

# O 'iš que lutou com Ya'ăqōb: espaço e experiência do divino no antigo Israel nos contextos de Gênesis 32.23-33 \*

The 'iš who struggled with Ya'ăqōb: space and experience of the divine in ancient Israel in the contexts of Genesis 32: 23-33

El 'iš que luchó con Ya'ăqōb: espacio y experiencia de lo divino en el antiguo Israel en los contextos de Génesis 32.23-33

João Batista Ribeiro Santos\*\*  
Carolina Campos Alves\*\*\*

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo pesquisar a plausibilidade historiográfica e interpretar exegeticamente o enunciado hebraico da luta envolvendo um ancestral israelita, Jacob (*Ya'ăqōb*), e um “homem” (*'iš*) às margens do ribeirão Jabōq (*Yabbōq*), afluente do rio Jordão. Nossa hipótese é que o enunciado é uma interpretação teológica de fundação, reconhece as atividades cômicas daquele espaço sagrado situado naquela região da província persa de Yehud (*Yəhūd*). Esse santuário pertenceria ao povo de origem samaritana que permaneceu na terra. Portanto, temos como plano de fundo as lutas por memória cultural dos povos do norte contra a exigência de sacerdotes judeus que estão impondo o templo de Jerusalém como único espaço sagrado. Após a abordagem do ambiente social, interpretaremos as figuras emblemáticas da narrativa.

**Palavras-chave:** Espaço sagrado; antigo Israel; Bíblia hebraica; patriarcalismo antigo; Levante.

---

\* O surgimento deste artigo contou com partes substanciais da pesquisa realizada por Carolina Campos Alves em seu trabalho de conclusão de curso e resultados iniciais da pesquisa que João Batista Ribeiro Santos está realizando sobre a fundação de espaços sagrados no Levante.

\*\* Docente da Escola de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (Literatura e religião no mundo bíblico), mestre em História Política (História Antiga) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pós-doutorando em História (História Antiga) na Universidade Estadual Paulista (FCL/UNESP-Assis). Pesquisador do Grupo de Pesquisa “Arqueologia do Antigo Oriente Próximo” (UMESP).

\*\*\* Mestranda em Ciências da Religião (Literatura e religião no mundo bíblico) na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e membro do Grupo de Pesquisa “Arqueologia do Antigo Oriente Próximo” (UMESP).

## ABSTRACT

This article aims to research the historiographic plausibility and to exegetically interpret the Hebrew statement of the fight involving an Israelite ancestor, Jacob (*Ya'āqōb*), and a “man” (*'iš*) on the banks of the Jaboq (*Yabbōq*) stream, a tributary of the Jordan River. Our hypothesis is that the statement is a foundational theological interpretation, recognizing the cultic activities of that sacred space situated in that region of the Persian province of Yehud (*Yəhūd*). This sanctuary would belong to the people of Samaritan origin who remained on the earth. Therefore, we have as a background the struggles for cultural memory of the northern peoples against the requirement of Jewish priests who are imposing the temple of Jerusalem as the only sacred space. After approaching the social environment, we will interpret the emblematic figures of the narrative.

**Keywords:** Sacred space; ancient Israel; Hebrew Bible; ancient patriarchalism; Levant.

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo investigar la plausibilidad historiográfica e interpretar exegéticamente la narración hebrea del pelea que involucra a un antepasado israelita, Jacob (*Ya'āqōb*), y un “hombre” (*'iš*) en las orillas del arroyo Jaboq (*Yabbōq*), un afluente del Río Jordán. Nuestra hipótesis es que la narración es una interpretación teológica fundamental, que reconoce las actividades de culto de ese espacio sagrado situado en esa región de la provincia persa de Yehud (*Yəhūd*). Este santuario pertenecería a la gente de origen samaritano que permaneció en la tierra. Por lo tanto, tenemos como trasfondo las luchas por la memoria cultural de los pueblos del norte contra la requisito de sacerdotes judíos que están imponiendo el templo de Jerusalén como el único espacio sagrado. Después de acercarnos al entorno social, interpretaremos las figuras emblemáticas de la narrativa.

**Palabras clave:** Espacio sagrado; antiguo Israel; Biblia hebrea; antiguo patriarcalismo; Levante.

## Introdução

Todos os documentos ou monumentos constituem antes mesmo de sua exposição uma interpretação, posto ser uma composição, passou por algum filtro cultural, histórico ou político que aponta para a tradição ou ideologia que lhe é coetânea. *Gênesis 32.23-33* deve ser relido como uma leitura ou enunciado de famílias sacerdotais que protestavam por relações amistosas entre as linhagens, cujas vozes carregadas de diferentes símbolos culturais podem ser situadas geograficamente entre os autóctones samaritanos e os novos colonos jerosolimitas do período Chipre-Clássico (475–330).<sup>1</sup> Outra leitura possível e no mesmo quadro interpretativo consiste em reler o enunciado como documento sagrado para o nascimento de um santuário.

Não é uma voz isolada; junta-se a outras na província, representadas nos livros de Rut, Jonas, Ester, na história de José, por meio de profetas e profetisas anônimos, historiógrafos e sábios judeus. Temos que ver

---

<sup>1</sup> Para a periodização arqueológica clássica, temos Persa I (538–c. 450) e Persa II (c. 450–332). A importância da periodização aumenta na medida em que assume-se que o livro do Gênesis é obra dos períodos exílico e posterior ao exílio babilônio, pois, segundo Erhard S. Gerstenberger (2014, p. 405, n. 243), “as promessas do livro do Gênesis quase não fazem referências políticas e monárquicas”.

com a tentativa de correção legal da estrutura e função da sociedade de Neemias–Esdras, com predomínio da ideologia sacerdotal jerosolimita, potencialmente excludente. “O ‘mito de fundação’ patriarcal era, porém, muito adequado para sustentar as posições dos que recomendavam a coexistência. Abraão fora ‘migrante e morador’ na terra de Canaã (Gn 23,4 *gēr wētōšāb*) e, portanto, favorável às posições dos atuais migrantes e moradores” (LIVERANI, 2008, p. 320).

