, impulsivo, instintivo, animalesco. O capítulo 26, uma espécie de digressão que interrompe a narrativa sobre Esaú e Jacó, mostra o movimento de Isaque em direção às terras filisteias, em uma época de fome, e a bênção que, por intermédio dele, Iahweh concedeu às terras do rei Abimeleque. Isaque recebeu orientação divina, a confirmação da bênção, mentiu a respeito de sua mulher, como fizera Abraão, e demonstrou, com isso, que tinha condições de ser patriarca do povo escolhido por Iahweh.

No final do capítulo, entretanto, a confirmação daquilo que já ficou claro anteriormente: Esaú não tem condições de ser patriarca de Israel como Isaque e Abraão o foram. Em apenas dois versículos, isso é dito de maneira muito evidente e sintética: “Tendo Esaú quarenta anos de idade, tomou por esposa a Judite, filha de Beerí, heteu, e a Basemate, filha de Elom, heteu. Ambas se tornaram amargura de espírito para Isaque e para Rebeca” (Gn 26,34-35). Jacó, por outro lado, foi a Padã-Arã procurar uma esposa na família de seu tio, Labão, em obediência à ordem de Isaque e Rebeca (Gn 28,1-9) e procurando fugir do ódio de seu irmão.

⁴⁸ O primogênito desfrutava de certas prerrogativas. Enquanto o pai vivia, era o preferido. Quando o pai morria, recebia dupla parte da herança e tornava-se o cabeça da família (VAUX, 2003, p. 64).

Apesar de tudo isso, Esaú, aos olhos do pai, é o filho predileto e possui o direito dos primogênitos, ainda que seja por um motivo risível, já que Isaque ama a caça em sua boca⁴⁹ a ponto de esquecer que Esaú foi “amargura de espírito”. Jacó, por esse motivo, teve de enganar também o amor de seu pai para roubar a bênção. Assim, no capítulo 27, encontra-se uma das tramas mais irônicas e dramáticas da Bíblia Hebraica. Isaque pede a Esaú para caçar, preparar uma comida saborosa, para posteriormente receber a bênção. Rebeca escuta tal pedido e começa a exercer um papel fundamental na trama⁵⁰.

Não se pode esquecer que ela recebera o oráculo divino e vira o comportamento de Esaú em terras filisteias. Não seria, por isso, incorreto pensar que age motivada pelas palavras divinas e pensando no futuro⁵¹. Eis o motivo da segurança que expressa em suas palavras, quando Jacó demonstra receio de enganar o pai: “Caia sobre mim essa maldição, meu filho; atende somente o que eu te digo, vai e traze-mos” (Gn 27,13)⁵². Aqui, a narrativa começa a evidenciar uma característica importante de Jacó: o medo de seus adversários. Rebeca conhece as tramas do destino, mas precisa encorajar seu filho medroso, por isso, chama para si a responsabilidade da trapaça.

O versículo 12 do capítulo 27 revela uma pista interessante para o estudo da ironia e do humor na narrativa de Gênesis. Ela está relacionada ao momento citado em que Jacó expressou receio à sua mãe, afirmando que, caso o pai descobrisse a farsa, passaria por zombador a seus olhos e assim receberia maldição. A raiz do termo hebraico (*ta'a'*) que aqui forma o adjetivo *zombador* é também usado, segundo o *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português* (KIRST et al., 1997, p. 269), com o sentido de verbo (*zombar*). A raiz aparece também no texto de 2 Cr 36,16, para descrever a atitude sarcástica do povo e dos chefes dos sacerdotes diante da mensagem dos profetas de Deus. De acordo com o Dicionário citado, o sentido pode ser *mofar*, *troçar*.

⁴⁹ Cf. a tradução proposta por André Chouraqui (1995) de Gênesis 25,24-27, citada anteriormente.

⁵⁰ Segundo Mckenzie (1984, p. 115), “a bênção do pai ao primogênito era de importância vital, como se pode constatar na bênção na bênção de Esaú interceptada por Jacó (Gn 27,28-29): ela invocava sobre o primogênito a fecundidade e o poder de governar a família e os outros. Com a bênção, o pai transmitia ao filho a própria vida, sua força e autoridade”.

⁵¹ De maneira bastante irônica, Good (1981, p. 99) afirma que Rebeca age olhando para o futuro, enquanto Isaque pensa apenas no estômago.

⁵² Além de mentora, Rebeca tem a coragem que falta ao filho medroso.

A atitude de Jacó no versículo 12 é muito importante para o presente estudo, pois desvela uma estratégia literária da narrativa hebraica que pode ser relacionada com a ironia e o humor. Com um pouco de argúcia, sempre necessária na leitura do texto hebraico, percebe-se que aquilo que Jacó teme fazer aos olhos do pai, ele o faz aos olhos do leitor. Em outras palavras, Jacó ridiculariza Isaac, não recebe o castigo divino, como acontece em 2 Cr 36,16 com os sacerdotes e o povo, e, assim, permite ao leitor participar da tensão prazerosa que resulta dessa relação entre realidade e aparência.

Rebeca fez uma comida saborosa para o impostor levar ao pai cego (Gn 27,9 e 14), vestiu-o com a roupa de Esaú e cobriu o pescoço e as mãos de Jacó com pele de cabrito (Gn 25,16); este era liso e aquele, peludo. Jacó apareceu diante do pai com a comida e logo pediu aquilo que persegue desde o ventre: a bênção (Gn 27,19). Eis o texto e suas nuances irônicas e dramáticas:

Jacó foi a seu pai e disse: Meu pai! Ele respondeu: Fala! Quem és tu meu filho? Respondeu Jacó a seu pai: Sou Esaú, teu primogênito; fiz o que me ordenaste. Levanta-te, pois, assenta-te e come da minha caça, para que me abençoes. Disse Isaac a seu filho: Como é isso que a pudeste achar tão depressa, meu filho? Ele respondeu: Porque o Senhor, teu Deus, a mandou ao meu encontro. Então, disse Isaac a Jacó: Chega-te aqui, para que eu te apalpe, meu filho, e veja se és meu filho Esaú ou não. Jacó chegou-se a Isaac, seu pai, que o apalpou e disse: A voz é de Jacó, porém as mãos são de Esaú. E não o reconheceu, porque as mãos, com efeito, estavam peludas como as de seu irmão Esaú. E o abençoou. E lhe disse: És meu filho Esaú mesmo? Ele respondeu: Eu sou. Então, disse: Chega isso para perto de mim, para que eu coma da caça de meu filho; para que eu te abençoe. Chegou-lhe, e ele comeu; trouxe-lhe também o vinho, e ele bebeu. Então, lhe disse Isaac, seu pai: Chega-te e dá-me um beijo, meu filho. Ele se chegou e o beijou. Então, o pai aspirou o cheiro da roupa dele, e o abençoou... (Gênesis 27,18-27)

Uma leitura atenta revela que Isaac foi submetido a um processo de convencimento que iniciou com a desconfiança relacionada

ao tempo da caçada. Nesse momento, Jacó pareceu brincar com a fé e o Deus de Isaque, quando afirmou: “Porque o Senhor, teu Deus, a mandou ao meu encontro” (Gn 27,20). Interessante aqui notar duas inferências importantes: os narradores não terem nenhum pudor em colocar na boca do terceiro patriarca o uso inadequado e fraudulento do nome divino⁵³, e a distância que parece haver entre Iahweh e Jacó, quando este afirma que o Deus de seu pai providenciou a caça.

Convencido por um argumento teológico fraudulento, Isaque precisava convencer seu tato de que Jacó era realmente Esaú. Pediu para o impostor se aproximar, tocou suas mãos artificialmente peludas e concluiu que a voz era de Jacó, mas as mãos, de Esaú (Gn 27,22). Parcialmente convencido, Isaque abençoou, não ainda plenamente, e perguntou mais uma vez: “És meu filho Esaú mesmo?” (Gn 27,24) Jacó confirmou o engodo e, ao pedido do pai, entregou a comida e o vinho, dos quais Isaque desfrutou com deleite. Apesar de ter convencido o paladar, parecia ainda não haver certeza absoluta no patriarca. Por isso, pediu Isaque para Jacó se aproximar e lhe beijar. Foi a oportunidade para cheirar seu filho, situação para a qual Jacó havia se preparado com o auxílio de sua mãe. Confirmada mais uma prova (olfativa), Isaque abençoou o impostor.

O velho sem visão usou outros sentidos e sua razão para analisar o Esaú com voz de Jacó, mas não escapou da troca. Sua razão se contentou com o argumento teológico, o tato encontrou a pele de cabrito, o paladar, um cozido feito ardidosamente por Rebeca, o olfato sentiu o cheiro da roupa de Esaú usada por Jacó. O plano foi perfeito. André Chouraqui (1995, p. 281) traduz o início do oráculo da seguinte forma: “Vê, odor de meu filho é como o odor de um campo abençoado por IAVH”. A sugestão do texto, segundo o autor, é que Isaque pensava estar vendo com seu olfato. Um homem que privilegia o olfato em detrimento da audição, para a cultura do ensino rigoroso das leis e dos anúncios proféticos⁵⁴, comporta-se de forma suspeita, talvez de forma análoga à de um animal.

⁵³ Não era permitido usar o nome de Deus em vão ou em falsos testemunhos (Ex 20,7; Lv 19,12).

⁵⁴ A visão e a audição são sentidos importantes para a experiência de fé. Nos profetas isso fica evidente. A esse respeito Wolff (1978, p. 56) afirma: “‘A palavra de Amós’, ‘a visão de Isaías’, ‘a palavra do Senhor que veio a Oseias’, eis a maneira pela qual são anunciados os seus escritos. Por que o nome é essencial? Os próprios profetas enfatizam que Iahweh os chamou pelo nome. Eles têm uma visão e ouvem a voz de Iahweh: ‘Amós, que vês?’ (Am

A bênção, então, é pronunciada em linguagem poética, como o oráculo do capítulo 25, e apresenta a fecundidade da terra como seu cumprimento (27,27-28). Além disso, a bênção garante o domínio de Jacó sobre outros povos e o senhorio sobre seu irmão. Os poemas de Gênesis, como exposto anteriormente, têm uma função importante para a narrativa, principalmente quando colocados na boca de Iahweh. O que chama a atenção na narrativa do capítulo 27 é a solenidade do poema mediante a trapaça impiedosa de Jacó e Rebeca.

Para perceber a força dessa ironia, um caminho é comparar o texto bíblico citado anteriormente e o tom solene da bênção de Isaque. Percebe-se claramente aquilo que Auerbach chamou anteriormente de relação inseparável entre o quotidiano e o sublime, e que Alter definiu como tensão dialética entre a vontade divina e a precariedade das ações humanas. Eis o poema que começa falando do cheiro que não pertence ao abençoado:

Eis que o cheiro do meu filho
 É como cheiro do campo,
 Que o Senhor abençoou;
 Deus te dê do orvalho do céu,
 E da exuberância da terra,
 E fartura de trigo e de mosto.
 Sirvam-te povos,
 E nações te reverenciem;
 Sê senhor de teus irmãos,
 E os filhos de tua mãe se encurvem a ti;
 Maldito seja o que te amaldiçoar,
 E abençoado o que teabençoar (Gn 27,27-29).

Já se sabe, então, em linhas gerais, que a relevância e a dinâmica da história de Jacó passam pela bênção e pelo domínio sobre Esaú e outros povos. No entanto, sabe-se também que Jacó saiu agarrado ao calcanhar do irmão, que o manipulou para conseguir o direito de primogenitura e o pai para receber a bênção. Assim, a leitura dos capítulos que até aqui foram analisados não deixam dúvidas: a trapaça, o jogo são as armas do terceiro patriarca. Outras aventuras podem fortalecer tal hipótese.

7,8; 8,2). Algo lhes toca os lábios e a voz fala: ‘Eis que eu coloco em tua boca as minhas palavras’ (Jr 1,9). A palavra de Iahweh se torna idêntica às páginas dos homens”.

Logo depois de enganar o pai e o irmão, Jacó fugiu de Esaú para Padã-Arã, recebeu a visão da escada que levava ao céu (28,10-17)⁵⁵, erigiu uma coluna com a pedra que usara como travesseiro (27,18-22) e, logo após, conheceu Lia e Raquel, filhas do irmão de sua mãe. Trabalhou sete anos pela mais nova, Raquel, mas foi enganado por Labão que lhe deu Lia. Por amar muito Raquel, trabalhou outros sete anos para tê-la como esposa (29,21-30). Depois de muito servir ao sogro e de fazê-lo enriquecer (Gn 30,27), Jacó resolveu trabalhar por sua família; fez um pacto com Labão e aplicou-lhe um golpe magistral (Gn 30,37-43).

Antes de entrar nos meandros dessa trama, cabe algumas palavras sobre o conflito entre as irmãs e a disputa que produziu os 11 filhos que, posteriormente, com o acréscimo de Benjamim, nascido apenas em Gn 35,16-22, formariam as doze tribos de Israel. A intriga entre esposas de mesmo marido não é um tema atípico para a cultura poligâmica de Israel (SCHÖKEL, 2017, p. 56). Deuteronômio (21,15-17) apresenta, inclusive, uma lei que pressupõe situação semelhante à descrita em Gênesis; qual seja, a preferência por uma das mulheres e a concepção do primogênito pela rejeitada. Esse filho não poderia perder o direito à primogenitura por ter nascido da que era menos amada.

No ciclo de Jacó, entretanto, é precisamente a competição entre as irmãs que realizará o cumprimento da promessa feita a Abraão, Isaque e Jacó: transformá-los em uma grande nação (Gn 12,1-2; 26,4; 28,14). Mais uma vez, chega-se à percepção de que, em Gênesis, a sublimidade do projeto divino concretiza-se no seio da história precária, limitada e, por isso, risível dos homens. A intriga entre os irmãos já está comprovando essa premissa. O conflito entre as irmãs será mais uma poderosa evidência. A narrativa que retrata essa relação está em Gênesis 29,31-30,26 e apresenta de modo curioso a gênese dos patriarcas de Israel.

Jacó amava Raquel mais do que Lia; eis o motivo por que Iahweh tornou esta fecunda e lhe concedeu sequencialmente quatro filhos: Rúben, Simeão, Levi e Judá (Gn 29,31-35). Os nomes são dados por Lia e refletem sua gratidão a Deus e o desejo de ter o amor de seu marido. Em uma família patriarcal, a referida atribuição era do homem, como aconteceu com Abraão a pedido de Iahweh. Jacó não exerce esse papel

⁵⁵ As teofanias ou aparições e manifestações de Iahweh (MCKENZIE, 1984, p. 923) na vida de Jacó serão analisadas ainda neste capítulo.

ainda⁵⁶, aparentando distanciamento do plano divino para sua família e do que está acontecendo entre suas mulheres.

Os nomes indicam, no próprio texto bíblico, o significado que cada filho representa para a mãe⁵⁷. Raquel, obviamente, teve ciúmes da irmã e colocou Jacó em uma situação inusitada. A tradução de André Chouraqui (1995, p. 307-308) apresenta nuances bastante expressivas e precisas na tradução que segue:

Rahél vê que não pariu de Ia'acob. Rahél inveja sua irmã. Ela diz a Ia'acob: “Dá-me filhos, senão estou morta!” A narina de Ia'acob queima contra Rahél. Ele diz: “Estou acaso no lugar de Elohîms, que te interditou o fruto do ventre?” Ela diz: “Eis minha serva, Bilha, tu te unirás a ela. Ela conceberá sobre meus joelhos e eu me erguerei dela, eu também. Ela lhe dá Bilha, sua doméstica, por mulher: Ia'acob vem até ela. Grávida, Bilha dá à luz um filho de Ia'acob. Rahél diz: “Elohîms julgou-me, ele ouviu minha voz também e me dá um filho”. Por isso ela clamou seu nome: “Dân – Ele julgou (Gn 30,1-6).

Raquel sabia que sem filhos não teria futuro. Sua inveja tem uma razão prática e a irritação de Jacó também, afinal, a esterilidade de sua mulher era resolução de Elohim. A intensidade da reação de Jacó, conforme apresenta a tradução, talvez tenha alguma relação com seu orgulho, com uma culpa que colocasse dúvida sobre sua masculinidade. Raquel estava determinada e concedeu sua serva a Jacó para que ela lhe desse dois filhos: Dã e Naftali. Mas esse é apenas o começo da competição.

Percebendo Lia o que estava acontecendo com a irmã e que ela não mais podia conceber, usou subterfúgio semelhante, concedendo a Jacó sua serva Zilpa. Esta deu ao patriarca dois filhos: Gade e Aser. Apesar disso, Lia desejava ainda conceber, razão pela qual seu filho Rúben levou para ela mandrágoras que encontrou no campo. Conforme Schökel (2017, p.56), “atribuíam-se às mandrágoras virtudes

⁵⁶ Jacó fará isso no capítulo 49 de Gênesis e os nomes serão diferentes.

⁵⁷ Westermann (2013, p. 252) afirma que “esse tipo de nomenclatura não pode ser chamado de ‘etimologia dos povos’; trata-se de composição literária, mediante as quais o nome é artificialmente adaptado ao contexto por meio da interpretação”.

afrodisíacas ou estimulantes da fecundidade”. Esse é também o motivo pelo qual Raquel deseja os frutos.