Além do que podemos chamar de convite abraâmico para que os sobreviventes retornassem da Caldeia (Babilônia) e convivessem ali com outras populações,<sup>2</sup> há muitos indícios da objeção à teoria do extermínio dos “outros”, em favor das relações multiculturais.<sup>3</sup> Quanto a isso, corrobora a posterior e longa estadia de Jacob na casa de Laban (*Lābān*) e o seu reencontro com Esaú (*Ēšāw*), portanto entre os canaanitas transjordanianos e aramitas siro-mesopotâmios, diga-se da Alta Mesopotâmia. Lança luz para um aspecto administrativamente crítico da vida religiosa. Notavelmente, como lembrou Alison Gray (2016, p. 424), “os textos podem ser transformados ou estar em transformação”; ao serem relidos, cabe a esse novo leitor especificar a natureza da relação entre os enunciados e como ele são recontados. Entendemos que aqui situa a nossa tarefa historiográfica dos contextos, a ser possibilitada pelo que aborda o enunciado:

Os documentos do Antigo Testamento têm uma função prospectiva intrínseca, de utilizar material do passado para fornecer entendimento teológico para aqueles que vivem no futuro (como também é indicado pelos numerosos ensinamentos e observâncias, nacionais e familiares, que o Antigo Testamento especifica, especialmente no Pentateuco) (MOBERLY, 2016, p. 495).

O que a nossa fonte apresenta em primeiro plano: a luta entre Jacob e o 'iś é o conflito dos interesses entre famílias autóctones e sobreviventes do exílio babilônio. Os novos escribas do ambiente sacerdotal mudam o uso de *nāḥālāh*, “propriedade hereditária”, para *’āḥuzzāh*, “posse (fundiária)”. Diante dos títulos de propriedades da terra ou descrições genealógicas válidas para tomarem posse, no conjunto de operações dos

---

<sup>2</sup> Não olvidar do abjeto comportamento de Abraham em relação a Hagar, *Hāgār* (Gênesis 16.3), não obstante suas intervenções em favor de povos transjordanianos, moabitas e amonitas, representados por Lot, *Lōt* (Gênesis 12.4; 14; 18–19). Coerente com o projeto de extermínio total dos “outros”, os livros de Esdras–Neemias e Crônicas, escritos e realmente ambientados na província persa de Yehud (*Yəhūd*), não fazem menção dos ancestrais.

<sup>3</sup> Basta ver o desenvolvimento literário da assim chamada guerra siquemita: o esforço do ancestral em oposição aos extermínios e em favor dos casamentos interétnicos (Gênesis 34).

que retornam da Babilônia, era necessário às comunidades israelitas locais apresentar “cartas de fundação”.<sup>4</sup> A nossa fonte é uma carta de fundação de antigo santuário israelita. Estamos diante de enunciado com intrínseca relação etiológica no que diz respeito tanto à topografia quanto ao culto da população do norte.

Sem, no entanto, restringir-nos à teologia, como o sujeito da nossa fonte, aquele que contrapôs o termo de fuga do *'iš* – e ele manqueja –, nós podemos propor novos termos para a exegese. Analisaremos o enunciado a partir dos contextos historiográficos. Este encontro entre Jacob e o *'iš* ocorre às margens do ribeiro Jaboq (*Yabbōq*), antes do programático encontro entre Jacob e o seu irmão Esaú, e durou a noite inteira. Aproximemo-nos da narrativa hebraica e seus devidos contextos.

## Texto e contextos do meio ambiente e dos ícones literários

### *Gênesis 32.23-33*<sup>5</sup>

v. 23 – E se levantou naquela noite,<sup>6</sup> e pegou as duas das mulheres dele e as duas das escravas dele e os onze dos filhos dele; e atravessou o vau de Jaboq (*'ēt ma 'ābar yabbōq*).

v. 24 – E os pegou e os fez atravessar (*wayya 'ābirēm*)<sup>7</sup> a torrente (*'et-hannāḥal*) e fez atravessar o que para ele (*wayya 'ābēr 'et- 'āšer-lō*).<sup>8</sup>

v. 25 – E restou Jacob sozinho ele (*wayyiwwaātēr Ya 'āqōb ləbaddō*).<sup>9</sup> E lutou homem com ele até subir o alvorecer (*wayyē 'ābēq 'iš 'immō 'ad 'ālōt haššāḥar*).

v. 26 – E viu que não podia para ele,<sup>10</sup> e golpeou em juntura da coxa dele; e deslocou juntura da coxa de Jacob, em lutar dele com ele (*wayyarə 'kī lō' yākōl lō wayyigga ' bəkap-yərēkō wattēqa ' kap-yerek Ya 'āqōb bəhē 'ābqō 'immō*).

<sup>4</sup> Sobre isto, veja as importantes reconstruções de Mario Liverani (2008, p. 318-328).

<sup>5</sup> A tradução a seguir foi realizada por João Batista Ribeiro Santos a partir do texto da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997).

<sup>6</sup> Para Bruce K. Waltke e Michael P. O'Connor (2006, p. 313), a frase sem artigo como aparece neste versículo (*hū' → ballaylāh hū'*) “é anômala e textualmente suspeita – o Pentateuco Samaritano lê *hhw*”.