A esposa mais amada, então, desesperada por conceber um filho ao patriarca, fez uma proposta que lembra aquele que trocou o cozido vermelho pela primogenitura do irmão. Raquel prometeu que Jacó dormiria com Lia naquela noite caso recebesse as mandrágoras de Rúben. Quando o marido chegou do campo, ficou sabendo imediatamente por Lia que, por uma noite, o grande patriarca havia sido trocado por algumas mandrágoras. A irritação do progenitor não apareceu nesse momento como aconteceu anteriormente. Mas a estratégia de Raquel é trocar o marido por outro recurso.

A tradução de Westermann (2013, p. 250) lança alguma luz sobre o significado da troca proposta por Raquel: “Quando Jacó chegou do campo ao anoitecer, Lia saiu ao seu encontro e disse: ‘Deves vir comigo, pois te aluguei pelas mandrágoras do meu filho!’ E ele dormiu com ela naquela noite”. É também digna de nota a passividade de Jacó, pois ela indica que o patriarca está, passivamente, fazendo parte de um jogo que pertence às mulheres. Ele apenas reagiu quando pode colocar a culpa em Iahweh. Em todos os outros momentos fez exatamente o que pediram suas mulheres.

Apesar de Raquel ter comido as mandrágoras, é Lia quem ficou grávida; mas, antes de falar do nascimento de seu filho com Jacó, o texto apresenta a chegada de Issacar, outro filho de Jacó com Zilpa. Lia, desse modo, teve ainda Zebulom e Diná até que Iahweh olhou para Raquel e a fez fecunda. De Raquel, Jacó recebeu seu décimo segundo filho, José. Logo que o recebeu, pensou em voltar para sua terra. Essa é a gênese das tribos que constituirão o povo de Israel. Seria apropriado para tão importante narrativa a presença de mulheres ciumentas que fazem de seu marido o que bem entendem? Para as narrativas hebraicas, tudo é possível.

Apesar do desejo de retornar, Labão pediu para o genro ficar. É nesse momento que entra o golpe magistral. Não se pode passar por esses episódios sem atentar para o poder de sua ironia. O pacto de Jacó com Labão dava àquele o direito de ficar com os animais salpicados, malhados e listados (Gn 30,32). Depois de selar o acordo com Jacó, Labão imediatamente separou os brancos e pretos e deixou-os sob os cuidados de seus filhos a uma distância de três dias de jornada, para tirar de Jacó os animais a que tinha direito e evitar o nascimento de outros salpicados e malhados (Gn 30,32-36). Jacó, no entanto, não quer mais

ser explorado por seu sogro e volta a ser o filho malandro e ardiloso de Isaque.

O patriarca tomou varas de álamo, desenhou listas retirando a casca e deixando aparecer a superfície branca. Logo após, colocou-as perto dos canais aonde os animais vinham beber e conceber novos filhotes, para que, observando-as, pudessem dar crias listadas, salpicadas e malhadas (30,37-40). Se o rebanho fosse fraco, Jacó o dispensava da artimanha e o deixava para Labão. Por seis anos (31,41), a estratégia, baseada em experiência e conhecimento popular (DATTLER, 1984, p. 168), aumentou suas posses e empobreceu consideravelmente seu sogro.

Não é difícil imaginar o que aconteceu posteriormente. Labão e seus filhos começaram a olhar malignamente para Jacó. Assim, em caráter de urgência, o patriarca recebeu uma mensagem divina: “Torna à terra de teus pais e à tua parentela; e eu serei contigo” (Gn 31,3). Esta é a única palavra de Deus, em discurso direto, dirigida a Jacó no texto em que ele convence suas mulheres a voltarem com ele para sua terra. As outras palavras divinas estão na boca de Jacó e são retransmitidas habilmente às esposas. O texto transcrito agora é da Bíblia, Tradução Ecumênica (1997, p. 64):

Jacó mandou chamar Raquel e Leá para os campos em que se encontrava com o gado. Disse-lhes: “Vejo que o semblante do vosso pai não é mais comigo o mesmo que antes; mas o Deus de meu pai tem estado comigo. Vós bem sabeis que servi a vosso pai com todas as minhas forças. Vosso pai zombou de mim, mudou dez vezes o meu salário, mas Deus não o deixou prejudicarme. Quando ele declarava: “Terás como salário os animais malhados”, todo o gado produzia malhados; e quando ele declarava: “Terás como salário os listrados” todo o gado produzia listrados. Deus tirou de vosso pai o gado dele e o deu a mim. Ora, na época em que os animais se acasalam, levantei os olhos e vi em sonho os bodes listrados, malhados e pintados que cobriam as cabras. O anjo de Deus disse-me em sonho: “Jacó!” “Aqui estou”, respondi eu. Ele prosseguiu: “Levanta os olhos e olha todos esses bodes listrados, malhados e pintados que cobrem as cabras, pois eu vi o que Laban está te fazendo. Eu sou o Deus para o qual, em Betel, ungiste uma

estela e lá me fizeste uma promessa. Agora, levanta-te, deixa esta terra e retorna à terra da tua parentela” (Gn 31,4-13).

Em sonho, Jacó afirmou que teria sido alertado por Deus que os machos salpicados, malhados e listrados estavam cobrindo as ovelhas (Gn 31,10-12). O problema é que, como foi exposto anteriormente, Labão afastou os animais brancos e pretos, não permitindo que Jacó os adquirisse e impedindo a concepção daqueles que pertenceriam ao patriarca. Entra em ação, por conseguinte, o enganador bíblico que confia mais em sua astúcia do que no Deus que lhe faz promessas.

A respeito desse episódio, Jack Miles levanta a hipótese de Jacó utilizar uma mentira deliberada para motivar suas esposas como fez com seu pai anteriormente, “usando uma história inventada sobre Deus” (MILES, 2009, p. 95). Cabem aqui algumas considerações sobre a relação entre narrativa e diálogo que Alter analisa em *A arte da narrativa bíblica*. Entre suas premissas, o autor pontua a importância do diálogo que reflete aquilo que o narrador pensa dos personagens “enquanto figuras psicológicas e morais diferenciadas” (ALTER, 2007, p. 64). Ainda segundo o crítico, a narração em terceira pessoa também remete o leitor à fala dos personagens, desvelando as ênfases e a divergência entre a fala e a narração.

Entre a narração da trapaça de Jacó para enriquecer (30,27-43) e seu relato de como Deus o auxiliou, direcionado às mulheres (31, 1-21), existe uma clara divergência, mas que conduz a uma confirmação. Em seu relato, Jacó omitiu ou mentiu sobre a sua participação na conquista dos rebanhos, atribuindo totalmente a Deus o seu enriquecimento. Mas a narrativa anterior atribui unicamente a Jacó as motivações da ação. Conclui-se então que a narrativa em terceira pessoa prepara a definição (confirmação) psicológica e moral por meio do diálogo com as esposas. Se o objetivo era convencê-las, ele foi alcançado; a resposta foi unânime: “Porque toda a riqueza que Deus tirou de nosso pai é nossa e de nossos filhos; agora, pois, faz tudo o que Deus te disse” (Gn 31,16).

Jacó fugiu, foi perseguido por Labão e encontrado; mas a situação de ambos foi resolvida com uma aliança (Gn 31,43-55). Outras situações irônicas ganham lugar na narrativa do capítulo 31, como o roubo do ídolo por Raquel e sua menstruação fingida para escondê-lo de seu pai (Gn 31,35). O que é imprescindível perceber aqui, no entanto, é que a astúcia de Labão o leva à perda de seus bens e de suas filhas para Jacó, o astuto de Iahweh. Isso fica bastante evidente no roubo do ídolo que, para McKenzie (1984, p. 772), é “emblema da autoridade da

família”. Em outras palavras, a luta entre enganadores é vencida por Jacó. No capítulo seguinte, mais exemplos de ironia artística.

Mesmo quando fizeram uma aliança (31,43-54), Jacó não abriu mão do jogo, da trapaça. Depois de erguerem uma coluna que serviria de testemunho entre eles, Labão jurou de maneira bem específica pelo Deus de Abraão, de Naor e de Terá. A divindade que Jacó evocou, no entanto, foi o “Temor de Isaque” (31,53). Este *Elohim* pode ser o Temor de Isaque, mas não o é de Jacó. Em outro momento deste capítulo, quando as manifestações divinas no caminho de Jacó forem analisadas, ver-se-á que o patriarca é extremamente audacioso na relação com Iahweh. De forma análoga, em seu discurso às mulheres, Jacó afirmou que o Deus de seu pai tem estado com ele e não o seu Deus.

No movimento de retorno, à entrada de sua terra, como sugere Good (1981), Jacó se sentiu confiante ao receber os mensageiros ou anjos de Deus (*mal'ake 'elohim*) e também enviou os seus *ma'lakim* para falar com Esaú (Gn 32,1-2) e oferecer seus bens. Jacó, certamente, pensou estar lidando com o Esaú que enganou no passado. Mas a resposta dos mensageiros destruiu rapidamente sua segurança. Com seus quatrocentos homens, Esaú foi ao encontro do irmão e sua família. Imediatamente, motivado pelo medo, Jacó iniciou seu plano para aplacar a suposta ira de Esaú. Fez uma prece e arquitetou mais uma de suas artimanhas.

Essa reação de Jacó é muito significativa porque conduzirá o personagem para a luta mais importante de sua vida. Após saber da notícia e elaborar seu plano, a narrativa do encontro é interrompida para que Jacó seja testado, preparado, desvelado diante de Iahweh. O patriarca montou acampamento, ficou a sós, e lutou tenazmente contra um mensageiro divino ou o próprio Iahweh. Mediante a face deste, quem terá sido Jacó?

3.2 À FACE DE IAHWEH

Iahweh é o protagonista das narrativas hebraicas; mesmo quando silente, participa do jogo e o conduz com extrema habilidade. As aventuras de Sansão e Jonas foram um exemplo bastante claro disso, quando analisadas no segundo capítulo. Não poderia ser diferente a ação de um Deus soberano que pretende construir uma história através de Israel, mas precisa lidar com a liberdade, as características e os limites de seus agentes.

As palavras de Iahweh no ciclo de Jacó revelam de maneira proeminente (ANDERSON, 2010) seu plano ancestral para o povo. A

primeira revelação foi dirigida a Rebeca no início do ciclo; a segunda, a Jacó em sonho (Gn 28,10-17). Segundo Anderson, esse último texto fecha o primeiro bloco da história de Jacó. A outra manifestação divina na vida do patriarca que interessa a esta análise é a mais importante e misteriosa. Trata-se da luta entre um mensageiro de Iahweh e Jacó (Gn 32,22-32). Já se sabe com alguma precisão quem é Jacó na relação com os inimigos. Quem seria o enganador quando a referência é Iahweh?

No encontro com Rebeca, Iahweh revelara, ainda que de forma ambígua, sua preferência pelo menor; em sonho, a Jacó, confirma a preferência e revalida as promessas feitas a Abraão: terra, descendência, bênção. A reação de Jacó nesse encontro é, no mínimo, surpreendente. A seguir o texto que começa a revelar de forma mais profunda o espírito rígido do enganador contumaz:

Partiu Jacó de Berseba e seguiu para Harã. Tendo chegado a certo lugar, ali passou a noite, pois já era sol-posto; tomou uma das pedras do lugar, fê-la seu travesseiro e se deitou ali mesmo para dormir. E sonhou: Eis posta na terra uma escada cujo topo atingia o céu; e os anjos de Deus subiam e desciam por ela. Perto dele estava o Senhor e lhe disse: Eu sou o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaque. A terra em que agora estás deitado, eu ta darei, a ti e à tua descendência. A tua descendência será como o pó da terra; estender-se-á para o Ocidente e para o Oriente, para o Norte e para o Sul. Em ti e na tua descendência serão abençoadas as famílias da terra. Eis que eu estou contigo, e te guardarei por onde quer que fores, e te farei voltar a esta terra, porque te não desampararei, até cumprir eu aquilo que te hei referido. Despertado Jacó do sono, disse: **Na verdade, o Senhor está neste lugar, e eu não o sabia. E temendo, disse: Quão temível é este lugar! É a Casa de Deus, a porta dos céus. Tendo-se levantado Jacó, cedo, de madrugada, tomou a pedra que havia posto por travesseiro e a erigiu em coluna, sobre cujo topo entornou azeite. E ao lugar, cidade que outrora se chamava Luz, deu o nome de Betel. Fez também Jacó um voto, dizendo: Se Deus for comigo, e me guardar nesta jornada que empreendo, e me der pão para comer e roupa**

que me vista, de maneira que eu volte em paz para a casa de meu pai, então, o Senhor será o meu Deus; e a pedra, que erigi por coluna, será a Casa de Deus; e, de tudo quanto me concederes, certamente eu te darei o dízimo (Gn 28,10-17, grifo nosso).

O maior interesse nesse momento do capítulo está na reação de Jacó à manifestação divina. Antes disso, cabe retomar alguns elementos da análise feita sobre a cidade e a Torre de Babel, porque o texto apresenta clara referência à última narrativa da proto-história de Gênesis (11,1-9). O projeto Babel foi narrado e descrito de forma depreciativa, para criticar e zombar a poderosa Babilônia. Uma das evidências mais fortes dessa leitura está na tradução acadêmica para Babilônia (*Bab-Ilu*), porta de El ou porta de Deus (CHOURAQUI, 1995, p. 119), que os antigos escritores hebreus certamente conheciam e que foi ironicamente usada como pressuposto para escarnecer o projeto de chegar ao céu.

Essa hipótese ganha ainda mais força quando Babel é comparada com Betel, Casa de Deus. Em Sinar, os homens tentaram, mas não conseguiram chegar ao céu; Deus teve que descer para ver o que estava acontecendo. Em Gênesis 28,10-17, Jacó sonhou com um acesso verdadeiro ao céu; suas portas se abriram, os anjos (mensageiros) podiam subir e descer pela escada. Em outras palavras, Deus não desceu para frustrar um projeto, mas para se revelar a um homem que é essencial para seu plano de construção de uma nação. Não obstante a grandiosidade do projeto, Iahweh encontrou os limites e idiossincrasias de um trapaceiro. Por isso, é importante nesse momento analisar a reação de Jacó no encontro com Betel e as nuances dessa tensão.

Na citação bíblica, o trecho em negrito destaca a atitude de Jacó mediante a manifestação de Iahweh. Primeiramente, o patriarca revelou a consciência de que Deus estava naquela terra e exclamou de forma contundente: “Quão temível é esse lugar!”. Junto desta exclamação, segue também a afirmação de que encontrou a Casa de Deus, a porta do céu. Logo depois, no entanto, o Jacó “temeroso” deu lugar ao oportunista e manipulador filho de Rebeca. Com a mesma pedra que usara para dormir, elevou um altar ao Senhor. Para compreender essa ironia é preciso entender o significado das pedras na vida do patriarca.

Para Alter (2007), a relação de Jacó com as pedras (Gn 28,10-22; 29,1-3) é metáfora de sua luta com coisas inflexíveis. Como ficou patente na primeira parte do capítulo, Jacó luta com os mecanismos rígidos do mundo em que vive e dos personagens com quem se

relaciona. Quando pega a mesma pedra que fizera de travesseiro para erigir um altar (Gn 28,18-19), não estaria sinalizando, com essa atitude, a maneira astuta e oportunista com a qual lida com esse destino? Essa audácia interpretativa necessita de confirmação contextual.

Após erigir o altar, ao que se chamava Luz, Jacó denominou Betel, inspirado na consciência que tivera anteriormente. Logo depois, informa o texto que Jacó fez um voto. No Israel antigo, o voto “é um ato de culto, que afirma a divindade do ser ao qual é feita a promessa” (MCKENZIE, 1983, p. 969); por isso, é muito curioso para a cultura de Jacó, submeter a relação com Iahweh ou seu *status* de ser divino a determinadas condições. Soa, na verdade, como uma espécie de manipulação e não um ato de culto. A comparação com outros votos pode esclarecer a diferença.

Em Números 21,2, Israel faz um voto para obter vitória em uma batalha: “Se, de fato, entregares este povo nas minhas mãos, destruirei totalmente as suas cidades”. O voto de Ana em I Samuel também pode ser usado em comparação:

E fez um voto ao Senhor dizendo: Senhor dos Exércitos, se benignamente atentares para a aflição da tua serva, e de mim te lembrares, e da tua serva te não esqueceres, e lhe deres um filho varão, ao Senhor o darei por todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha (I Sm 1,11).

Essas promessas pressupõem a divindade de Iahweh; não a colocam sob o critério de alguma condição. Usando de maior clareza, estes votos não afirmam que Iahweh só será Deus se cumprir a sua parte do compromisso. Em adição a isso, conforme texto citado, Iahweh já havia prometido guardar o patriarca e trazê-lo de volta à terra prometida. Jacó, entretanto, discriminou elementos como pão e roupa, porque desconfiava de sua proteção. Outra audácia do personagem é afirmar que Betel só seria casa de Deus, se este realizasse o que Jacó condicionou. A escolha do lugar de sua manifestação, na Bíblia Hebraica, é, obviamente, prerrogativa de Iahweh.

Essa hipótese ficará melhor esclarecida e fundamentada se outro encontro entre Iahweh e Jacó for analisado. Trata-se da famosa luta entre o patriarca e um homem misterioso que, posteriormente, é identificado com Iahweh. O texto é complexo e tem gerado inúmeras polêmicas e interpretações. Opta-se aqui por seguir o contexto da

narrativa, mais precisamente o padrão comportamental de Jacó mediante seus adversários e na relação com Iahweh, sem desconsiderar elementos de outras culturas.

Um texto tão rico em sugestões interpretativas precisa antes ser lido e apreciado. A seguir, a citação do embate entre Jacó e Iahweh:

Levantou-se naquela mesma noite, tomou suas duas mulheres, suas duas servas e seus onze filhos e transpôs o vau de Jaboque. Tomou-os e fê-los passar o ribeiro; fez passar tudo o que lhe pertencia, ficando ele só; e lutava com ele um homem até ao romper do dia. Vendo este que não podia com ele, tocou-lhe na articulação da coxa, na luta com o homem. Disse este: Deixa-me ir, pois já rompeu o dia. Respondeu Jacó: Não te deixarei ir se me não abençoares. Perguntou-lhe, pois: Como te chamas? Ele respondeu: Jacó. Então, disse: Já não te chamarás Jacó, e sim Israel, pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste. Tornou Jacó: Dize, rogo-te, como te chamas? Respondeu ele: Por que perguntas pelo meu nome? E o abençoou ali. Àquele lugar chamou Jacó Peniel, pois disse: Vi a Deus face a face, e a minha vida foi salva. Nasceu-lhe o sol, quando ele atravessava Peniel; e manquejava de uma coxa. Por isso, os filhos de Israel não comem, até hoje, o nervo do quadril, na articulação da coxa, porque o homem tocou a articulação da coxa de Jacó no nervo do quadril (Gn 32,22-32).

Robert Michaud, citado no primeiro capítulo, infere a partir do texto que Jacó, quando chega ao Jaboque, está à porta de uma terra ainda coberta de florestas, Galaad, e que esconde o santuário de Fenuel; tradição falava de um gênio protetor que guardava as terras não “cosmizadas” (MICHAUD, 1985, p. 46), mas que seriam um dia a Palestina, a terra prometida. Jacó, então, teria vencido o guardião e iniciado a civilização da referida região. Trata-se, justifica o autor, de uma atualização de um mito ou lenda cultural, que faz de Jacó o herói vitorioso sobre o protetor do lugar. Para Westermann (2013), o demônio da noite ou do rio é uma personificação do perigo que representaria uma travessia.

A respeito do tema, Chouraqui (1995, p. 342) afirma que

para os rabis, ele é o sar de ‘Éssav, quer dizer, seu ‘patrão’, seu ‘anjo da guarda’. Ele encarna os inimigos que se atiram, ao longo da história, na noite dos exílios, contra Ia’acob-Israel, para lhe tomar de volta as bênçãos roubadas; ele anuncia também a derrota final deles. Este combate místico tem o caráter de um julgamento, do qual Elohim é testemunha e árbitro.

Essa identificação do opositor misterioso com o primogênito de Isaque é também opção de outros autores influentes como Jack Miles, para quem o próprio Esaú, e não um ser místico, apareceu à noite para lutar com Jacó. Seria, então, mais uma luta pela bênção que Jacó realizou ferozmente para vencer e venceu de maneira espetacular. Pela manhã, quando encontrou Esaú e afirmou ver nele o rosto de Deus (33,10), Jacó estaria “fazendo uma ousada alusão à noite de luta” (MILES, 2009, p. 100), já que em Peniel viu a face do próprio Deus? (Gn 32,30).

Mais à frente, Miles fortalece sua tese, afirmando que Jacó e Esaú, no escuro, não admitiram um ao outro quem eram. Esaú aceitou a vitória do irmão, chamando-o de Israel; Jacó, por outro lado, tratou Esaú como se fosse o próprio Deus. Assim, a afirmação do caçula poderia parecer poderosamente irônica ou ambivalente. No final, contudo, Miles vê em Jacó certa sinceridade, apesar de seu caráter extremamente manipulador e astuto. A leitura de Chouraqui e Miles é acurada, mas desconsidera a etimologia do nome Israel e outras informações do texto e contexto.

Os elementos mitológicos certamente estão na base da narrativa, mas, como bem percebeu Michaud, existe uma adaptação e uma inserção do mito cultural ao contexto do ciclo de Jacó. Boas são as evidências, como se viu acima, para considerar a narrativa mais um capítulo intrigante da relação de Jacó com seu Deus. Nesse contexto existe um padrão importantíssimo a se considerar. Trata-se da maneira como Jacó se relaciona com Iahweh, corroborada pelas pistas da manifestação divina no sonho de Betel.

Depois de uma luta que durou até o romper do dia, Iahweh perguntou o nome do patriarca, recebeu a resposta e passou a chamá-lo de Israel (28), título que poderia significar *lutador de El* ou, em uma forma mais arcaica, *El lutará* (CHOURAQUI, 1995, p. 342). Aqui, Iahweh demonstra sua autoridade e poder sobre a vida de Jacó. Saber e atribuir nomes era um exercício de poder. Foi através da linguagem que

Deus criou todas as coisas (Gn 1) e, ao conceder ao homem autoridade sobre a criação, deu a ele a tarefa de dar nomes aos animais (Gn 2,18-25).

Nas narrativas sobre Abraão e Sara, estudadas parcialmente no segundo capítulo, a alteração dos nomes indicou uma nova situação na trajetória dos personagens (SCHÖKEL, 2017). Na vida de Jacó, há também uma mudança refletida precisamente no significado do nome *Israel*. No texto, a justificação dessa mudança está claramente demonstrada no seguinte versículo: “Já não te chamarás Jacó, e sim Israel, pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste” (Gn 32,28).

A aparente clareza, no entanto, parece esconder outros sentidos quando se relaciona com cuidado as informações da perícope. Eilberg-Schwartz realizou tal tarefa e chegou a um resultado relevante para esta tese:

A história é confusa em relação a quem prevalece nessa luta. A luta obviamente continua noite adentro. Embora o anjo consiga ferir Jacó, Jacó ainda arranca uma bênção de seu adversário. Além disso o anjo reconhece o sucesso de Jacó no nome Israel, que é interpretado pelo menos nesta narrativa, como significando “ele foi forte contra Deus e contra os homens, e ele prevaleceu”. Mas Jacó deixa a luta mancando e é incapaz de descobrir o nome do ser, e ele próprio não diz que ele prevaleceu, mas que sua vida foi preservada, descrevendo isto mais como um empate do que uma vitória. De fato, o nome Israel pode originalmente ter significado “e Deus prevaleceu” (EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 181).

A excelente percepção do autor é seguida por lúcida argumentação sobre o significado do termo hebraico *yarek* (coxa). Alega o autor que *yarek* é um eufemismo de pênis. Gênesis 46,26 afirma que a família de Jacó teve origem em sua coxa. As versões pesquisadas em língua portuguesa não traduzem literalmente o termo, mas, no hebraico, a palavra usada é precisamente *coxa*. Chouraqui (1995, p. 483), com sua tradução mais próxima do original, confirma a referência etimológica: “Todos os seres vindos com *la'acob* em *Misraïms* partem de sua coxa”.

Relacionado a esse aspecto cultural está também o juramento que era realizado com a mão sob a coxa de alguém. Em Gênesis 24,2.9, Abraão faz seu servo jurar fazendo-o colocar sua mão debaixo da coxa; a mesma coisa faz Jacó em Gênesis 47,29 com seu filho José. Outro dado importante apontado em *O Falo de Deus* é que a palavra calcanhar (*aqeb*) pode também ser eufemismo para órgãos genitais como sugere Jeremias 13,22: “Quando disserem contigo mesmo: Por que me sobrevieram estas coisas? Então, sabe que pela multidão das tuas maldades se levantaram as tuas fraldas, e os teus calcanhares sofrem violência”.

Jacó, por conseguinte, pode ser aquele que nasceu agarrado ao pênis de Esaú, significando com isso a narrativa que o caçula iria futuramente usurpar o direito de primogenitura que daria a ele a condição de “pai genealógico de Israel” (SMITH, 1990 apud EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 181). O juramento segurando o pênis do pai ou de um senhor é um gesto de submissão que torna obrigatório o cumprimento, e ser ferido no órgão genital é marca de submissão do golpeado. Essa realidade cultural era tão séria e significativa que Deuteronômio 25,11-12 proibia a mulher de pegar no pênis daquele que estivesse brigando com seu marido⁵⁸.

Eilberg-Schwartz propõe ainda que a circuncisão possui um significado semelhante, já que o ferimento no pênis imposto pelo pai ao filho implica a submissão deste a Deus. O estupro de Diná, narrativa que compõe o ciclo de Jacó em Gênesis 34, para o autor, também está relacionado ao mesmo pressuposto cultural. A filha de Lia e Jacó foi estuprada por Siquém, filho de Hamor, o heveu. Este pediu a Jacó que Diná fosse dada em casamento ao seu filho, e sugeriu que heveus e israelitas se tornassem um só povo. Os irmãos de Diná responderam que isso só seria possível se os heveus fossem circuncidados. Eles aceitaram a condição, mas, enquanto se recuperavam do ferimento, foram assassinados por Levi e Simeão. Com a mutilação da genitália, os filhos de Jacó reverteram o estupro e puderam matar seus adversários.

A conclusão de Eilberg-Schwartz referente às informações apresentadas é de extrema importância para o final deste capítulo. Suas palavras, portanto, são imprescindíveis: “O que os filhos de Jacó fazem com os heveus, Deus fez em parte com o pai deles, Jacó. De fato, lida como uma narrativa, poderia se concluir que os filhos de Jacó tiveram a

⁵⁸ A esse respeito, Eilberg-Schwartz (1995, p. 185) afirma que “a segurança de seu marido é menos importante do que a honra do adversário”.

ideia a partir do próprio ferimento do pai” (EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 186). Jacó, desse modo e ainda seguindo as sugestões do autor, foi emasculado para que Israel se tornasse a esposa de Iahweh.

Outra evidência da derrota de Jacó no texto aconteceu quando ele perguntou o nome de Iahweh e recebeu outra pergunta como resposta (Por que perguntas pelo meu nome?); o que revela o absurdo da atitude. Assim, como acontecera no primeiro encontro, Jacó tentou manipular Deus para garantir sua bênção mediante o conhecimento do nome divino⁵⁹. Mas a resposta de Iahweh é precisamente a impossibilidade de exercer tal poder sobre sua vontade, que é precisamente abençoar com a promessa ancestral. Por isso, Jacó é abençoado, mesmo sem conhecer o nome divino. Essa desconfiança e a tentativa de manipular Iahweh é um sinal da obstinação de Jacó, mas também um motivo de grande ironia.

Não se pode esquecer que Iahweh já atualizara as promessas feitas a Abraão em Betel (Gn 28,18-22) e que o ajudara a sair das terras de seu sogro. Além disso, Jacó fora recepcionado pelos anjos de Deus (*mal'ake 'elohim*) quando chegou às terras do irmão e, logo após, confiante, enviou também seus mensageiros. Mas não foi suficiente. Sua segurança foi abalada pela informação que chegou: Esaú vinha encontrá-los com quatrocentos homens (Gn 32,6-7). Jacó, então, articulou seu plano e imediatamente, antes de encontrar seu irmão, transpôs o vau do Jaboque, lutou com Iahweh e “conquistou” a bênção que lhe preparou para enfrentar Edom.

A bênção conquistada no conflito, entretanto, é aquela que Iahweh, desde o oráculo do capítulo 27, está urdindo com a ajuda de outros personagens. Jacó duvida e tenta manipular um destino que lhe é favorável. Além disso, o patriarca foi “castrado” na luta com Iahweh ou “desmasculinizado” (EILBERG-SCHWARTZ, 1995) e terá que mancar pelo resto de sua vida. Supondo que o ferimento tenha sido na genitália, a lembrança desconfortante de Jacó deverá ficar na memória do povo mediante a proibição de comer o nervo do quadril de qualquer animal. O memorial teria, então, a função de rememorar a submissão do ferido (Israel) a Iahweh.

Se Jacó não venceu, por que Iahweh afirma que ele lutou contra Deus e prevaleceu? Se ele estava amedrontado, o que a luta produziu nele para que pudesse encontrar o temível irmão? Essa pergunta é

⁵⁹ Na narrativa de Juízes, analisada no primeiro capítulo, Manoá, pai de Sansão, de forma análoga, recebe o anjo de Iahweh com desconfiança e, por isso, procura saber seu nome; sua pretensão era, com isso, conhecer e controlar o visitante e a realidade inusitada que lhe é apresentada (Jz 13,15-20).

importante porque a luta com Deus está no centro da reconciliação com Esaú, o primogênito descrito como um animal faminto e instintivo. Se a hipótese da vitória sobre Iahweh está comprometida, como ficaria a informação sobre a luta com o irmão?

Levando em consideração as informações discutidas anteriormente, é possível pensar e imaginar Jacó saindo do ventre de Rebeca agarrado ao “calcanhar” de Esaú, com a intenção de se tornar o progenitor de Israel. O irônico, no entanto, é que Jacó agarrou o pênis de Esaú, mas teve o seu ferido por Iahweh, o esposo de Israel. Em adição a isso, pode-se também perceber certa ambiguidade entre a bênção de Isaque roubada por Jacó. João Ferreira de Almeida traduz assim parte das palavras do segundo patriarca: “Sirvam-te povos, e nações te reverenciem; sê senhor de teus irmãos, e os filhos de tua mãe se encurvem a ti” (Gn 27,29).

Uma rápida leitura do reencontro dos irmãos logo revela certa ambiguidade entre bênção e realidade. A citação com os grifos destacará as atitudes daquele que, conforme a bênção, seria reverenciado pelo irmão mais velho:

Levantando Jacó os olhos, viu que Esaú se aproximava, e com ele quatrocentos homens. Então, passou os filhos a Lia, a Raquel e às duas servas. Pôs as servas e seus filhos à frente, Lia e seus filhos atrás deles e Raquel e José por últimos. **E ele mesmo, adiantando-se, prostrou-se à terra sete vezes**, até aproximar-se de seu irmão. Então, Esaú correu-lhe ao encontro e o abraçou; arrojou-se-lhe ao pescoço e o beijou; e choraram. Daí, levantando-se os olhos, viu as mulheres e os meninos e disse: Quem são estes contigo? Respondeu-lhe Jacó: **Os filhos com que Deus agraciou a teu servo**. Então, se aproximaram as servas, elas e seus filhos, e se prostraram. Chegaram também Lia e seus filhos e se prostraram; por último chegaram José e Raquel e se prostraram. Perguntou Esaú: Qual teu propósito com todos esses bandos que encontrei? Respondeu Jacó: **Para lograr mercê na presença de meu Senhor**. Então, disse Esaú: Eu tenho muitos bens, meu irmão; guarda o que tens. Mas Jacó insistiu: **Não recuses; se logrei mercê diante de ti**, peço-te que aceites o meu presente, porquanto vi o teu rosto como se tivesse

contemplado o semblante de Deus; e te agradaste de mim. Peço-te, pois, recebe meu presente, que eu te trouxe; porque Deus tem sido generoso para comigo, e tenho fartura. E instou com ele, até que o aceitou. Disse Esaú: Partamos e caminhemos; eu seguirei junto de ti. Porém Jacó lhe disse: **Meu senhor** sabe que estes meninos são tenros, e tenho comigo ovelhas e vacas de leite; se forçadas a caminhar demais um só dia, morrerão todos os rebanhos. **Passe meu senhor adiante de seu servo**; eu seguirei guiando-as pouco a pouco, no passo do gado que me vai à frente e no passo dos meninos, até chegar a meu senhor, em Seir. Respondeu Esaú: Então, permite que eu deixe contigo da gente que está comigo. Disse Jacó: Para quê? **Basta que eu alcance mercê aos olhos de meu senhor**. Assim, voltou Esaú aquele dia a Seir, pelo caminho por onde viera. E Jacó partiu para Sucote, e edificou para si uma casa, e fez palhoças para o seu gado; por isso, o lugar se chama Sucote (Gn 33,1-17, grifo nosso).

Depois de lutar com Deus e se sentir confiante, Jacó encontrou aquele que fora descrito, no início do ciclo, como um animal manipulável. A primeira reação de Jacó, no entanto, foi surpreendente e pareceu contradizer a bênção transmitida por Isaque. De acordo com o texto, Jacó se prostrou diante de Esaú por sete vezes⁶⁰. Colocou-se na condição de servo e chamou Esaú quatro vezes de “meu senhor”. O que estaria nas entrelinhas desses gestos aparentemente contraditórios?

A narrativa do encontro entre os irmãos começa no capítulo 32. Uma visão do conjunto pode esclarecer as sugestões textuais. Quando ficou sabendo que seu irmão viria com quatrocentos homens, Jacó temeu e logo elaborou um plano. Dividiu o bando em dois, para que, sendo o primeiro atacado, o outro pudesse escapar. Além disso, enviou à sua frente nove rebanhos separados e guiados por um servo. Cada um deles deveria dizer ao serem questionados: “São de teu servo Jacó; é presente que ele envia a meu senhor Esaú; e eis que ele vem vindo atrás

⁶⁰ Segundo Mateos e Camacho (1989, p. 75) “o AT adotou muitos dos significados simbólicos do número sete: é o número do completo, da totalidade determinada ou definida”. A atitude de Jacó, por isso, sugere uma atitude definitiva e plena.

de nós” (Gn 32,18). O objetivo, claramente, era apaciar a suposta fúria de Esaú.