<sup>7</sup> Hifil imperfeito com sufixo (ALONSO SCHÖKEL, 1997).

<sup>8</sup> Literalmente, “e fez atravessar o que era dele”.

<sup>9</sup> Literalmente, “E restou Jacob para ele só”.

<sup>10</sup> Waltke e O'Connor (2006, p. 166) traduzem por “Ele não o pôde dominar”.

v. 27 – E disse: “Deixa-me ir porque subiu o alvorecer” (*šalḥēnī kī ‘ālāh haššāḥar*). E disse: “Não te deixarei ir, que se me abençoares” (*lō’ ‘āšallēḥāḱā kī ‘im-bēraktānī*).<sup>11</sup>

v. 28 – E disse a ele: “Qual teu nome?”. E disse: “Jacob”.

v. 29 – E disse: “Não Jacob será dito mais teu nome, que senão Israel (*lō’ Ya ‘āqōb yē ‘āmēr ‘ōd šimḱā kī ‘im-Yiśrā’ēl*); porque lutaste (*kī-sārītā*) com ‘Ēlōhīm e com homens e finalizaste (*wattūkāl*).<sup>12</sup>

v. 30 – E inquiriu Jacob, e disse: “Relata, por favor, teu nome” (*haggīdāh-nā’ šamekā*).<sup>13</sup> E disse: “Por que isto inquires para o meu nome?” (*wayyō’mer lāmmāh zeh tiš’al lišmī*). E abençoou a ele ali.

v. 31 – E nomeou Jacob nome do lugar (*hammāqōm*) Peni’el (*Pəni’ēl*);<sup>14</sup> porque eu vi ‘Ēlōhīm faces a faces (*pānīm ‘el-pānīm*), e se livrou minha pessoa (*napšī*).<sup>15</sup>

v. 32 – E saiu para ele o sol quando atravessava o Penu’el (*wayyizərah-lō haššemeš ka ‘āšer ‘ābar ‘et-Pənū’ēl*); e ele o que manquejava da coxa dele (*wəhū’ šōlēā*).<sup>16</sup>

v. 33 – Por isso não comem os filhos de Israel o tendão do nervo ciático, que sobre a junta da coxa, até este dia (*‘al-kēn lō’-yō’klū bənē-Yiśrā’ēl ‘et-gīd hannāšeh ‘āšer ‘al-kaḡ hayyārēk ‘ad hayyōm hazzeh*); porquanto golpeou (*kī nāga’*)<sup>17</sup> em junta da coxa de Jacob,<sup>18</sup> em tendão do nervo ciático.

<sup>11</sup> Com relação ao versículo 27b, Waltke e O’Connor (2006, p. 642) fazem uma interessante observação: “Há uma pequena classe de orações dependentes que apresenta exceções à situação descrita nas orações principais correspondentes”; suas funções são semelhantes às orações independentes restritivas. Assim justificam a tradução por “Não te soltarei a menos que me abençoares”.

<sup>12</sup> Da raiz *tkl*, “término”, “limite”; *tkk*, “astúcia” “briguento” (BEREZZIN, 1995).

<sup>13</sup> Das palavras *heggēd*, *hygd*, “afirmação”, “declaração”, “dito”; verbo *huggad*, ser dito, ser falado; *higgīd*, *ləhaggīd*, “dizer”, “contar” (BEREZZIN, 1995); com a partícula volitiva que expressa desejo ou acrescenta ênfase, *nā’*.

<sup>14</sup> Esta seria uma “forma ultrapassada”, contendo “uma antiga terminação do genitivo-acusativo plural”; não é demais sublinhar que *Pəni’ēl* é forma plural (WALTKE; O’CONNOR, 2006, p. 127).

<sup>15</sup> Equivale a “respiração”, “alento”, “garganta”; “ser”, “pessoa”.

<sup>16</sup> Palavra no tronco Qal, participio.

<sup>17</sup> O tronco Qal fornece significações diversas, e a conotação serve não apenas ao verbo “tocar”, mas a uma ação de hostilidade; da mesma raiz: “lesão”, “enfermidade”.

<sup>18</sup> Divergimos de Waltke e O’Connor (2006, p. 164), mesmo tendo certeza de que senão a tradução pelo menos a justificativa é dos tradutores brasileiros: “Ele tocou a junta do quadril de Jacó”, justificando que “muitos verbos transitivos portugueses não têm correspondentes em hebraico”. Na tradução realizada na p. 506 os autores omitem expressões deste versículo.

A etiologia de Jacob tem vinculação matricial em Betel (*Bêt-’ēl*),<sup>19</sup> onde inicia e encerra o seu périplo. De *Pānū’ēl* (*Pānī’ēl*), sequer por meio de indícios é possível reconstruir o santuário.<sup>20</sup> Não olvidemos: a vocalização da palavra é incerta. É *Pānī’ēl* ou *Pānū’ēl* (versículos 31 e 32)? O enunciado também é confuso quanto ao predomínio de quem desferiu o golpe. Se foi o *’iš* (versículo 26 e 33b), por que ele precisa pedir para fugir do alvorecer (versículo 27)? Jacob mesmo manquejando teria condições de impedir a fuga do *’iš* e fazer exigência (versículos 27a 27b)? Quando Jacob lutou com *’Ēlōhīm* e com homens e prevaleceu? Estes incontornáveis problemas destinar-se-ão à exegese textual, afinal a nossa empreitada como contribuição à exegese já é desafiadora o bastante.