O irmão mais velho de Jacó, para a surpresa do leitor atento, demonstrou um poder e uma dignidade que não lembra em nada o personagem instintivo e impulsivo que foi facilmente enganado. Se, no início, Jacó enganou o estômago de Esaú, a estratégia agora tem que ser diferente. É preciso enganar sua boa-fé ou inocência. Jacó faz exatamente isso quando o irmão oferece uma escolta com ele e seus soldados. Dispensa o cuidado e afirma que vai caminhando pouco a pouco com sua família e seu gado até chegar a Seir (Gn 33,14), terra de Esaú. Este, então, oferece apenas alguns dos seus homens, mas Jacó os dispensa novamente com outra bajulação (Gn 33,15b).

Com aquilo que se conhece de Jacó até aqui não é difícil imaginar que seu destino não será Seir. Ao invés de ir para a terra do irmão, vai para a terra de Siquém, lugar em que habitou Abraão, terra de Canaã. Esse é o lugar da promessa, onde Iahweh pretendeu estabelecer Jacó e seus descendentes. Como o interesse da pesquisa é a ironia e o humor – e não a teologia do texto –, cabe perguntar *como* Jacó chegou à terra prometida. A essa altura da análise já não pode mais haver dúvidas de que o jogo e a trapaça foram aliados imprescindíveis e constantes.

O texto referente ao encontro dos irmãos está construído sobre o pressuposto da relação entre aparência e realidade. Jacó não deixa a trapaça depois de lutar com Iahweh. Planejou astutamente o encontro com seu irmão e de forma extremamente irônica o recebeu. Mesmo quando disse ter visto nele a face de Deus, poderia estar afirmando que pretendia passar por Esaú com vida, como fez com aquele que o viu face a face, ou que estaria vendo outro com quem poderia lutar. Portanto, Jacó continua vendo Esaú como um inimigo a ser ludibriado e pelo qual precisa passar com vida. Assim, se o objetivo de Jacó era livrar-se do irmão e seu poder, os gestos de subserviência são absolutamente teatrais.

Apesar disso, a ambiguidade da vitória de Jacó sobre seus inimigos permanece. Se o oráculo dirigido a Rebeca (Gn 25,23) deixou imprecisa a identificação de quem seria o maior e quem, o menor, as perícopes finais e a exposição proposta aqui parecem confirmar tal hipótese. Uma conquista realizada mediante teatralização e mentira coloca qualquer sucesso sob suspeição. Como suspeita também é a descrição psicológica de Jacó no início do ciclo com a expressão *'ish tam* (homem íntegro, perfeito, são).

Alter (2007) sugeriu que poderia haver certa ironia no uso desse termo, já que Jacó é um trapaceiro contumaz. A análise desenvolvida neste capítulo, entretanto, possibilita a apropriação da ironia como princípio de leitura essencial do ciclo de Jacó. O terceiro patriarca vivencia boa parte de sua jornada como o enganador implacável de Esaú, o animal, Isaque, o glutão, e Labão, o enganador enganado. À medida que os eventos transcorrem e a relação com Iahweh se aprofunda, no entanto, a obstinação e a rigidez do comportamento de Israel se tornam motivo de grande ironia. No encontro com Esaú, a evidência final: o irmão que fora comparado com uma fera faminta e instintiva, abraçou, chorou, recebeu dignamente seu irmão, enquanto o caçula permaneceu o trapaceiro do início. A comparação pode ir além.

O adjetivo *tam* era também usado para fazer referência a animais usados em sacrifícios (ANSERSON, 2010). Segundo Levítico 1,3, o animal do holocausto deveria ser “macho sem defeito”. Já se sabe que Jacó foi ferido em sua masculinidade e também que não é um homem sem defeito. A necessidade de Israel oferecer sacrifícios de animais perfeitos, então, poderia estar simbolicamente relacionada com a ferida imposta por Iahweh. Se Israel não pode ser perfeito, que seu sacrifício demonstre seu desejo de sê-lo ou compense sua imperfeição.⁶¹ Só não se pode esquecer nesse momento, apesar da importância de tudo que foi dito, que Jacó termina sua aventura como um bicho coxo, “castrado” e não Esaú.

É preciso, no entanto, ter cuidado para não transformar Jacó em um anti-herói ou em um herói baixo. Para a narrativa bíblica, ele pode ser um príncipe coxo, um agente possível, totalmente submetido a Deus sem o saber. Quando se pensa que Jacó tentou manipular Iahweh pela bênção que este pretendia conceder e concedeu, o capítulo 32 perde em dramaticidade e ganha em leveza irônica. O que se vê no texto não é um herói épico vencendo um deus poderoso; mas um incrível e soberano enganador, jogando com a desconfiança e os limites de seu agente humano, para torná-lo confiante e fazê-lo cumprir sua promessa ancestral. Diante de sua astúcia, todos os heróis bíblicos se tornam

⁶¹ A esse respeito afirma Schökel (2017, p. 156) que “o homem se entrega a si mesmo ou algo seu: para reconhecer a soberania de Deus, para lhe agradecer os benefícios, para impetrar novos, para expressar arrependimento, para reconciliar-se com ele, para testemunhar fidelidade”. A proibição de não comer o nervo do quadril poderia também estar relacionada a essa lógica simbólica. Afinal, na Páscoa, o cordeiro era sacrificado e comido para lembrar dos primogênitos salvos no Egito (Êxodo 12).

mancos (Gn 32,25 e 31). A complexidade e a ambiguidade psicológica dos personagens parecem apontar exatamente na direção indicada: o grande herói bíblico é Iahweh.

Quando fala do tema do filho mais velho que suplanta o primogênito, R. de Vaux (2003, p. 65) caminha na mesma direção:

Não obstante, há um tema que se repete com frequência no Antigo Testamento, o caso do filho mais jovem que suplanta o primogênito. Fora os casos de Esaú e de Jacó, de Perez e de Zerá, que acabamos de mencionar, podem-se citar outros: Isaque herda no lugar de Ismael, José é o preferido de seu pai, em seguida Benjamin, Efraim passa à frente de Manassés, Davi, caçula, é escolhido entre todos os seus irmãos e transmite o reino a seu filho mais jovem, Salomão. Nesses fatos tentou-se ver a indicação de um costume contrário ao direito de primogenitura, o de ultimogenitura, como se observa em alguns povos: a herança e os direitos do pai passam ao último dos filhos. Mas esses casos que fogem à lei comum manifestam antes o conflito entre o costume jurídico e o sentimento que inclinava o coração do pai ao filho de seus últimos dias, cf. Gn 37,3;44,20. Além disso, a Bíblia destaca explicitamente que esses casos expressam a arbitrariedade das escolhas de Deus, que havia aceitado a oferenda de Abel e rejeitado a de Caim, seu irmão mais velho, Gn 4,4-5, que “amou a Jacó e odiou a Esaú”, Mt 1,2-3; Rm 9,13; cf. Gn 25,23, que designou a Davi, I Sm 16,12, que deu o reino a Salomão, I Rs 2,15.

Sim, escolher Jacó é expressão bíblica da autoridade ou arbitrariedade divina. A narrativa talvez sugira que Deus precisa e pode manipular o jogo humano. Só não disse a citação de Vaux que no ciclo de Jacó, odiar e amar, humilhar e exaltar não são ações claramente direcionadas a este ou àquele personagem. Por isso, talvez, o autor tenha usado Malaquias e Romanos como referência e não Gênesis.

4 O IRONISTA POR EXCELÊNCIA

“Água, trazei água!”
(ECO, 1983)

O último capítulo deixou a impressão de que é possível encontrar humor no ciclo de Jacó. A ironia como eixo interpretativo fortaleceu essa hipótese. Agora, é necessário perceber com mais clareza os caminhos da ironia e o tipo de humor sugerido. Mais uma vez, é importante frisar que o trabalho aqui desenvolvido busca explorar as ricas possibilidades deixadas pelas narrativas hebraicas, mas que não foram e nunca serão domesticadas. Aliás, as teorias modernas de interpretação do texto literário fazem da abertura inexaurível de significação, independente do objeto em questão, um de seus princípios essenciais. Terry Eagleton, em *Teoria da Literatura: uma introdução*, expressa da seguinte forma a referida tendência das teorias modernas:

O texto ‘redigível’, geralmente modernista, não tem significações determinadas, não tem significados fixos, mas é plural e difuso, uma galáxia ou um emaranhado inexaurível de significantes, uma trama inconsútil de códigos e fragmentos de códigos, através do qual o crítico pode abrir seu próprio caminho errante (EAGLETON, 2006, p. 207).

Antes de explorar a trama de códigos dos textos hebraicos, buscou-se encontrar os interlocutores contra os quais a presente tese teria de “lutar”: as tradições religiosas, imagéticas e as opiniões já exaradas sobre o mesmo tema. A estrutura proposta nesta tese tem o objetivo de despertar o leitor do entorpecimento (BLOOM, 1992) em relação ao tema da ironia cômica no ciclo de Jacó, sem deixar de considerar outro princípio que vale para este e os outros intérpretes citados ao longo da tese: o clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer (CALVINO, 2007, p. 11).

O texto hebraico, conforme exposição e análise nos capítulos anteriores, parece de fato uma galáxia ou um emaranhado inexaurível de significantes. Essa percepção, no entanto, surge não apenas da aplicação de uma teoria moderna à narrativa, mas de uma atenção cuidadosa ao texto hebraico, suas sugestões linguísticas e contextuais. A diversidade de interpretação sobre a luta entre Jacó e Iahweh na introdução atestaram tal hipótese e Auerbach (2007, p. 20) consolidou-a com

Mimesis quando afirmou que o texto hebraico faz opção pela multiplicidade de sentidos, pelo jogo de realce e obscurecimento e pelo efeito sugestivo.

O objetivo deste capítulo, portanto, é explorar os princípios de um caminho alternativo de interpretação, considerando que a ironia e o humor em Jacó foram estudados pelos autores citados de forma tímida ou a partir de conceitos extemporâneos ao ciclo. Já ficou sugerido que não é possível fazer um trabalho dessa natureza sem a utilização de conceitos posteriores à época e cultura bíblicas; o problema é aplicá-los de forma artificial, sem a atenção devida ao texto hebraico. Busca-se aqui, desse modo, assumir o referido tema como princípio hermenêutico, fundamentá-lo com as abordagens dos capítulos anteriores, utilizar teorias que possam justificar e evidenciar a presença da ironia cômica nas narrativas do ciclo.

4.1 CONFLITUOSOS E ZOMBADORES

Cabe, então, iniciar este momento com a afirmação que o segundo e o terceiro capítulos deixaram como pressuposto insofismável: a Bíblia Hebraica é um livro de conflitos. Iahweh e Israel lutam ferozmente contra seus inimigos. Tão importante quanto essa consciência é a ideia de que Iahweh precisa lutar com seus comissionados e seu povo para que se tornem instrumentos na realização da promessa ancestral.

A narrativa referente à Torre de Babel, Sansão e Elias foram exemplos claros da ferocidade e da astúcia com que eram travadas as lutas entre Israel e os inimigos estrangeiros. Na história de Sansão e Babel, uma sutileza maliciosa sugere a crítica e o embuste, no episódio de Elias, o deboche é ululante. No Salmo 2, a imagem do próprio Deus ganha tons de deboche diante das pretensões estrangeiras. Em Jonas, o olhar zombeteiro se volta contra o próprio povo de Israel e seu discurso xenofóbico.

A análise da narrativa de Jonas apresentou o conflito entre Iahweh e seu profeta, já que os estrangeiros no livro são vistos com simpatia pelo narrador e até como exemplos de devoção e temor a Iahweh. Jonas, por outro lado, é descrito como um personagem extremamente rígido, egoísta e mal-humorado, no qual nem a sutileza cômica de Iahweh produziu transformação. A zombaria de Isaías aos que caçoavam de suas profecias é também um exemplo de crítica aos israelitas que eram inimigos de Iahweh e seu profeta.

No livro de Gênesis, Abraão e Sara riram – ou zombaram – do próprio Deus quando este prometeu que Sara, já idosa, teria um filho. Afirmar a narrativa que Abraão caiu com o rosto em terra, riu de tal prognóstico e fez um comentário hilário: “Tomara que viva Ismael diante de ti” (Gn 17,18). Sara riu da promessa em seu íntimo e negou quando confrontada por Deus. No capítulo 21, quando a promessa foi cumprida, Sara afirmou que Deus lhe dera um motivo para rir e que esse riso contagiaria os que conhecessem sua história (v. 6). O episódio de Sara atesta com propriedade aquilo que Minois afirma a respeito do riso bíblico:

O riso é um comportamento estritamente humano, logo, alheio ao mundo divino, surgido depois da queda e que é um dos símbolos da decadência da condição humana. Distinguem-se simplesmente um riso positivo (sâkhaq, o riso alegre) e um riso negativo (lâag, o riso zombeteiro) (MINOIS, 2003, p. 120).

A distinção de Minois é importante e esclarecedora, mas o riso negativo prevalece de forma incontestável nas narrativas bíblicas. Os textos analisados no segundo capítulo foram escolhidos para servirem de contexto à análise de Jacó e demonstraram que as constantes relações de conflito entre os personagens bíblicos fazem do riso zombeteiro uma estratégia e um comportamento consequente. Em Jacó, os conflitos ganham maior complexidade irônica, mas não deixam de ter como fundamento aquilo que Minois chama de riso arcaico.

Para o autor, é possível constatar uma evolução que “a partir dos anos 400 a.C. leva o riso arcaico, devastador, agressivo e triunfante ao riso moderno, irônico, comedido, colocado a serviço da moral e do conhecimento” (MINOIS, 2003, p. 24). Um dos exemplos conhecidos desse humor arcaico, talvez já em transição, está na coleção conhecida como *Corpo Hipocrático*, um conjunto de cartas que contam uma viagem de Hipócrates (Cos, 460 – Tessália, 377 a. C.) a Abdera para curar a loucura de Demócrito, o filósofo grego.

Apesar de haver muitas controvérsias a respeito da veracidade histórica do encontro entre ambos, o humor sugerido no comportamento de Demócrito aproxima-se muito daquele que será aqui analisado. A loucura do filósofo é rir de tudo conforme comunica a carta (10) da cidade para Hipócrates:

Alguém se casa, outro faz comércio, outro fala à cidade, outros comandam, partem em embaixada, são eleitos, destituídos, adoecem, são feridos, morrem, e ele ri de tudo, dos mudos, dos melancólicos e dos que parecem felizes (HIPÓCRATES, 2011, p. 32).

Hipócrates, então, procura Demócrito para curá-lo, mas percebe que a suposta loucura é profunda sabedoria e que os doentes são ele e os cidadãos de Abdera. Na carta 17, o médico escreve a Damageto e apresenta em discurso direto a explicação do que Demócrito afirma sobre sua loucura:

Tu achas que há duas razões para o meu riso, uma boa e outra má, mas na verdade eu rio de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou, em outras palavras, a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida, fundindo ouro e prata, nunca parando de adquiri-los, sempre atormentados por ficarem plenos, para nunca tornarem-se inferiores nesse quesito. E ninguém tem vergonha de se dizer feliz, cavando, como um escravo, sua cova com as próprias mãos. [...] Esses homens desejam dominar muita coisa, sem, entretanto, dominarem-se a si mesmos. Empenham-se no casamento, mas logo em seguida suas mulheres são abandonadas, pois as amam, e, logo depois, as execram, e assim sucede também com os filhos, que desejam tê-los, mas, tão logo estejam crescidos, são abandonados. Que empenho vazio e irracional é esse que não difere em nada da loucura? Por que censurarias o meu riso, Hipócrates? Não há ninguém que seja capaz de rir de sua própria ignorância, somente vivem apontando a dos outros [...] (HIPÓCRATES, 2011, p. 53-54).⁶²

⁶² O conjunto de cartas do *Corpo Hipocrático* contribuiu para a formação da imagem helenística do filósofo risonho. A observação das imagens de Demócrito torna-se relevante se comparadas com as imagens dos personagens bíblicos produzidas a partir do Renascimento. Estas são sérias, dramáticas,

A Bíblia Hebraica também está inserida culturalmente na tradição da comicidade que Demócrito representa. Em muito dos textos bíblicos, no entanto, como demonstrado anteriormente, é possível também perceber a sofisticação do que para Minois seria o riso moderno: irônico, comedido, a serviço do conhecimento e da moral. O ciclo de Jacó apresentará, da mesma forma, essa sutileza irônica. Mas é necessário, antes de caracterizar a comicidade nas narrativas de Gênesis, compreender a essência do humor da zombaria.

O humor zombeteiro é geralmente situado pelos especialistas em um conjunto de teorias que relacionam o riso à consciência e ao sentimento de superioridade. Trata-se de uma teorização antiga a respeito do tema que começou a ganhar contornos em Platão e Aristóteles, mas que é geralmente associada a Thomas Hobbes, apesar de seus poucos escritos⁶³, e, a partir do início do século XX, a Henry Bergson⁶⁴. Para Hobbes, o riso é resultado do orgulho (glória) que se sente quando, repentinamente, chega-se à percepção de que se é superior a alguém. Para Bergson, o cômico resulta da relação entre tensão e elasticidade, que impõe ao homem a necessidade vital de ser flexível.

A teoria de Hobbes é limitada por não tratar de outras manifestações importantes do riso, alegam alguns críticos, mas apresenta elementos importantes para a compreensão do humor bíblico e, mais especificamente, do ciclo de Jacó. O filósofo Inglês afirma em *The elements of Law Natural and Politic*:

Posso, portanto, concluir que a paixão do riso não é outra coisa senão uma súbita glória decorrente

enquanto aquelas sorriem maliciosamente. A gravidade e a austeridade das imagens bíblicas renascentistas são o resultado da demonização do riso nos escritos patrísticos e na Idade Média conforme apresentado na introdução. Nos anexos, é possível comparar a imagem de Demócrito com as pinturas que retratam o encontro de Abraão com os anjos. Cf. Anexos 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9 e 10.

⁶³ Alberti (1999, p. 125) afirma que a teoria de Hobbes “se resume a dois parágrafos que se encontram em *Natureza humana* (1658) e no *Leviatã* (1651), aos quais se pode acrescentar um comentário sobre a comédia da carta-prefácio ‘A resposta de Mr. Hobbes ao prefácio de sir William Davenant antecedendo Gondibert’”.

⁶⁴ Bergson escreveu três artigos sobre o tema na *Revista de Paris* em 1899 e posteriormente os reuniu e publicou um livro em 1900 (*O riso: ensaio sobre a significação do cômico*). Segundo Alberti (1999, p. 184), “é um dos textos mais conhecidos e citados nas pesquisas contemporâneas sobre o riso”.

da concepção súbita de alguma superioridade em nós mesmos, em comparação com as debilidades dos outros, ou com aquelas que tivemos anteriormente: pois os homens riem das loucuras de si mesmos quando de repente surgem na lembrança, mas não trazem consigo qualquer desonra no presente. Não é de admirar, portanto, que os homens considerem abominável ser zombado, ridicularizado, ou seja, vencido (HOBBS, 2001, p. 20, tradução nossa).

O riso, então, é uma paixão relacionada ao prazer glorioso de se sentir superior aos adversários; ser zombado, por isso, é um evidente, desconfortante, doloroso e convincente sinal de derrota. Eis o motivo pelo qual Iahweh não gosta do riso de Sara e da zombaria de uns meninos que chamaram o profeta Eliseu de careca. Abaixo, a tradução da Bíblia do Peregrino (2017, p. 568) apresenta a brincadeira que custou a vida de 42 meninos:

Depois subiu daí para Betel, e enquanto subia pelo caminho, saíram do povoado uns meninos que caçoavam dele: – Sobe, careca! Sobe, careca! Eliseu voltou-se, ficou olhando para eles e os amaldiçoou invocando o Senhor. Então saíram da mata duas ursas que despedaçaram quarenta e dois desses meninos. Eliseu foi ao Monte Carmelo, e daí voltou para Samaria (II Rs 2,23-25).

Humor é coisa séria na Bíblia; é violência que gera violência. A zombaria é arma, recurso de intimidação e derrota psicológica nos jogos de poder. Iahweh foi invocado e participou da vingança aos zombadores. Ele sempre “ri” por último. Transformou o riso sarcástico de Sara em expressão de alegria; aos traquinas de II Reis, fê-los em pedaços, usando dois animais selvagens. A alusão ao Monte Carmelo faz também lembrar a vitória avassaladora de Elias mediante os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal, desautorizando de forma absolutamente hilária e cruel os adversários.

O escárnio é presunção de poder, de superioridade, sugeriu Hobbes, que, nos escritores hebreus e nos profetas, decorreu do conhecimento que um Deus soberano e transcendente teria revelado a Israel. Esse conhecimento gerava responsabilidade e concedia autoridade, pois as leis e as bênçãos recebidas deveriam ser

comunicadas pelo povo a outras nações estrangeiras (Gn12,1-3). A respeito do versículo três desse texto, Dattler (1984, p. 96) afirma que “exprime a consciência de Israel no tocante a sua missão benéfica no seio das nações, consistindo na oferta do monoteísmo e da moral elevada”.

O problema dessa condição era a liberdade que faz do homem um ser complexo e ambíguo diante da vida e dos projetos divinos. Infere-se do discurso profético que nem mesmo Israel conseguiu compreender e viver aquilo que o Iahweh bíblico queria para a nação. Os autores hebreus e profetas, por isso, de posse dessa poderosa consciência, escreviam de forma polêmica, audaciosa e a partir de um ponto de vista onisciente, ou seja, da perspectiva de Iahweh. Nas narrativas, esse pressuposto teológico contribuiu para a construção da voz narrativa, conforme esclarece Robert Alter novamente:

Os narradores das histórias bíblicas são naturalmente “oniscientes”, e esse termo teológico, transferido para a técnica narrativa, tem para eles uma razão de ser especial, já que presume que conheçam de verdade tudo o que Deus conhece, como volta e meia nos fazem lembrar quando descrevem intenções e juízos divinos, inclusive o que Ele profere para Si mesmo. O profeta bíblico fala em nome de Deus – “assim disse o Senhor” –, como instrumento humano da mensagem divina, a qual muitas vezes parece tomá-lo sem que ele o saiba. O narrador bíblico, ao contrário do profeta, despoja-se de sua história pessoal e das marcas de sua identidade individual para dotar sua narrativa de uma amplitude divina, capaz de abarcar até o próprio Deus. Trata-se de um fascinante truque epistemológico praticado com espelhos narrativos: a despeito do antropomorfismo, todo o espectro de noções bíblicas pressupõe uma clivagem absoluta entre o homem e Deus; o homem não pode tornar-se Deus e Deus (em contradição com as ideias posteriores do cristianismo) não se faz homem. E, no entanto, as figuras discretas que narram as histórias bíblicas adotam (por uma convenção tácita de não dar atenção a sua condição humana limitada) a perspectiva onisciente e infalível de Deus (ALTER, 2007, p. 234).

Deus não pode ser homem, o homem não pode ser Deus. Nas narrativas hebraicas, entretanto, o jogo de espelhos narrativos permite ao escritor ocupar a onisciente e infalível posição de Iahweh. A história de Elias narrada em I Reis 18,20-40 e a pregação zombeteira de Isaías em 28,7-14 colocam os profetas em posição semelhante à dos narradores hebreus; no caso destes, contudo, uma convenção latente, segundo Alter, os autorizava a pensar como Deus e a colocar palavras em sua boca. Existiria posição mais gloriosa e deliciosamente superior do que essa ocupada por escritores?

O ciclo de Jacó está também inserido dentro dessa moldura narrativa que pressupõe o conflito e, conseqüentemente, a troça. Essa assertiva não pode parecer incoerente depois do que se viu na história do terceiro patriarca. O que é típico em Jacó, no entanto, é o entrelaçamento dos dois tipos de conflitos que foram apresentados anteriormente. Jacó luta com seus inimigos humanos, mas está em constante tensão com Iahweh. Trata-se de um retrato simbólico, complexo e instigante do que acontecia com Israel em sua história: luta incansável com os inimigos e com aquele que queria transformá-lo em uma grande nação (sua consciência?). Essa premissa será importante nos próximos passos da análise.

É essa dinâmica do conflito que gera, nas narrativas sobre o patriarca, o humor da zombaria contra os inimigos. Nos primeiros textos do ciclo, há um malicioso retrato de Edom, povo que, segundo as tradições de Gênesis, descendeu de Esaú, fazia fronteira ao sul com Israel e foi submetido ao reinado de Davi, Salomão e outros reis israelitas (MCKENZIE, 1984). Labão, por outro lado, é colocado entre os arameus (Gn 25,20; 28,1-7), descendentes de “Sem através de uma linha paralela à de Heber, antepassado tradicional dos hebreus, enquanto que em Gn 22,20-24, os arameus e os caldeus são a progênie de Nahor, irmão de Abraão” (BRIGHT, 1978, p. 114). Já pode ser parcialmente compreendido, portanto, um tema que será apreciado posteriormente: a caracterização de Labão como um senhor astuto, mas que perdeu o jogo da trapaça para seu sobrinho. O embuste parece hereditário.

Isaque, o patriarca cego, malandro e glutão, não é poupado da troça. Em Gn 27,12, conforme antecipou a exposição no terceiro capítulo, Jacó revelou à mãe receio de enganar o pai, porque atrairia maldição para si. Ele também perseguia a bênção – já havia roubado a primogenitura – mas a mentira poderia trazer efeito colateral. Não existe no embusteiro qualquer preocupação com seu pai; seu comentário é um cálculo frio sobre possíveis conseqüências. Rebeca, entretanto,

tranquilizou-o afirmando que a maldição cairia sobre ela. A mãe astuta fora instigada pelo oráculo de Iahweh no capítulo 25.

Fosse descoberta a trama, afirmou Jacó que passaria por zombador aos olhos do pai. Aos olhos do pai cego? O texto sugere que o patriarca já está zombando de Isaque no momento dessa fala? Se não agora, estará logo após. A raiz do termo hebraico *ta'a*⁶⁵, que forma nesse contexto o adjetivo *zombador*, aparece também no texto de 2 Cr 36,16, conforme segue:

O Senhor, Deus de seus pais, começando de madrugada, falou-lhes por intermédio dos seus mensageiros, porque se compadecera do seu povo e da sua própria morada. Eles, porém, **zombavam** dos mensageiros, desprezavam as palavras de Deus e **mofavam** dos seus profetas, até que subiu a ira do Senhor contra seu povo, e não houve remédio algum (Cr 36,15-16, grifo nosso).

Já se testificou em outros momentos que Iahweh não gosta que zombem de seus mensageiros. Sua ira é sempre uma consequência inevitável. O primeiro verbo destacado é formado a partir da raiz citada anteriormente (*ta'a*). O segundo apresenta a raiz *laag*, a mesma usada no Salmo 2,4⁶⁶, texto em que o poeta relaciona zombaria e riso (*sahaq*). Quando zombaram de Deus, uma raiz mais arcaica foi utilizada (*tsahaq*) para caracterizar o riso de Abraão e Sara (GESENIUS, 1978, p. 707). Chega-se então ao pressuposto de que o que Jacó fez com Isaque e os outros personagens é zombaria que pode levar ao riso negativo. Ele tem consciência disso e sabe da seriedade de tal atitude.

O patriarca sabia das possíveis implicações de zombar seu pai, mas era sua sina e o fez com a ajuda de sua mãe. E a zombaria prenunciada na frase “passarei a seus olhos por zombador” (Gn 27,12) ganhou cores trágicas e cômicas em Gn 27,18-29. Jacó enganou seu pai com requintes de astúcia, convencendo a razão e os sentidos do cego desconfiado. Alegou que Deus concedera rapidamente a ele a comida para que trouxesse ao pai (razão), ofereceu suas mãos com pele de cabrito para parecer Esaú (tato), a comida saborosa para enganar seu

⁶⁵ No *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português* (KIRST et al., 1997, p. 269), citado no capítulo anterior, o verbete tem o sentido de *mofar*, *troçar*.

⁶⁶ “Ri-se aquele que habita nos céus; o Senhor zomba deles”. O paralelismo aqui presente foi analisado no segundo capítulo.

paladar e, finalmente, convenceu seu pai com o cheiro da roupa de Esaú (olfato).

O cheiro deste foi o “argumento” definitivo que tornou o segundo patriarca semelhante aos animais. Como dito na análise do terceiro capítulo, Isaque pensava poder ver com o olfato (faro?) e desconsiderou a voz de Jacó. Sem a visão e desconsiderando a audição, sentido importante para a fé de Israel, o velho cego, ainda que isso implique algum drama para os personagens enganados e os leitores mais propensos à emoção que à pilhéria⁶⁷, tornou-se alvo fácil de zombaria. Mas qual é o motivo que levaria o leitor a rir de Isaque?

Vladimir Propp, em *Comicidade e riso*, opta por estudar o riso da derrisão e justifica-se afirmando que “apenas esse riso está permanentemente ligado à esfera do cômico” (PROPP, 1992, p. 28) e que se trata do tipo de riso que mais se encontra na vida. Se em 1976, data da primeira edição do livro, era possível fazer essa afirmação, nos tempos da zombaria arcaica (MINOIS, 2003) ela seria ainda mais coerente. O estudo do humor em Jacó está fundamentando essa hipótese, sem deixar de considerar outros aspectos do humor bíblico.

Mas a pergunta feita anteriormente não foi respondida. Por que rir de Isaque? Para Propp, a causa mais comum do riso é o ridículo. Mas essa afirmação, como o próprio autor percebeu, é uma tautologia; seria como afirmar que o homem ri do que é risível. Mais à frente, no entanto, Propp define o ridículo como a manifestação repentina de um defeito oculto que se revela no deslocamento da atenção dos defeitos interiores para a sua manifestação exterior.

No capítulo sobre a natureza física do homem, Propp discute elementos importantes para a compreensão da derrisão no ciclo de Jacó, considerando os apelos constantes que a narrativa hebraica faz ao corpo dos personagens. O princípio exposto anteriormente se mantém, mas ganham perspectivas mais claras no desenvolvimento da argumentação:

A obesidade, em sentido restrito, é uma doença ou uma anomalia. Um gordo que sofre com sua doença não é ridículo de modo algum. O riso, neste caso, é impossível, pois o aspecto exterior é percebido fora de qualquer relação com a natureza

⁶⁷ A esse respeito, afirma Bergson (1983, p. 4) que “o cômico exige algo como certa anestesia momentânea do coração para produzir todo o seu efeito. Ela se destina à inteligência pura.”

espiritual do doente. A comicidade, portanto, não está nem na natureza física nem na natureza espiritual do doente. Ela se encontra numa correlação das duas, onde a natureza física põe a nu os defeitos na natureza espiritual. Os gordos são ridículos quando seu aspecto, na percepção de quem olha para eles, como que expressa a sua essência (PROPP, 1992, p. 46).

O Esaú peludo, vermelho, comparado a um animal, só é risível porque esses atributos revelam seu espírito impulsivo, rude e indiferente aos valores essenciais para a manutenção de sua vida e família. Logo após comer o cozinhado vermelho, como fosse um bicho devorando carne ensanguentada, diz Gn 25,34 que ele comeu, bebeu, levantou-se e saiu. Eis o melhor texto para revelar os defeitos que correspondem à sua constituição física. A comicidade, segundo Propp, pode também estar relacionada às funções corporais como comer desde que expressem um defeito do personagem.

Já se disse anteriormente que o nome de Esaú é fundamental para a compreensão de sua personalidade e, conseqüentemente, de sua comicidade. Por isso, é importante explorar todas as possibilidades de sua significação. A vida de Esaú está ligada a Caim (Gn 4,1-7), homem do campo, e Ninrode, caçador (Gn 10,9). O pai de Caim era Adão (*adâm*), palavra que se aproxima de *adama* (*terra*), matéria-prima com a qual Deus criou o primeiro homem. Para Chouraqui (1995, p. 51) “*adâm* pode também fazer alusão ao adjetivo *adôm*, ‘vermelho’”, palavra que pode ser relacionada com Esaú (*edom* – vermelho ou terroso). A alusão é bastante provável e conecta a existência do primogênito de Isaque ao homem que lançou a humanidade nas trevas. Mas que sentido poderia haver nessa relação?

Na exposição de Minois (2003), o riso é fruto do pecado original. Adão e Eva, quando no paraíso, não tinham razão para rir ou escarnecer. Eram perfeitamente belos; jovens, eternamente. Sequer percebiam que tinham corpos, informação que Gn 2,25 comunica após a criação da mulher: “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”. Para Minois, nem o riso da satisfação há no Gênesis, pois é necessária alguma carência para que haja o sorriso da alegria, conforme visto na experiência da velha mãe, Sara.

Com a queda, entretanto, tudo mudou. O riso surgiu como consequência do pecado e obra do Diabo. Minois caracteriza assim o feito da serpente astuta:

O pecado original é cometido, tudo se desequilibra, e o riso aparece: o diabo é responsável por isso. Essa paternidade tem sérias consequências: o riso é ligado à imperfeição, à corrupção, ao fato de que as criaturas sejam decaídas, que não coincidam com seu modelo, com sua essência ideal. É esse hiato entre existência e a essência que provoca o riso, essa defasagem permanente entre o que somos e o que deveríamos ser. O riso brota quando vemos esse buraco intransponível, aberto sobre o nada e quando tomamos consciência dele. É a desforra do diabo, que revela ao homem que ele não é nada, que não deve seu ser a si mesmo, que é dependente e que não pode nada, que é grotesco em um universo grotesco. Agora, pode-se rir. Há de quê: rir do outro, desse fantoche ridículo, nu, que tem um sexo, que peida e arrota, que defeca, que se fere, que cai, que se engana, que se prejudica, que se torna feio, que envelhece e que morre – um ser humano, bolas!, uma criatura decaída (MINOIS, 2003, p. 112).