Konrad Schmid (2013, p. 88) apresenta ao menos três possibilidades para a datação do ciclo de Jacob.<sup>21</sup> Em parte, podemos concordar com este autor, numa perspectivação da elaboração do ciclo visando uma etiologia pós-monárquica; mas não “depois de 720 a.C.” nem “para o período antes de 587 a.C.” baseado numa anterioridade à guerra com Edom. Estritamente, fica claro uma perspectivação visando uma etiologia sediada em Betel – lugar fundante –, mas para o período colonial Persa Aquemênida. Observemos que “o *background* mesopotâmico dos hebreus (cf. Gn 24; 27 ss.) não pode ser provado histórica, arqueológica, étnica ou linguisticamente. Ele só pode ser explicado pelo interesse por essas regiões que se intensificou a partir do exílio” (GERSTENBERGER, 2014, p. 397). As temáticas necessárias para a constituição legal do assentamento são processadas desde o exílio, aí estão as compras de terra;<sup>22</sup> a estruturação da tradição de fé em Yahweh sugere uma elaboração teologicamente pós-exílica. Em ambas estão a perícia sacerdotal no horizonte das famílias e comunidades provinciais.

Ainda não estamos com o javismo consolidado nem mesmo entre os judeus da província – o conhecimento prévio de Yahweh na comunidade chega com as tradições sulistas de Abraham<sup>23</sup> expandidas e legitimadas pela Torah –, mas sob resistência social por relações multiculturais, talvez plurirreligiosas. “Mas o retorno de Jacó da Mesopotâmia e seu encontro

---

<sup>19</sup> Gênesis 28.10-22.

<sup>20</sup> Esta constatação considera o testemunho arqueológico (LIVERANI, 2008) e as remiscências literárias (SCHMID, 2013).

<sup>21</sup> Gênesis 25–35.

<sup>22</sup> Cf. Gênesis 23.17-20 (Abraham); 33.19 (Jacob).

<sup>23</sup> Em meio ambiente de assentamento/tomada da terra: a residência na mesma cidade de povos autóctones e *šaddiqīm* (sábios = adoradores de Yahweh); sublinhe-se o modelo positivo das cidades da planície (Gênesis 18.17-18; 22b-25; cf. Amós 3.7).

com Esaú acontecem num clima de grande sujeição e temor do primeiro em relação ao segundo, e numa situação em que o primeiro, tendo voltado de longe, deve encontrar espaço numa terra que o segundo, que ficara ali, já ocupa” (LIVERANI, 2008, p. 325). Ora, Jacob é prototípico do fiel em constante movimento vital, migrante, em busca por enraizamento, faz parte da linhagem de parentesco cuja tradição tem início com outro imigrante, Abraham. Seu nascimento aparece em Gênesis 25.21-26, filho gêmeo com Esaú e nasce segurando o calcanhar de seu irmão, sendo esta a causa de ser nomeado de Jacob (“astuto”).

Há, no entanto, duas historietas independentes: em Gênesis 25.29-34, conta-se que Esaú troca a sua primogenitura com Jacob por um prato de lentilhas; nas glosas de Gênesis 27 temos uma trama familiar na qual Jacob finge ser Esaú e, num ludíbrio, rouba a bênção que não lhe pertencia. Em seguida, para sobreviver à fúria do seu irmão, Jacob foge para a casa de seu tio Laban.

À figura que aparece e “ataca” Jacob durante a noite, um *'iš*, nada é informado. Seria um *nūmen*?<sup>24</sup> Por causa das ações narradas acerca do *'iš* seus traços levam-no a ser um demônio ou um espírito maligno. Andrés Ibáñez Arana nos apresenta dois exemplos que tentam algum esclarecimento: primeiro a sua aparição repentina como a de um ladrão ou assassino e, segundo, um demônio, pelo fato de a luta ter que terminar antes do alvorecer e o atacante não quer ter a sua identidade revelada. Mas essa última característica que propõe o *'iš* como um ser maligno pode ser questionada quando Jacob lhe impõe uma condição para que o soltasse, ou seja, Jacob quer uma bênção. Ibáñez Arana (2003, p. 419) afirma: “O pedido ou exigência de bênção supõe que Jacó reconheça, naquele com quem luta, uma condição superior. Mais adiante, a narração entenderá que aquele ser misterioso era o próprio Deus. Jacó fez bem em exigir-lhe a bênção, quando ainda não conhecia a condição de seu oponente, mas a suspeitava”.

Muito embora Jacob não tivesse reconhecida a natureza daquele ser que lhe viera ao encontro, ele faz um pedido inusitado, e força seu atacante a concedê-lo quando impõe-lhe uma cláusula de liberdade. Antes de receber a bênção, porém, ocorre a troca de nome que, segundo Ibáñez Arana (2003, p. 420), é “um grande louvor para Jacó”, pois de Israel deriva do verbo *sarah*, que significa “foi forte” e só aparece antes na em Os 12.4-5, além do nome da divindade *'Ēl*. Thomas Römer afirma que o texto massorético de Oséias 12.5 é resultado de revisão dogmática sobre essa mesma narrativa. Sobre a citação da luta de Jacob com esse *'iš* (Oséias 12,4-5), assim postula Römer (2016, p. 77):

---

<sup>24</sup> *Nūmen*, *-īnis* (“nume”), “poder divino”, “vontade divina”, “divindade”, “poder”.

Os massoretas queriam evitar uma proximidade muito grande de Jacó e Deus e, por consequência, inseriram a palavra *mal'ak* (“anjo”), transformando, assim, o termo *'el* que, na origem, significava o deus El, por uma leve mudança de vocalização, em uma preposição *'el* (“para, em direção a”). Por consequência, o texto primitivo pode ser reconstruído assim: “El se impôs e o levou”.

Notamos que o evento possui um enorme valor para povo israelita, pois foi elaborado visando retroprojetar a memória de um santuário, além do próprio nome etnológico do povo, assumido pelo judaísmo antigo a partir do século V a.C. Aqui também ficam justificados a tradição e o motivo pelos quais os judeus recusam a comer o nervo ciático (IBÁÑEZ ARANA, 2003, p. 415). Emergem algumas aporias a partir da narrativa hebraica. Quem teria surgido? Por que esse *'iš* não quer revelar-se? O que significou esse encontro? Por que esse toque foi na *yārēk* (“coxa”)?

Sabemos que um “homem”, “alguém” (“demônio”, “espírito fluvial?”), apareceu às margens do ribeiro Jaboq e lutou com o ancestral durante a madrugada de um dia. Embora a sua natureza seja oculta no relato, subentende-se que não era totalmente humana, afinal ele parece possuir alguma autoridade sobre o ancestral. O escriba do evento a isso reconhece ao afirmar que o nome de Jacob foi trocado para *Yiśrā'ēl* (“Israel”) pelo *nūmen*.

Segundo Benjamin Blech (2003, p. 209), quando nasce uma criança “a Bíblia acredita que ‘como o seu nome, assim é ele’ [1 Samuel 25:25]”. Nesse sentido, o ato de nomear é profético, inspirados pela divindade. Além disso, o israelita acredita que o nome de uma pessoa possibilita-lhe viver; aludindo aos termos *nəšāmāh* (“respiração”; “espírito”; “ser vivo”; “alguém”) e *šēm* (“nome”), temos uma possível raiz comum entre “ser vivo” e “nome”.<sup>25</sup>

Em sua tese, Telmo José de Amaral de Figueiredo exemplifica esta questão sobre nomear como um ato importante e evidente na tradição hebraica clássica “se constata que o primeiro ato de Adão foi dar nome a todos os animais e aves que Deus criara (...), Adão nomeia a primeira mulher” (2016, p. 64). Ou seja, dar o nome, ou nomear algo ou alguém significa ter domínio sobre esse mesmo objeto, pessoa ou animal. Portanto, quando este *'iš* troca o nome de Jacob ele exerce domínio sobre o mesmo. Talvez, não teríamos esta memória cultural caso esse ser fosse reconhecido como um demônio, a isso a adoção do nome étnico e político de Israel o atesta.

Acerca dessa negação e relutância em revelar-se, Figueiredo (2016, p. 66) propõe que “a recusa, evidentemente, faz pensar que com o nome

---

<sup>25</sup> Recorremos à importante obra de Luis Alonso Schökel (1997).

seria transmitida uma informação decisiva sobre quem o porta”.<sup>26</sup> Portanto, entende-se que ao saber o nome desse “alguém” a pessoa poderia estabelecer com ele uma relação íntima, possibilitando-lhe o exercício do poder. Vemos no enunciado que não coube a Jacob possuir conhecimento algum sobre o ser com quem lutou; mas o contrário acontece, posto que esse trocou-lhe o nome.

Acerca do toque na coxa de Jacob, o texto em hebraico fala que esta ação ocorreu na parte superior da coxa, termo que possui a mesma raiz que aparece na narrativa de Gênesis 24.2-9. Narrativa que se refere ao juramento que o escravo de Abraham faz quando é enviado para buscar uma mulher para Isaq – parte da coxa onde se colocava a mão para fazer juramentos.

Após a leitura do enunciado hebraico, a atenção acerca da busca de Jacob por encontrar Esaú faz-se necessário. Aliás, uma atenção de conjunto, porque a intenção do encontro e o encontro mesmo estão na moldura literária da etiologia de lugar. Esaú e Jacob refletem familiarmente as relações profundas e os antagonismos das culturas de mobilidade do antigo Oriente-Próximo. Com efeito, a visão desses dois agentes como indivíduos é redutora; assentimos com Song-Mi Suzie Park (2016, p. 38) que “o escritor bíblico enfatiza a rivalidade nacional simbolizada pelos irmãos e predito no oráculo”. Jacob é mapograficamente o Israel Norte, enquanto Esaú é gerado de *'admônî*,<sup>27</sup> referindo-se ao arenito avermelhado kushita encontrado no território de Edom.<sup>28</sup> Mais tarde, escribas bíblicos ligaram os epônimos edomitas a Seir (*Šē'îr*, *Šē'ār* = “peludo”), região muito maior no wādī Arabah; a descrição do ancestral como “vermelho” e “peludo” e fontes acerca das grandezas autóctones levantinas indicam que as duas áreas são geograficamente separadas. Israel e Esaú são, portanto, duas grandezas socioétnicas rivais (PARK, 2016, p. 38; cf. também SANTOS, 2016).

Por trás do reencontro emerge uma crítica muito sentida sobre a separação dos irmãos. Estão no plano de fundo as independências dos

---

<sup>26</sup> Cf. Gênesis 32. 24, 30; Jz 13.18.

<sup>27</sup> Cf. Gênesis 25.25.

<sup>28</sup> Os historiógrafos deuteronômísticos não puderam corrigir completamente os conflitos traditados entre Israel e Edom, ficaram afixados na redação autorizada do livro do Deuteronômio. Ora o território de Edom é garantido por Yahweh (Deuteronômio 2.4-5, 8), ora é impedida a relação entre edomitas e israelitas (Deuteronômio 23.4); mas ambos são irmãos (Deuteronômio 2.4; 23.8). Como acontecimentos históricos contam as constantes migrações no Levante na Idade do Ferro; ao que nos dizem respeito, são atestadas as interações sociais e culturais e guerras das populações transjordanianas (Edom, Moab e Ammon) com as populações jordanianas (Israel e Judah), não faltando evidências das relações entre as divindades Kamāš (moabita), Milkōn (ammonita) e Yahweh (israelita) (SANTOS, 2018a).