Esau é certamente caracterizado como uma criatura caída. Seu nome está relacionado à queda, a Adão. O homem e a mulher, depois do pecado, passaram a perceber que tinham corpo e que ele os envergonhava (Gn 3,7).⁶⁸ Ainda que o sentido do texto não esteja relacionado ao humor claramente, é a partir do pecado de Adão que a precariedade do corpo se revela à consciência humana. O que virá depois é sua relação com a comicidade quando for necessário e

⁶⁸ Carlos Mesters, conhecido biblista holandês que vive no Brasil, afirma que “o autor quer acordá-los, aludindo à nudez. Não é intenção dele de explicar a origem da vergonha que o homem sente por sua nudez. Ele se serve deste fenômeno universal, constatando por todos no limiar da sua vida adulta, para chamar a atenção de todos e levá-los a uma séria revisão da sua vida: A vergonha que você, homem, sente da sua nudez está relacionada com uma falta sua contra Deus” (MESTERS, 2001, p. 61).

conveniente. Em Esaú, descendente de Adão, a descrição de um corpo que come e peida torna a relação com o humor mais perceptível.

Já se falou de Esaú comendo do vermelho, sendo instintivo e filho de Adão; deve-se lembrar também de Isaque comendo o delicioso prato preparado por Rebeca para que pudesse arrancar dele a bênção. Esse fato só se torna cômico porque a narrativa já alertou o leitor que Isaque não tem sofisticação espiritual – ele ama “a caça em sua boca” (CHOURAQUI, 1995, p. 260) – enquanto Rebeca revela, em seu amor por Jacó, sentimentos mais elaborados (ALTER, 2007). A referência à Rebeca nesse momento é importante, porque ela e Jacó representam uma flexibilidade fundamental para o andamento da narrativa. Em relação a Jacó, não se pode esquecer que ele receberá tratamento irônico como ficou demonstrado no terceiro capítulo.

Segundo Bergson (1983), a vida intelectual e moral pressupõe movimento, leveza, flexibilidade e o corpo, para os homens, deveria ser transparente, ou seja, a expressão dessa vitalidade sempre em ação. Esse princípio que anima a vida se sobrepõe à percepção da materialidade do corpo enquanto nenhum evento transfira a atenção para aquilo que ele tem de rígido, pesado, inflexível. O cômico surge precisamente no momento em que essa sobreposição do inerte sobre a flexibilidade vital se torna evidente. É o caso, argumenta Bergson, do orador que espirra no momento mais comovente ou intenso de seu discurso.

Nessa hora, a atenção que estava na alma, em sua força vital e leveza é bruscamente jogada para o corpo com seus limites e a rigidez de suas necessidades. Toma-se consciência nesse instante de que a alma está aprisionada em “um envoltório pesado e embaraçante, lastro incômodo que retém na terra uma alma ansiosa de elevar-se do chão” (BERGSON, 1983, p. 25). Esse é o motivo pelo qual as tragédias não apresentam personagens comendo, bebendo ou se agasalhando no frio, pois qualquer menção ao corpo pode produzir comicidade.

O aspecto de rigidez – afirma Propp (1992, p. 77) em uma das críticas que faz a Bergson – só é cômico quando revela a natureza íntima dos referidos personagens; um automatismo, para Propp, não é necessariamente cômico. Para aquele, no entanto, qualquer forma de manifestação mecânica do corpo que se sobreponha à flexibilidade da alma pode gerar a comicidade. A diferença não é crucial para análise do ciclo de Jacó. O que importa na teoria de Bergson é a relação entre tensão e elasticidade, ou entre rigidez e flexibilidade.

Para o filósofo francês, o cômico é produzido por “certa rigidez mecânica onde deveria haver maleabilidade atenta e a flexibilidade viva

de uma pessoa” (BERGSON, 1983, p. 8). Este é o princípio geral que orienta sua análise do risível. Vale tanto para aquele que tropeça quanto o que acredita ser um cavaleiro medieval. Ambos tropeçam na falta de elasticidade e se deixam conduzir por uma espécie de automatismo ou hábito mecanizado que leva à repetição. Exatamente esse aspecto de algo mecânico naquilo que é vivo produz o efeito da comicidade. Essa falta de elasticidade, para o filósofo, faz da rigidez o cômico e do riso a sua correção.

Afirma ainda que a sociedade, considerada como ser vivo, torna-se risível quando a rigidez de seus automatismos não está em sintonia “com a flexibilidade interior da vida” (BERGSON, 1983, p. 23). Exemplo perfeito seria um burocrata agindo como máquina ou um procedimento administrativo sendo inconscientemente compreendido como natural. Assim, sempre que algo vivo ganha aspecto de coisa ou máquina, a comicidade se torna uma possibilidade perceptível.

Já se falou acima da referência jocosa à materialidade corporal de Isaque e Esaú. Com a ajuda de Bergson, pode-se também inferir que esses personagens representam a rigidez na dinâmica existencial que a narrativa apresenta: o palco dos projetos e da ação astuta de Iahweh. Isaque e Esaú tropeçam no automatismo de seus impulsos, concedendo a Jacó a primogenitura e a bênção. É relevante recordar, nesse momento, de Jacó preparando um cozinhado e sabendo precisamente como o irmão agiria com fome animalesca (Gn 25,29).

Rebeca e Jacó são personagens que fazem esse automatismo cômico saltar aos olhos do leitor. Eles representam a flexibilidade vital que permite a realização do projeto de Iahweh. Jacó será assunto para o final do capítulo; mas, a respeito de Rebeca, a primeira coisa que se deve observar é que existe apenas a menção de seu ventre, mas nenhum defeito a ele relacionado. Além disso, é possível imaginar Rebeca fazendo o cozinhado para enganar Isaque, em nenhum momento, entretanto, à personagem é atribuído o ato de comer.

Seu papel na trama é absolutamente surpreendente, considerando que, antes dela, Deus teve pouquíssimo contato direto com as mulheres (MILES, 2009). Suas estratégias e pretensões não seguem o padrão patriarcal de comportamento feminino e, em comparação com Isaque, Rebeca fica absolutamente destacada nas narrativas. Bloom destaca com as seguintes palavras esse papel da matriarca no ciclo de Jacó:

Qualquer consideração do Jacó de J como personagem literário deve começar com sua mãe,

a imponente Rebeca. Ao contrário de Sarai e Raquel, Rebeca não tem rivais; ela é a única mulher de Isaac. Como representada por J, Rebeca simplesmente não toleraria a partilha. Ela ofusca totalmente o pobre Isaac, uma figura que J basicamente desconsidera, como se não fora de qualquer interesse – outra indicação de que J está longe de ser uma autora patriarcal (BLOOM, 1992, p. 229).

Por esses e outros motivos, Bloom acredita que a obra do documento Javista pertença a uma mulher. A hipótese da autora javista não pode ser comprovada, trata-se de uma opção imaginativa, mas o papel de Rebeca, a narrativa não deixa dúvidas, é incontestavelmente superior ao de Isaque. Sua audaciosa elasticidade – em uma sociedade patriarcal Rebeca não aceitou concorrente, segundo texto de Bloom – pode despertar certa comicidade, principalmente, como já se disse, quando comparada à passividade frouxa de Isaque, o glutão.

A rigidez e a inflexibilidade da teoria de Bergson, como dito acima, acontecem tanto naquele que tropeça, quanto naquele que acredita ser um cavaleiro medieval. Pode ser manifestação tola do espírito ou um acidente que transfira a atenção para a precariedade do corpo. Isaque e Esaú traduzem corporalmente uma incapacidade de racionalizar e refletir sobre as questões e os valores essenciais de seu tempo. Isaque já conhecia a estultice de Esaú, mesmo assim queria abençoá-lo. Jacó enganou seu pai de forma impiedosa e escarnejadora com um argumento questionável e com a manipulação dos sentidos. Que tipo de humor poderia produzir esse tipo de atitude mental?

Para D'Angeli e Paduano (2007), a atitude mental entendida como desvio pode receber uma abordagem cômica. Para entender tal fenômeno, é necessário compreender, afirmam os autores, as atitudes que violam os limites da razão: a estupidez e a loucura. O louco usa os critérios e as estruturas do pensamento que permitem realizar uma reflexão; seus resultados, entretanto, são diferentes dos considerados normais ou verdadeiros. O tolo, por outro lado, faz uso incompleto, fragmentado, inconsistente da razão. Por esse motivo, o riso que cada tipo de desvio produz é diferente nas palavras dos autores citados:

Quem ri da estupidez e da loucura ri afirmando o poder da razão e, ao rir, exhibe sua própria capacidade de empregar mecanismos racionais instrumento não só de indagações mas também da

gestão da realidade, além de ser um modelador do pacto social. Todavia, é diferente nesses dois casos a disposição que acompanha seu riso: enquanto ela é usualmente de desprezo e tranquilidade na direção de quem se demonstra singularmente incapaz de empregar as estruturas racionais, na direção de quem propõe o recurso a um raciocínio diferente ela também agrega sinais de desconforto e de desconfiança (D'ANGELI; PADUANO, 2007, p. 19).

Seria Isaque um louco ou um tolo? Aquele gera desconfiança porque os resultados de sua reflexão ameaçam as verdades estabelecidas, desestabilizam as convenções comuns do aceito como verdadeiro? Por isso, o riso que produz seria acompanhado por certo desconforto e receio? Ou seria um tolo? Este não sabe usar os recursos do pensamento; o que faz e diz não pode ser uma ameaça, pois os pressupostos da racionalidade ficam comprometidos em suas assertivas. Isaque representa algum tipo de ameaça a Jacó e aos planos de Iahweh? Não. O cômico de sua descrição e ação (despreocupado com a família, passivo) pode facilmente conduzir o leitor ao desprezo zombador e tranquilo.

Esaú é também um tolo. A maneira como lida com valores absolutamente importantes para sua cultura o confirma. Sua agressividade e impulsividade não resolvem nenhum de seus problemas, porque não estão acompanhadas da esperteza e da vocação artística do zombador Sansão, por exemplo. A impetuosidade de Edom é animal, instintiva, não permite a ele o uso sensato ou até mesmo louco da razão. Mas não se pode esquecer que esse é o Esaú da primeira parte do ciclo. No segundo encontro com Jacó, ele é outro homem; menos engraçado, mas moralmente elevado.⁶⁹

Na luta entre os dois embusteiros, Jacó e Labão, o leitor se depara com “um caso clássico de procedimento cômico: ‘o trapaceiro trapaceado’” (PROPP, 1992, p. 101). No ciclo de Jacó, essa estratégia cômica põe em relevo uma flexibilidade que se torna rígida mediante a ação de um personagem ainda mais elástico. Segundo o autor citado acima, a causa do riso pode ser provocada pela pessoa que a possui. No

⁶⁹ Propp (1992, p. 139) afirma, a esse respeito, que “pessoas completamente corretas despertam muitas vezes em nós uma antipatia instintiva, especialmente se elas têm tendência a dar lições de moral”.

caso do enganador enganado, um conflito entre dois personagens revelará a rigidez de um deles.

Para compreender esse conflito e o que virá posteriormente, tornam-se imprescindíveis agora alguns conceitos de ironia. Espera-se que a referida conceituação esclareça uma dinâmica dialética que faz do ciclo de Jacó um conjunto *sui generis* de narrativas.

4.2 TROÇA MALICIOSA DA IRONIA

A primeira afirmação que se pode fazer a partir da análise desenvolvida anteriormente é que os antigos escritores hebreus possuíam “o reconhecimento da potencialidade de mentira implícita na linguagem” (DUARTE, 2006, p. 18). Seguindo caminho semelhante, D. C. Muecke (1995, p. 19) afirma que

a história é o registro da falibilidade humana e que a história do pensamento é o registro da descoberta recorrente de que aquilo que garantimos ser a verdade era, na verdade, apenas uma verdade aparente equivale a dizer que a literatura sempre teve um campo incomensurável onde observar e praticar a ironia. Isto sugere que a ironia tem basicamente uma função corretiva.

Ao falível curso da história de Israel, boa parte das narrativas bíblicas justapõe aquilo que Iahweh está realizando ou pretende realizar apesar dos homens. Sua ação e vontade são o critério que relativiza as outras verdades históricas. A Bíblia Hebraica, por isso, em algumas narrativas, faz com que a linguagem esteja sempre a serviço da relação dialética entre a história sagrada e história humana. Quando apresenta sua interpretação da luta entre Jacó e Iahweh, Chouraqui propõe o que se está procurando afirmar aqui: “Este relato, como tantos outros, situa os acontecimentos em dois planos mesclados porém distintos: o plano das aventuras humanas e contingentes e o plano do desenvolvimento da história bíblica segundo a ordem soberana de IHVH” (CHOURAQUI, 1995, p. 346).

Um bom exemplo do que se está afirmando aqui pode ser encontrado na narrativa sobre Sansão. O herói da força bruta e do escárnio artístico tem uma fraqueza, as mulheres para quem tentou expressar sua verdade mais profunda. Os filisteus ficam exultantes quando capturam o nazireu, mas, desde o início da narrativa, Deus

estava preparando o protagonista para, traído e capturado, derrotar os filisteus. Essa dinâmica epistemológica faz com que a história do ponto de vista dos filisteus (aparente) seja contrastada com a realidade paralela da ação divina (realidade) em curso. A relação entre aparência e realidade é fundamental para o conceito de ironia.

Já se falou sobre essa perspectiva transcendente como a posição gozosa que escritores e profetas usaram para significar a comicidade do escárnio. É importante perceber agora que esse pressuposto discursivo não influencia apenas o tipo de humor, mas também a forma como ele é textualmente sugerido em boa parte do ciclo. Dentro dessa lógica, as palavras e os fatos podem sempre ter outro sentido, aquele que Iahweh está urdindo com sua astúcia. E os homens, desse modo, podem se tornar alvos da ironia divina ou seus agentes, quando o conflito exigir uma flexibilidade contorcionista.

Muecke (1995, p. 52) afirma que a característica básica de toda ironia é a relação entre realidade e aparência. Lauro Zavala apresenta na introdução de *Humor, Ironía y Lectura: Las fronteras de la escritura literária* o conceito de ironia narrativa que pode ajudar a esclarecer o conceito analisado:

El hecho de que la ironia es el producto de la presencia simultánea de perspectivas diferentes. Esta coexistencia se manifiesta al yuxtaponer una perspectiva explícita, que aparenta describir una situación, y una perspectiva implícita, que muestra el verdadero sentido paradójico, incongruente o fragmentario de la situación observada. La distinción entre una situación percibida como irónica y la expresión verbal que manifiesta, en su propia estructura, la percepción de tal situación, corresponde, respectivamente, a la distinción entre una ironia accidental y una ironia intencional. A la segunda la llamamos intencional porque exige la existencia de un ironista, cuya intención consiste, precisamente, en mostrar la presencia de una situación paradójica (ZAVALA, 1993, p. 39).

Segundo o autor citado, a ironia é uma justaposição de sentidos, ou a presença de perspectivas diferentes em um mesmo texto: a explícita, responsável pela aparência dos fatos, e a implícita, que desvela o verdadeiro significado do que está sendo narrado. A ironia intencional, segundo o autor, revela em sua estrutura os elementos linguísticos para

sua percepção. A situacional é acidental, acontece quando o inusitado se torna irônico aos olhos do observador. Zavala (1993, p. 41) cita como exemplo desse tipo de ironia a bailarina que tropeça ao receber o prêmio por sua elegância.

Para Edwing Good (1981), a ironia pode ser distinguida por duas características: a primeira é determinada pelo meio incompleto e sugestivo do discurso; a segunda, é uma posição verdadeira através da qual a percepção do irônico se manifesta. Em relação à característica inicial, propõe o autor que a ironia se constrói a partir da técnica do “discurso de dois gumes” (ZAVALA, 1993, p. 31), no qual um personagem faz uma afirmação e sua audiência, com um conhecimento ampliado do contexto, atribui a ela outro significado. Em adição a isso, a ironia possui como segunda característica uma verdade testificada como real em oposição a outra aparente.

A teorização de Good inicia com a exposição do conceito *eirôneia* e sua abstração (*eirôn*) presente na comédia grega como opositor ao *alazôn*. O primeiro aparenta ser menos do que é, para desmascarar o segundo, o impostor que aparenta ser mais do que na verdade é. Esses conceitos já foram citados no primeiro capítulo, mas sua presença aqui é importante porque exemplificam o que o autor afirma sobre o tema e esclarecem alguns elementos da análise. O esclarecimento, obviamente, enfatizará o que há em comum, mas, principalmente, o que é típico da ironia do ciclo.

Desse modo, a ironia intencional proposta por Zavala parece pressupor na narrativa a presença de um *eirôn*, ou ainda, um personagem responsável pela sentença ou sentenças irônicas; aquele em que é possível perceber a intenção do segundo plano. Seguindo a sugestão dos autores citados, pode-se perceber em Jacó, por exemplo, um discurso poderosamente irônico quando engana seu pai. Naquele núcleo narrativo, todas as palavras, aos olhos do leitor, ganham outro sentido. Qual seria ele? Isaque é um tolo e não tem condições de administrar sua família, por isso Rebeca tomou as rédeas e comissionou seu filho mais novo. É bom lembrar que Jacó estava com receio de ser pego zombando de seu pai.

Sendo essa a lógica do conflito, não é difícil percebê-lo em outros momentos do ciclo. Pode-se pensar no último encontro entre Jacó e Esaú, no qual todas as sentenças daquele sugeriram outro sentido ou uma evidente teatralização. Para Good, o conflito entre Jacó e Labão é também um caso típico da luta entre *eirôn* e *alazôn* da comédia grega.

Na luta entre tio e sobrinho, um enganador é superado em esperteza e inventividade por outro embusteiro.