Estados. A emergência estatal de Edom e o predomínio político e econômico de Israel Norte, ambos na Idade do Ferro II, nunca foram totalmente resolvidos em face da tentativa de Jacob (Israel) submeter a Esaú (Edom).<sup>29</sup> Para compreender adequadamente os contextos nos quais a nossa narrativa encontra-se partiremos do funcionamento do âmbito familiar. Erhard S. Gerstenberger (2007, p. 37-38) afirma que

no âmbito da família, a fé sempre gira em torno do bem-estar da pequena e íntima associação. A fé comum busca garantir a vida do grupo íntimo, dentro do qual o indivíduo sabe estar a salvo, oferecendo proteção diante de todo tipo de perigo e proporcionando o aumento de prosperidade e bem-estar. Vários são os campos religiosos em que se travam os combates pela sobrevivência e pelo aumento de oportunidades de vida.

Nesse período a crença religiosa é fundamental para a vida não só de uma pessoa, mas também na existência de núcleos domésticos. O cotidiano e o ambiente doméstico dependem de uma divindade familiar, sendo que seus horizontes teológicos recebem delimitação considerando a função exercida por cada divindade.

Podemos compreender que essa teologia que cerca a família desse período está ligada principalmente às necessidades básicas do núcleo familiar e à sua própria existência. Com efeito, Gerstenberger (2007, p. 38) entende que “satisfazer as necessidades básicas da vida – este é o objetivo primário da fé da família e a primeira obrigação do Deus da família”. Por isso, “as relações religiosas, geralmente com uma divindade, têm estreita vinculação com o pulsar da vida e as experiências comunitárias do grupo menor e, por conseguinte, com cada membro individual inserido no grupo” (GERSTENBERGER, 2007, p. 47).

Nossa narrativa a isso exemplifica no sentido reproduz à maneira de saga a experiência particular de um indivíduo que estava sozinho e entra em contato com uma figura que lhe é estranha – refere-se a essa figura como um *'iš* –, mas evidencia no seu ambiente vital os indícios característicos de culto a alguma divindade. Ao longo desse encontro ocorre uma luta vinculada à esfera de vida e de morte – assinalamos aqui a estreita relação com a vida.

Outro aspecto importante é o tipo de realidade que as pessoas desse período acreditavam viver:

---

<sup>29</sup> Cf. Gênesis 27.40, 41-42 → Gênesis 33; cf. também PARK, 2016, p. 40.

Para as pessoas da Antiguidade o mundo era todo ‘animado’; ele não era apenas uma massa ou matéria informe e morta que podia ser manipulada, mas estava repleto de esferas de competências e de seres em forma de pessoas. Isso também acontece no Antigo Testamento. Encontram-se aí indícios suficientes de ‘demônios’, ‘espíritos’, ‘divindades’, personificações de forças da natureza, etc. Constantemente as pessoas estavam em contato com eles e se encontravam sob sua influência (GERSTENBERGER, 2007, p. 49).

Atentemo-nos ao período citado por Gerstenberger – as pessoas tinham as práticas religiosas em tal grau de importância que não se distinguiam do seu cotidiano. As imagens e as encenações cúllicas eram representativas das divindades, assim como do ambiente doméstico. O *’iš* não surge como um espectro, mas de forma corpórea, um “homem”. Notamos que há o uso de várias linguagens com sentido, por exemplo, a visão, as falas – há um diálogo entre os dois personagens –, o combate direto entre os dois. A luta leva-nos a refletir que houve um combate físico, posto que ocasionou deficiência muscular emblemática em Jacob.

A crença por viver em constante ligação com tudo o que era pertencente à esfera divina, e até mesmo com as forças hostis de demônios, levava a população a pensar que alguns tipos de ações estavam submetidos à influência de seres sobrenaturais. Gerstenberger (2007, p. 50) afirma que era costume das pessoas, das famílias, das tribos fazerem o uso de oferendas e sacrifícios às divindades como meio de estabelecer com elas relações, ou de apaziguá-las, ou de conseguir que essas lhes concedessem regulares provisões ou determinados favores.

Vale também aqui destacar que em práticas cúllicas há a ocorrência de um fenômeno onde divindades que estão relacionadas a famílias se restringem a um determinado local, comportando as funções de divindades protetoras. Ainda sobre essa relação entre a divindade e a vida cotidiana ou com um grupo de pessoas, Erich Zenger (1989, p. 74) afirma que as tradições dos patriarcas narradas no livro do Gênesis já são pertencentes aos israelitas, ou seja, são de um período posterior ao que é descrito. Ou seja, são ambientações e retroprojeções das sagas de ancestrais operadas conforme itinerários no período do judaísmo antigo, quando já havia como divindade maior dos ancestrais não *’Ēl*, mas Yahweh.

Entendemos que é importante primeiro situar as narrativas em seu período, para em seguida compreender a relação entre a divindade e os ancestrais das populações da província persa de *Yəhūd*:

As tradições sobre Abraão, Isaque e Jacó são tão heterogêneas, contem tantas costuras, fissuras e duplicações que é impossível que seus ‘heróis’ sejam ficções consciente-

mente criadas pela literatura posterior. Já os nomes evidenciam sua característica pré-javista. [...] Portanto, os nomes como tais e as tradições originais sobre eles precisam ser mais antigos. Essa conclusão, contudo, não resulta apenas dos nomes dos patriarcas. Mais que eles é todo o colorido da narrativa que aponta para uma época anterior à sedentarização e consolidação de Israel em Canaã (ZENGER, 1989, p. 75).

O que Zenger procurou elucidar é que, embora a escrita das narrativas seja posterior, os nomes dos patriarcas indicam que esses personagens são de uma época anterior à identificação étnica do antigo Israel. Caracteristicamente o assim chamado Deus dos pais “é um Deus de famílias e clãs”. Isso motivou a continuidade dos cultos numa mesma perspectiva cultural por várias gerações, sem ignorar os processos de hibridização, translação e mutação de divindades presentes no Levante desde o início da urbanização.

### *A figura do 'iš*

Acentuado o tipo de realidade teológica no contexto do Levante, aproximemo-nos ao aspecto narratológico. Partindo de postulados de Werner H. Schmidt, proporemos uma argumentação que visa o ambiente vital:

Também a saga preservada em Gn 32,23ss., sumamente singular para a fê do Antigo Testamento, responde primeiramente a pergunta sobre a peculiaridade de um lugar: porque há na Transjordânia, junto ao Rio Jaboque, um local que se chama Penu-el ou Peni-el, “face de Deus?” neste caso, porém, há – certeza de que aí se deva procurar um santuário, pois não se conservaram lembranças correspondentes, como uma nota sobre a construção de um altar (Gn 12,7s e outras). [...] Já a mistura de motivos tão diferentes e diversas irregularidades no texto levam a concluir que houve um longo processo de transmissão oral, uma vez que não é mais possível proceder a uma separação literária satisfatória (SCHMIDT, 2004, p. 63).

Schmidt ressalta que o texto do Gênesis 32.23-33 passou inicialmente por um longo processo de transmissão oral. A narrativa teria sido preservada para explicar a existência de um santuário no local conhecido como “faces de Deus”. Sobre a afirmação do autor, parece faltar uma peça. A nossa narrativa dá-nos, além do indício do surgimento de um espaço sagrado, evidência da mudança do nome do ancestral. O povo Israel (*'am Yisrā'ēl*) passa a ter um nome próprio, nacional. Com efeito, temos a justificação do nome do povo e sua prospectiva étnica e nacionalista.

Contudo, a textualização traz em sua superfície o evento insólito, onde um *nūmen* – por falta de uma designação melhor o escriba judeu denominou-o de “homem”, “alguém” – ataca um homem de madrugada, quando este

encontrava-se só e tentava atravessar o ribeiro Jaboq. Porém, aparentemente o *nūmen* não consegue vencer o homem. Há obscuridade quanto à fuga do *nūmen*: Schmidt postula que foi o *nūmen* golpeado no quadril; interpreta o versículo 26b como uma possível correção ao versículo 26a. Faz todo sentido! No entanto, no versículo 31 fica subentendido que o golpeado foi Jacob.

Schmidt questiona se, ao ser atacado, Jacob teria sido capaz de agarrar este *nūmen* de maneira que o deixou temeroso quanto a fugir antes que o seu tempo acabasse, ou seja, antes do alvorecer. A bênção, então, seria a possibilidade de liberdade. Schmidt usa em seu estudo dois termos para referir-se ao 'iś, ora como *nūmen*, ora como o espírito do rio. Segundo o autor,

uma característica de um *nume* é que suas capacidades são limitadas em termos de tempo e espaço: ele só age à noite (cf Ex 4,24-26; 12.12,22ss.; Nm 22.21ss.; 2Rs 19.35) e só num lugar determinado, de modo que é preciso atravessar o seu caminho (Nm 22). Um *nume*, portanto, deve observar certas “leis”, sem as quais seu poder seria ilimitado e ele seria igual a um Deus. Além disso, parece que o final feliz faz parte dessa espécie de história: o espírito, no fim, é enganado – seja pela força do homem (Gn 32), pelo ato protetor da circuncisão (Ex 4) ou pela esperteza de um animal (Nm 22) (SCHMIDT, 2004, p. 64).

Portanto, o 'iś seria como um *nūmen* que possuía poder no período noturno e dentro daquele perímetro onde Jacob se encontrava, no entorno do Jaboq. De fato, na leitura do enunciado percebe-se que a luta parece ser uma cena rápida. Afinal, há apenas um breve diálogo entre os combatentes e inexistem detalhes explanatórios da luta. Alternativamente temos o fato de o *nūmen* não desejar ser visto por mais ninguém além de Jacob.

Gerstenberger estuda a narrativa como quem tem em perspectiva um “espírito hostil”. Segundo ele, em casos onde apareciam seres claramente hostis que atacavam as pessoas, os humanos que eram atingidos não tinham outra saída a não ser tentar defender-se contra a investida maligna. Faziam isso através de exorcismo e dos rituais apotrópicos.<sup>30</sup> Ou ainda essas pessoas tinham também a opção de enfrentar estes espíritos hostis por meio de um confronto direto entre eles. E nessa luta a pessoa podia tentar sobrepujar o espírito e eventualmente colocá-lo a seu serviço, se o vencesse na luta. Sem dificuldade, a narrativa parece adequar-se a esta perspectiva. Para Gerstenberger, Jacob é considerado como o herói dessa história, ele conseguiu com forças sobre-humanas lutar contra um demônio da noite e prevaleceu.

---

<sup>30</sup> Espécies de ritos onde há um conjunto de mitos, símbolos, deuses que afastam a desgraça, ou as doenças ou qualquer outro tipo de malefício.