Segundo Good, o primeiro *round* dessa luta é vencido por Labão quando, ao invés de dar Raquel a Jacó, depois de sete anos de trabalho para tê-la, concedeu Lia (Gn 29,15-30). O astuto Labão teria visto na situação uma oportunidade de casar a filha mais velha que tinha os olhos sem expressão (Gn 29,17). Foi entregue à noite e Jacó não percebeu. O patriarca então teve de trabalhar outros sete anos para conseguir sua pastora Raquel. Golpe magistral de Labão; mas a luta ainda estava em andamento.

Entrou em ação, salienta Good, o astuto Iahweh que fez Lia conceber quatro filhos e iniciou uma corrida maluca pela maternidade (Gn 29,31-30,26), descrita no terceiro capítulo desta tese. Raquel ficou com ciúmes, porque era estéril, e entregou sua serva Bila para que concebesse de Jacó; Lia percebeu a estratégia e, sentindo que não podia mais engravidar, fez a mesma coisa com sua serva Zilpa, que concedeu dois filhos a Jacó. Só depois de Lia ganhar mais três filhos, Iahweh lembrou de Raquel e lhe deu José. Com sua família formada, Jacó decidiu retornar às terras de seus pais.

Labão não permitiu imediatamente a saída de Jacó e propôs um pacto. Como se pôde acompanhar anteriormente, o patriarca de Israel conseguiu enganar Labão, tomou seus rebanhos e manipulou suas esposas com o que Good (1981, p. 102) chama de discurso demagógico colocado na boca de Iahweh (Gn 31,4-21). Na fuga, Raquel roubou os ídolos que eram considerados símbolos de autoridade (MCKENZIE, 1984, p. 772) que talvez pudessem protegê-los na viagem (SCHÖKEL, 2017, p. 59)⁷⁰ e enfureceu seu pai que os perseguiu precisamente por isso. De posse dessa informação e de outras contextuais, o discurso de indignação de Labão ganha tons de cômica ironia:

E disse Labão a Jacó: Que fizeste, que me lograste e levaste minhas filhas como cativas pela espada? Por que fugiste ocultamente, e me lograste, e nada me fizeste saber, para que eu te despedisse com alegria, e com cânticos, e com tamboril, e com harpa? E por que não permitisse beijar meus filhos e minhas filhas? Nisso procedeste insensatamente. Há poder em minhas mãos para vos fazer mal,

⁷⁰ A nota explicativa da Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 56) pode complementar essa informação e explicar melhor as motivações de Labão. Afirma a nota que os ídolos eram títulos de propriedade dos bens da família.

mas o Deus de vosso pai me falou, ontem à noite, e disse: Guarda-te, não fales a Jacó nem bem nem mal. E agora que partiste de vez, porque tens saudade da casa de teu pai, por que me furtaste os meus deuses? (Gn 31, 26-30).

A verdadeira indignação de Labão se manifesta apenas no final da citação: “Por que furtaste meus deuses?” Os motivos elencados anteriormente perdem sua coerência quando comparados com a reclamação de Raquel e Lia a respeito de seu pai. A intensidade da resposta é apresentada como se ambas falassem absolutamente ao mesmo tempo:

Então, responderam Raquel e Lia e lhe disseram: Há ainda para nós parte ou herança na casa de nosso pai? Não nos considera como estrangeiras? Pois nos vendeu e consumiu tudo que nos era devido. Porque toda a riqueza que Deus tirou de nosso pai é de nossos filhos; pois, faz tudo o que Deus te disse (Gn 30,14-16).

Neste fragmento, a crítica sugere que Labão não tem grande apreço pelas filhas. A Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 55) explica também que “uma parte do que se pagava pela noiva devia ser entregue a ela mesma; Labão, porém, tinha ficado com todo o dinheiro”. No entanto, não se pode esquecer que Jacó havia tomado muito da riqueza do sogro e que suas esposas poderiam estar agindo de forma esperta e pragmática. De qualquer maneira, Jacó já era odiado por Labão, seus filhos e a menção à festa com cânticos, alegria, tamboril e harpa na despedida não teria nenhuma possibilidade de ser honesta.

Outro argumento de que Labão estava mais preocupado com seus ídolos do que com a família é a sua busca ansiosa por eles nas tendas das filhas e de suas servas. Quando tentou procurar no camelo em que Raquel montava e onde ela escondera os objetos roubados, a filha alegou estar menstruada para engambelar seu velho pai: “Não te agastes, meu Senhor, por não poder eu levantar-me na tua presença; pois me acho com as regras das mulheres” (Gn 31,35). Essas informações foram apresentadas apenas nesse momento para que se perceba a forte ironia que ajuda a compor a tessitura textual.

Seguindo as pistas da teoria de Bergson, chega-se à compreensão de que a maleabilidade do astuto Labão torna-se rigidez diante do trapaceiro de Iahweh. Este parece ter auxiliado Jacó a se livrar da

violência do sogro como se viu no discurso de Labão. Se os termos da comédia clássica forem usados, conforme exposição de Good, Jacó é o *eirôn*, ou o ironista que, fazendo-se de enganado, conseguiu tomar os bens de Labão, revelando o caráter precário e cômico de seu sogro. Outro detalhe importante da comicidade nessa parte do ciclo é a sugestão imagética de um corpo envelhecido saindo e entrando nas tendas para encontrar seus ídolos (Gn 31,33-34). Como se viu anteriormente, essa atenção dada ao corpo, ainda que sutil, pode sugerir sentidos cômicos.⁷¹

Merece ainda atenção a gênese das tribos de Israel que Iahweh principiou levando Lia à concepção. A partir disso, inicia-se uma competição hilária entre as irmãs que fazem de Jacó um juguete dos seus interesses. Basta lembrar de sua vinda do campo e da notícia dada por Lia de que Raquel o havia trocado pelas mandrágoras. Jacó já havia sido manipulado pela sua mãe, depois se tornou um tolo nas mãos das mulheres. Além disso, é importante perceber que o povo de Israel é formado, no ciclo de Jacó, pelo conflito entre dois irmãos e duas irmãs.

Na intriga entre Raquel e Lia, a luta não é por bênção, nem primogenitura, mas pela maternidade. Aquela que não era amada por Jacó, como este não foi por seu pai, recebeu primeiramente a bênção de Iahweh e ganhou quatro filhos. Raquel, a estéril, desejava comer as mandrágoras como Esaú desejou comer o cozinhado vermelho; mas foi Lia que conseguiu engravidar, semelhante a Jacó que ficou com o direito de primogenitura. Na intriga entre as mulheres, entretanto, a ironizada não é Raquel, mas Jacó, o marido manipulável como fora seu pai, Isaque. Diante do que foi exposto, a hipótese de uma abordagem irônica e cômica da origem de Israel (Jacó) não pode ser descartada.

O que foi exposto imediatamente acima torna necessário afirmar novamente que, no referido ciclo narrativo, o papel de irônicos e ironizados não está estabelecido de forma rígida. Esse é o motivo pelo qual o conflito da comédia clássica entre *alazôn* e *eirôn* não permite uma compreensão plena do que acontece no conjunto de narrativas estudado. Existem elementos contextuais que permitem ao leitor uma percepção de justaposição de sentidos, principalmente quando o desejo e a ação de Iahweh são referências para a compreensão de outros.

Jacó começou o ciclo como uma espécie de *eirôn* que revela a precariedade dos personagens que o circunda: Esaú, Isaque e Labão.

⁷¹ Dentro dessa perspectiva, afirma Good (1981, p. 103) que é inesquecível a imagem do velho Labão atirando coisas em todas as direções e procurando seus ídolos dentro das tendas das filhas e de suas servas.

Mas, como ficou demonstrado já no terceiro capítulo, ele também se tornou um ironizado (*alazôn*) na relação com as mulheres, quando encontrou seu irmão pela última vez e, principalmente, nos momentos em que enfrentou Iahweh. O ciclo estudado, por conseguinte, faz do conflito sua matéria-prima, mas deixa escorrer por entre os dedos a delimitação clara dos papéis ocupados pelos jogadores.

Nas outras narrativas estudadas e citadas anteriormente, as posições são claramente delimitadas. O narrador de Babel ironiza e zomba da Babilônia; o de Juízes, dos filisteus. A narrativa de Jonas faz os estrangeiros revelarem a estupidez de um discurso ou uma atitude que deveria ser muito comum no período pós-exílico entre os israelitas: a xenofobia (SICRE, 1996). Os profetas zombam de seus adversários com sentenças marcadas fortemente por ironia intencional (ZAVALA, 1993). São jogadores gozando (HOBBS, 2001) de sua posição de superioridade e a usando para zombar dos inimigos.

O que parece gerar o humor nessa justaposição de sentidos, principalmente do ciclo de Jacó, é o rompimento surpreendente do “círculo de automatismos cristalizados em torno do ser” (DUARTE, 2006, p. 57). Aliás, Esaú e Jacó são personagens surpreendentes quando se vai escavando as possibilidades de interpretação e percebendo de maneira alvissareira que ambos são descritos não como verdades cristalizadas, fechadas, prontas, mas como processos de uma realidade que entrelaça o sublime e o cotidiano, o heroico e o trágico, a nobreza e o prosaico. O humor, então, nesse jogo irônico, subtrai o peso aos automatismos e aos determinismos, gerando no leitor a sensação de participar da história com as lentes do absoluto Iahweh. Essa é também uma característica da ironia dramática.

De acordo com Gabel e Wheeler (2003, p. 40) “o contraste entre a percepção completa do público e a percepção parcial dos atores gera também a ironia, que sempre conta com a satisfação advinda da superioridade, da onisciência do observador”. Ainda segundo os autores citados, a ironia dramática, como é tradicionalmente conhecida, instiga a participação do leitor, busca nele uma resposta apropriada à arte do narrador (GABEL; WHEELER, 2003, p. 41). Baseado no que foi dito até aqui, neste e em outros capítulos, deduz-se que as informações oferecidas ao leitor permitem a descoberta de níveis distintos de ironia e sugestão, que tornam diversificadas as reações. Essa ambiguidade de respostas interpretativas já foi mencionada e é tema de Daisy Wajnberg em *O gosto da glosa* (2004, p. 104).

Em sua análise do ciclo de Jacó, Bloom também cita a ironia dramática como recurso literário, mas apresenta, segundo seus critérios e resultados, o que é típico desse conjunto de narrativas:

Uma coisa mais próxima de J é o que chamamos ironia dramática ou mesmo ironia trágica, que é a incongruência entre o que se desenvolve num texto teatral ou numa narrativa e o efeito daquilo que se desenvolve nas palavras e ações adjacentes que são compreendidas de maneira mais completa pelo público ou pelos leitores do que pelos personagens. J é mestre nisto, embora essa forma de ironia não tenda a ser uma de suas características fundamentais. Sua mais importante postura irônica é bem diferente e deve ser vista como sua própria invenção. O que acontece à representação quando realidades totalmente incomensuráveis se justapõem e se confrontam? Como pode Abrão discutir com Yahweh? Como pode Jacó ser capaz de lutar de igual para igual com um inominado dentre os Elohim, quer o anjo seja Miguel, Samuel ou um mensageiro da morte? Ou, bem mais singelamente, como se pode achar convincente que o rude caçador Esaú troque seu direito de primogenitura por um celebrado prato de lentilhas? A lista poderia se estender por muito tempo, mas finalmente se concentraria na representação de Yahweh como humano-demasiadamente-humano, até infantil, até pueril, e ainda assim Yahweh e nenhum outro, ou seja, totalmente incomensurável consigo próprio (BLOOM, 1992, p. 38-39).

Iahweh é certamente o elemento distintivo do ciclo de Jacó. Seus encontros humaníssimos (demasiadamente) com os homens são realmente irônicos e o fazem parecer pueril e infantil. O que esta tese está propondo, entretanto, é que esse é o jogo de Iahweh para conduzir Jacó e orquestrar o mundo com o qual interage. Se os conceitos de Good forem retomados, pode-se afirmar que a sua aparente fragilidade representa o papel de um *eirôn*, daquele que se apresenta em posição inferior para manipular e revelar a alma de seus agentes. A luta entre Iahweh e Jacó no capítulo 32 foi evidência desse jogo de aparências e simulação pueril que teve o objetivo de estimular o terceiro patriarca a

enfrentar Esaú e acabou por revelar sua rigidez. A ironia seria, então, ainda que limitadamente, uma justificativa para a relação entre o demasiadamente humano e o incomensurável em Iahweh.

Como absoluto ironista do ciclo analisado, Iahweh, suas palavras, imagens e até mesmo seu silêncio, faz de Jacó e todos os outros personagens possibilidades ambivalentes e ambíguas de sentido. Diante dele, Jacó também tem um corpo, e ele é manco, ferido, castrado. O cômico, portanto, também se insinua no homem obstinado que tenta enganar o ironista por excelência, expressão que D. C. Muecke cita em sua obra *Ironia e o Irônico*:

Ele é o ironista *par excellence*, porque é onisciente, onipotente, transcendente, absoluto, infinito e livre. A vítima arquetípica da ironia é, *per contra*, o homem, considerado pego em armadilha e submerso no tempo e na matéria, cego, contingente, limitado e sem liberdade – e confiantemente inconsciente de que é este o seu dilema (MUECKE, 1995, p. 68).

O específico da ironia cômica na narrativa bíblica é precisamente essa perspectiva transcendente e onisciente, diante da qual os homens procuram agir, inconscientes e paradoxalmente, como deuses. Não seria essa uma engenhosa maneira de fazer o leitor “experimentar o impensável” e “sair da finitude da existência” e de se tornar momentaneamente “Deus” através do riso (DUARTE, 2006, p. 53)?

Esse é o convite dos escritores hebreus que certamente encontraram na comicidade e na malícia uma maneira de lutar contra seus inimigos, suportar e significar sua história. Edwing Good usa justificativa semelhante para o que encontrou em sua análise:

A ironia na história de Jacó, como vimos, é uma ironia cômica em sua maior parte, pois envolve o triunfo de Jacó sobre seus adversários. [...] A história está relacionada, certamente, com o prazer nacionalista de Israel na derrota de seus inimigos, Aram e Edom, e não é de nenhuma maneira improvável que a animosidade nacional contra aquelas nações tenha ajudado a modelar a história. Ao mesmo tempo, Labão e Esaú não são os únicos objetos de ironia. Jacó também – e com ele Israel – recebem tratamento irônico em diversos

momentos da história e em relação a ambos, Esaú e Jacó. À medida que a história de Jacó contém os reflexos da mente nacional sobre ela mesma em face de seus inimigos vizinhos, nós devemos reconhecer a capacidade de Israel de rir de suas próprias pretensões (GOOD, 1981, p. 106, tradução nossa).

Como ficou demonstrado anteriormente, Israel é sim capaz de rir de suas próprias pretensões. O autor desconsidera em sua análise, contudo, o ironista por excelência, a razão incontestável para Israel rir de si e de todos os homens. Appropriado perceber, através da análise, uma capacidade sutil de autoderrisão no Jacó manipulado pelas mulheres, incansável em sua inútil luta com Iahweh e absolutamente mentiroso diante de um homem transformado e de boa-fé. Mas isso acontece porque o escritor hebreu não é Demócrito, sua verdade não está na mente, mas em um ser que transcende a sua transcendência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de analisar as características literárias do ciclo dentro de seu contexto e com o auxílio de algumas teorias sobre comicidade e ironia, pretende-se agora apresentar em linhas gerais alguns resultados encontrados. Afinal, foi realmente possível perceber comicidade nos textos estudados?

A primeira coisa que se deve dizer aqui é que Jacó não é uma ilha de comicidade cercada de grave seriedade por todos os lados. O segundo capítulo abordou outras narrativas e textos bíblicos que apresentaram estratégias e sentidos semelhantes aos encontrados em Jacó. Além disso, é muito importante considerar que o terceiro patriarca é filho de um homem chamado *riso* ou *ele ri* (Isaque) e que seus avós riram do Deus que lhes fez promessas.

Abraão e Sara riram, mas Jacó não. Seria esse um contra-argumento para a tese aqui proposta? A ironia concede uma percepção mais ampla e informações privilegiadas ao leitor que pode até mesmo antecipar os resultados das ações. No ciclo de Jacó, excetuando Rebeca que talvez tivesse uma consciência maior dos fatos, os outros desconsideram o segundo plano irônico que desvela o que cada um tem de ridículo. Para Bergson (1983, p. 10) essa é uma característica do risível, pois “personagem cômico o é, em geral, na exata medida em que se ignore como tal”.

É precisamente essa condição que torna o personagem sempre ridículo, rígido, cômico. Se o riso do deboche dá a alguém a consciência de seus defeitos, afirma o autor, ele deixará de ser cômico e procurará mudar. Então, é preciso manter os personagens na ignorância daquilo que os torna risíveis. Se essa premissa for considerada, pode-se inferir que a ausência do riso no ciclo de Jacó é uma evidência de sua comicidade.

O leitor, assim, contempla de sua onisciência concedida pelo narrador os fantoches humanos em ação. Jacó não ri justamente para que o leitor possa desfrutar de seus automatismos persistentes. É assim que se pode caracterizar o patriarca a partir da leitura proposta nesta tese: um teimoso enganador, tão obstinado e inseguro que tenta ludibriar o Deus que lhe quer abençoar.

Essa posição onisciente é concedida ao leitor por um autor hábil e brincalhão, cuja voz narrativa permite o gozo da percepção privilegiada. Pode-se pensar na hipótese de um escritor que compartilha seu prazer através da literatura que produz. Segundo Robert Alter (2007), é

possível inferir que os autores hebreus, apesar da seriedade da missão que acreditavam ter, entregavam-se ao prazeroso jogo da inventividade literária. A ironia cômica produzida por eles é certamente uma das evidências daquilo que Alter afirma em sua obra.

O pensamento de Hobbes sobre a derrisão explicou-a como o gozo resultante da consciência de superioridade que muito provavelmente estimulou a produção e as características do texto hebraico. Mesmo quando brincam com seu próprio povo, é possível imaginar um coração anestesiando (BERGSON, 1983), tomando a distância que o olhar de Iahweh lhe concede e sentindo a liberdade intelectual necessária para ironizar as pretensões absurdas de sua nação. É preciso transcender à própria existência para rir de si mesmo.

Deve-se atentar, no entanto, para a inexistência de subgêneros literários narrativos na Bíblia Hebraica, o que não permite uma clara identificação do que o texto pretende produzir no leitor. Não era difícil saber, por exemplo, na Grécia antiga, o que uma tragédia ou uma comédia pretendiam produzir no espectador. De modo semelhante, quem lê uma paródia recebe claramente a mensagem de que nela existe uma comparação zombeteira, destinada à produção de comicidade.

Essa clara distinção de gênero permitiu a Aristóteles (2004) identificar na tragédia, por exemplo, o temor e o medo como sentimentos produzidos pela necessidade de catarse ou purificação dessas emoções. A comédia seria a imitação de pessoas inferiores, mas não daquelas cujos vícios implicariam dor e sofrimento; ou seja, a comédia teria a função de produzir a comicidade dos defeitos que não despertassem a piedade e a compaixão.

A opção dos escritores hebreus, no entanto, foi pela narrativa ou prosa de ficção (ALTER, 2007) que permitiu uma aproximação às contingências e incertezas históricas e concedeu aos autores considerável liberdade para construir psicologicamente seus personagens sem pressupostos modeladores como a “circularidade estável do mundo mitológico” (ALTER, 2007, p. 50). Assim, diante de uma narrativa hebraica, como foi anteriormente proposto, o sublime e o cotidiano se entrelaçam de tal forma que, em alguns momentos, o leitor não sabe se deve rir ou chorar, aprender ou se deleitar com o que está vendo na vida dos personagens.

Na narrativa em que Jacó engana o pai cego, a compaixão e o riso da derrisão são possibilidades e não é preciso escolher por uma delas. A presente tese não pretendeu transformar a Bíblia Hebraica em uma comédia grega, defendendo que a comicidade é o único sentido possível no ciclo de Jacó. A ironia é uma chave de leitura importante e a

comicidade é uma das possibilidades de sentido decorrente, ainda que isso não pareça tão evidente aos cidadãos do mundo politicamente correto que não conseguem rir de um pai cego e enganado.

Deve-se considerar também nessas palavras finais, mas não cabais, que não existe na Bíblia Hebraica o pressuposto aristotélico daquilo que pode ser risível: os vícios que não produzem dor ou piedade. O humor bíblico foi caracterizado como a zombaria arcaica que antecede, segundo Minois (2003), a época do humor comedido, irônico, a serviço da moralidade. Shutter (1893) atestou algo semelhante na sua análise de Sansão, quando afirmou que os antigos tinham menos sensibilidade à dor humana e, por isso, estavam mais propensos ao riso cruel.

Na análise dos textos, essa crueldade zombeteira ficou evidente. Não obstante isso, pôde-se também encontrar nas narrativas estudadas uma sutileza irônica que mascara a derrisão e permite ao leitor a descoberta prazerosa de um olhar malicioso nas entrelinhas do texto. Esses princípios devem ser considerados na avaliação dos resultados da pesquisa aqui desenvolvida.

Falou-se também na introdução que Jacó não é um pícaro ou um anti-herói. Evitou-se usar essa terminologia e realizar as comparações consequentes, porque o objetivo deste trabalho está focado nas possibilidades dos textos hebraicos. Esse estudo comparativo, no entanto, pode ser realizado em outro momento e a partir de pressupostos como os que aqui foram exarados.

Mario M. González (1994) realiza uma análise comparativa sobre o romance picaresco e suas correspondências com a literatura brasileira. Seu livro parte de pressupostos teóricos bem definidos e os resultados são consistentes. O que se criticou na introdução foi a aplicação apriorística de conceitos na análise do ciclo bíblico sem um aporte metodológico que preserve as singularidades, encontre e interprete as correspondências.

Em relação à comicidade existente na constituição de Jacó, dos pícaros e dos heróis baixos ou malandros, é possível, entre outras coisas, analisar as semelhanças e diferenças dos efeitos cômicos que cada tipo produz. Antônio Cândido, ao analisar a relação entre o pícaro e o malandro, afirma que esse tipo de personagem é um “gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores” (CÂNDIDO, 1970, p. 71). No caso do malandro, afirma o crítico, deve-se considerar em seu processo de formação uma atmosfera popularesca e cômica do Brasil no tempo do autor.

Não se pode negar que a vida sempre proporciona os aventureiros da trapaça e eles, por onde quer que passem, sugerem a comicidade. Eles foram percebidos e construídos literariamente em inúmeras culturas e épocas, mas a comicidade e outros efeitos de sentido são sempre distintos, ainda que sejam nos detalhes apresentados. Jacó talvez seja o trapaceiro astuto mais ironizado das experiências literárias ocidentais. Sua flexibilidade vital, surpreendentemente, ganha tons de rigidez manca à medida que o ironista por excelência revela sua manha ardilosa.

REFERÊNCIAS

ABADÍA, José Pedro Tosaus. **A Bíblia como literatura**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000.

ALBERTI, Verena. **O riso e o risível**: na história do pensamento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; FGV, 1999.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Em espelho crítico**. Trad. Sérgio Medeiros e Margarida Goldsztain. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.

ANDERSON, John E. **Jacob and the divine trickster**: a theology of deception and YHWH's fidelity to the ancestral promise in the Jacob cycle. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Departamento de Ciência da Religião da Universidade Baylor, Waco, TX, 2010.

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem mitos**: uma introdução crítica. Trad. Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus, 2007.

ARISTÓTELES. **Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis**. A representação da realidade na literatura ocidental. 5. ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 1-20.

BAKTHIN, Michail. **Estética da criação verbal**. 4ª ed. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARRERA, Júlio Trebolle. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. Trad.: Ramiro Mincato. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BERGSON, Henri. **O riso** – ensaio sobre a significação do cômico. 2. ed. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zohar Editores, 1983.

BÍBLIA de estudo Almeida. 2. ed. Edição revista e atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA de Jerusalém. Direção editorial: Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus Editora, 1986.

BÍBLIA Sagrada Português – Inglês. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BLOOM, Harold. **O livro de J.** Trad. Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

BRIGHT, J. **História de Israel.** Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978. [Nova coleção bíblica].

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. **Novo comentário Bíblico São Jerônimo:** Antigo Testamento. Trad. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2007.

BUTTRICK, George Arthur. **The Interpreter's Dictionary of the Bible – An Illustrated Encyclopedia.** New York/ Nashville: Abingdon Press, 1962.

CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos.** Trad.: Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus:** mitologia ocidental. Trad. Carmem Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CÂNDIDO, Antônio. **Dialética da Malandragem.** 1970. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br>>. Acesso em: 5 dez. 2017.

CHOURAQUI, André. **A Bíblia:** No princípio (Gênesis). Trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROATTO, Severino. **Isaiás: A palavra profética e sua releitura hermenêutica.** Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, Imprensa Metodista, Editora Sinodal, 1989.

D'ANGELI, Concetta; PADUANO, Guido. **O cômico**. Trad. Caetano Waldrigues Galindo. Curitiba: Ed. UFPR, 2007.

DATTLER, Frederico. **Gênesis: texto e comentário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

DUARTE, Lélia Parreira. **Ironia e humor na literatura**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; São Paulo: Alameda, 2006.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **O nome da rosa**. Trad. Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. **O Falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo**. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhelm (eds). **Bíblia Hebraica Stuttgartsia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FERRAZ, Salma. É certo que riste: humor no cristianismo. **Remate de Males**, Campinas, v. 34, n. 2, p. 683-707, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635875/3584>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

FOKKELMAN, J. P. **Narrative art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis**. 2nd. ed. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1991.

FREY, Northrop. **Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura**. Trad.: Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como Literatura**. 2. ed. Trad. Adail Ubirajara e Mana Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GESENIUS, Wilhelm. **Gesenius' Hebrew – Chaldee Lexicon to the Old Testament**. 13. ed. Translated into English by Samuel P. Tregelles. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

GIBERT, Pierre. **O livro de Samuel e dos Reis: da lenda para a história**. Trad.: Joaquim Pereira. São Paulo: Paulinas, 1987.

GONZÁLEZ, Mario M. **A saga do anti-herói**: estudo sobre o romance picaresco espanhol e algumas de suas correspondências na literatura brasileira. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

GOOD, Edwin M. **Irony in the Old Testament**. 2. ed. England: The Almond Press, 1981.

GROSSMAN, David. **Mel de Leão [O mito de Sansão]**. Tradução do Hebraico: Tova Sender. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HARTSFIELD, Wallace S. **The Ethical Function of Deception and Others Forms of Intrigue in the Jacob Cycle**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Departamento de Ciência da Religião da Emory University, Atlanta, 2005.

HIPÓCRATES. **Sobre o riso e a loucura**. Org. e Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.

HOOBES, Thomas. **The elements of Law Natural and Politic**. 2001. Disponível em: <<http://www.public-library.uk/ebooks/31/91.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

JOBLING et. al. **A Bíblia pós-moderna**. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

KOTHE, Flávio René. **O herói**. São Paulo: Ática, 1985.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **Evangelho, Figuras e Símbolos**. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991.

MESTERS, Carlos. **Paraíso Terrestre: saudade ou esperança?** 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MICHAUD, Robert. **Os Patriarcas**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985.

MILES, Jack. **Deus – Uma Biografia**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MINOIS, George. **A história do riso e do escárnio**. São Paulo: Unesp, 2003.

MORA, Vincent. **Jonas**. Cadernos Bíblicos. Tradução das monjas dominicanas. São Paulo: Paulinas, 1983.

MOURA, Flávio. **“Leio, logo existo”, ironiza Harold Bloom**. 7 out. 2017. Disponível em: <<http://candiru.com.br/leio-logo-existo-ironiza-harold-bloom/>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

MUECKE, D. C. **Ironia e o irônico**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1995.

PRADO, Adélia. **O Pelicano**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PROPP, Vladimir. **Comicidade e riso**. Trad. Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Ática, 1992.

SCHIMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHÖKEL, Luís Alonso. **Bíblia do Peregrino**. 3. ed. Trad. Ivo Storniolo, José Bortolini, José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.

SHUTTER, Marion D. **Wit and Humor of the Bible: A Literary Study**. Boston: Arena Publishing Company, 1893.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Trad. João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative**: ideological literatures and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. **Como ler o livro de Gênesis**: origem da vida e da história. São Paulo: Paulinas, 1991.

THE AMPLIFIED BIBLE. Michigan: Zondervan Publishing House, 1987.

THE HOLY BIBLE. Authorized King James Version. Belgium: Thomas Nelson Bibles, 2001.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniel Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

WAJNBERG, Daisy. **O gosto da glosa**: Esaú e Jacó na tradição judaica. São Paulo: Humanitas, 2004.

WEISER, Artur. **Os salmos**. Trad. Edwino A. Royer e João Rezendo da Costa. São Paulo: Paulus, 1994. [Coleção Grandes Comentários].

WERNER, H. Schmidt. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Anemmarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

WESTERMANN, Claus. **O Livro de Gênesis**: um comentário exegético-teológico. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

WOLFF, Hans Walter. **Bíblia Antigo Testamento**: introdução aos escritos e aos métodos de estudo. Trad. Dulcemar Silva Maciel. São Paulo: Paulinas, 1978.

WOLFF, Hans Walter; MOLTSMANN, Jurgen; BOHREN, Rudolf. **A Bíblia – Palavra de Deus ou palavra de homens?** 2. ed. Trad. Harald Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZAVALA, Lauro. **Humor, Ironía y Lectura**. Mexico: Universidade Autónoma Metropolitana, 1993.

ANEXOS

ANEXO 1 – ABRAÃO (1)

Figura 10 - Abrahan, Sarah e o anjo (Jan Provost, 1462/5-1529)



Fonte: <www.deniseludwig.blogspot.com.br>. Acesso em: 2017

ANEXO 2 – ABRAÃO (2)

Figura 11 - Abraão sendo visitado por três anjos (Albert Eckhout, 1610-1665)



Fonte: <www.deniseludwig.blogspot.com.br>. Acesso em: 2017.

ANEXO 3 – ABRAÃO (3)

Figura 12 - Abraão sendo visitado por três anjos (Albert Eckhout, 1610-1665)



Fonte: <www.deniseludwig.blogspot.com.br>. Acesso em: 2017.

ANEXO 4 – ABRAÃO (4)

Figura 13 - Abraão vê três pessoas nos anjos e um só Deus (Francisco Bayeu y Subias, 1734-1793)



Fonte: <www.deniseludwig.blogspot.com.br>. Acesso em: 2017.

ANEXO 5 – SANSÃO (1)

Figura 14 - Sansón venciendo al león (Pedro Pablo Rubens)



Fonte: <<http://www.cronicanorte.es/arte-cultura-y-religion-en-el-teatro-fernan-gomez/76394>>. Acesso em: 2017.

ANEXO 6 – SANSÃO (2)

Figura 15 - Sansão e Dalila (Anthony van Dyck, 1599-1641)



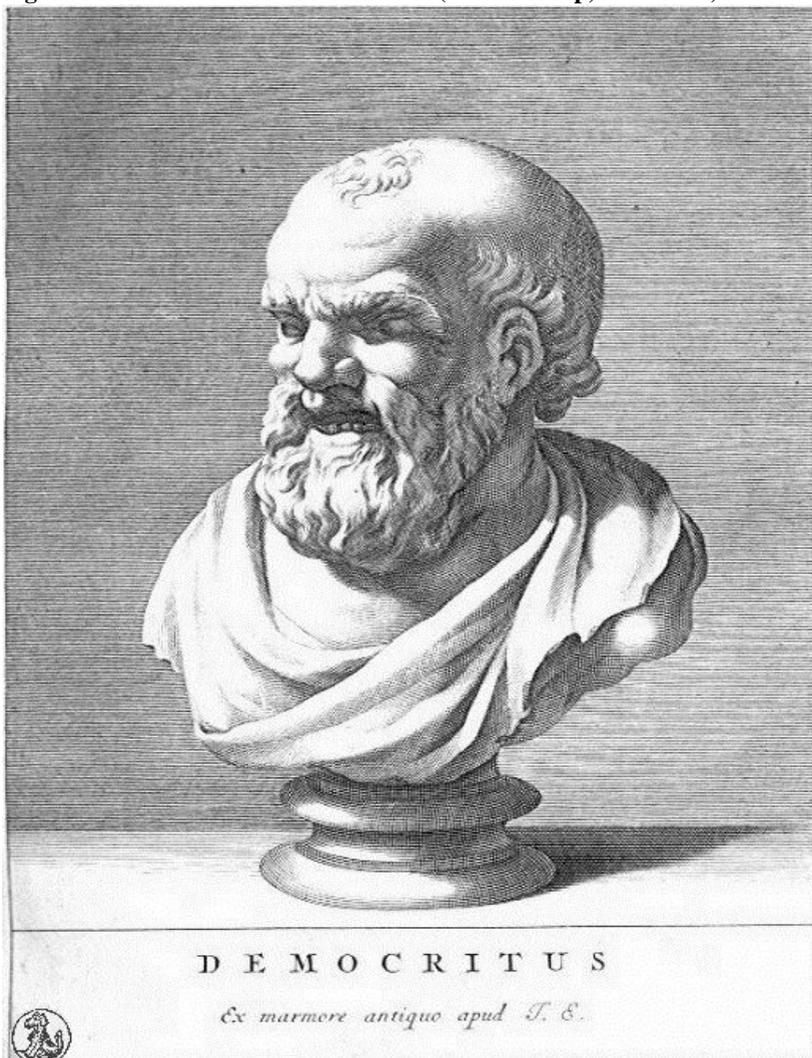
Fonte:

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Sansão#/media/File:Anthonis_van_Dyck_052.jpg

>. Acesso em: 2017.

ANEXO 7 – DEMÓCRITO (1)

Figura 16 - Portebustre van Democrites (Jan Bisschop, 1666-1671)



Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Demócrito>>. Acesso em: 2017.

ANEXO 8 – DEMÓCRITO (2)

Figura 17 – Democritus (Hendrick ter Bruggen, 1628)



Fonte: <<https://www.rijksmuseum.nl/>>. Acesso em: 2018.

ANEXO 9 – DEMÓCRITO (3)

Figura 18 - Demócrito risonho (Giuseppe Antonio Petrini, 1750)



Fonte: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Demócrito#/>. Acesso em: 2017.](https://pt.wikipedia.org/wiki/Demócrito#/)

ANEXO 10 – DEMÓCRITO (4)**Figura 19 - Choro Heráclito e Risonho Demócrito (Donato Bramante, 1444 – 1515)**

Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Demócrito#/>>. Acesso em: 2017.