Aos primeiros sinais do novo dia, o 'iś perdeu as suas forças e restou-lhe apenas ceder à exigência do ancestral, transformado em herói num mundo de divindades, demônios e poderes naturais. Assim compõe-se uma imagética da constante circunspecção que esses indivíduos viviam tendo com esses seres maléficis, sempre tentando obter o amparo dos seres benivolentes. Esse 'iś não teve o nome preservado nas transmissões do evento.

Por outro lado, Zenger (1989) tem outra explanação acerca do que pode ter acontecido. O 'iś é impedido de ir embora quando começa o alvorecer, Jacob lhe impõe o termo de liberdade, a condição é ser abençoado; a resposta que recebe é em forma de inquirição: “Qual teu nome?”. Jacob responde e então lhe é trocado o nome. Jacob continua o diálogo em igual nível, ou seja, devolve-lhe uma inquirição acerca do nome do seu oponente; porém, este rejeita respondê-lo. Seguindo postulações de Zenger, não seria mais possível ao 'iś revelar seu nome quando posto que no momento já havia cumprido sua tarefa, trocar o nome de Jacob. Dessa forma, mesmo ainda não tendo reconhecido a 'Ēl, Jacob estava-lhe vinculando. Fica assim explanado o significado do nome “Israel” (*Yiśrā'ēl*). Jacob passa a ter consigo 'Ēl:

Na configuração atual, as narrativas dos patriarcas há muito pressupõe essa identificação. Por meio dessa identificação Israel confessa sua fé de que já naquelas asserções, promessas e ao acompanhar os pais em suas peregrinações e também em seus descaminhos, o próprio Deus de Israel estava agindo. Israel crê que se tratava de um agir com propósitos, no qual Deus se revelou desde os primórdios e de geração em geração. Esse é o da genealogia Abraão-Isaque-Jacó = Israel. Assim se forma literariamente das tradições dos patriarcas uma antessala para o acontecimento do êxodo do Egito e a revelação de Javé no Sinai, e logo para toda a história de Israel propriamente dita (ZENGER, 1989, p. 81).

A abordagem teológica insere-se nesse contexto social. Os israelitas que se instalaram em Canaan adotaram não só a divindade cultuada pelo ancestral, mas também os antigos espaços sagrados. “As divindades ali veneradas eram identificadas com o Deus dos pais, e mais tarde com Javé, o Deus de Israel” (GUNNEWEG, 2005, p. 203). Posteriormente essa divindade dos pais passará por hibridização, por vezes translação – uma fundição! – de nome e funções com Yahweh.

### *As faces de 'Ēl (Pānū'ēl)*

A hibridização iconográfica a que nos referimos diz respeito ao espaço sagrado; portanto, passamos a abordar o lugar onde esses dois personagens

se encontraram e lutaram, além do possível santuário que foi fundado no lugar de memória da cena. No início do capítulo 32 (versículo 2), diz-se que Jacob já havia saído da casa de Laban, seu tio, e estava em Mahanayim (*Mahānayim*). Sobre a localização da narrativa de Gênesis 32.23-33, importa também localizar geograficamente o ribeiro Jaboq. A região montanhosa de Gilead seria dividida pelo Jaboq, afluente do rio Jordão (*Yardēn*), estendendo-se ao sul do rio Yarmuq até o mar Morto.

Estamos diante de uma retroprojeção para a fundação do antigo Israel. Amihai Mazar, afirma que diversos estudiosos sugerem o Bronze Médio II como o período de acontecimentos desta natureza:

A terra de Canaã aparece nessas histórias como possuidora de uma próspera cultura urbana, com clãs de pastores vivendo entre as cidades, exatamente como era a situação no BM IIB-C. A cronologia bíblica, ao atribuir quatrocentos anos à permanência no Egito, de José até Moisés, aponta para o século dezessete a.C. como a época de Jacó. A elevada posição de José no Egito poderia se encaixar no período dos hicsos, quando príncipes semitas dominavam o Baixo Egito (MAZAR, 2003, p. 230).

Mesmo que tenhamos apenas escassos indícios quanto à historicidade do evento, devemos, no entanto, afirmar que a oralidade traditiva quer transmitir uma explanação histórica. Isso faz parte da esfera de valores, sentido e ação da religião nos contextos da manutenção da terra e seu espaço sagrado.

## **Sagração de lugar**

No quadro conceptual das culturas e da política sob quaisquer estruturas estatais ou sacerdotais, a afixação memorial de espaço sagrado evidencia a resistência da religião local. A religião de Jacob está em oposição às convicções monoteísticas da liderança sacerdotal do Segundo Templo em Yehud, e luta contra o esquecimento pelo estigma da sua origem. Como afirmou Jan Assmann (2010, p. 186), “a religião nasce em relação com a cultura”.

O evento etiológico é fortemente contestador: atualizado com a revivescência da tradição como política cultural persa, o remanescente do Israel Norte retroprojeta o seu culto a *'Ēl*, cabeça do panteão canaanita, às origens do verdadeiro Israel. Cabe aqui explicar um procedimento com pertinência: “A fronteira traçada entre uma ‘cultura’ inclusiva e assimilacionista e uma religião exclusiva e purificada é expressa simbolicamente pelo ‘muro de bronze’, que agora está vinculado a 1) à identidade e 2) às

tradições dos um grupo que se vê como o verdadeiro Israel” (ASSMANN, 2010, p. 186).

A luta que procuramos comprovar acima no contexto da independência dos Estados ganha aqui conceptualmente outra perspectiva histórica: o conflito entre uma religião inclusiva perseverada na região da Samaria (*‘am hā’āreṣ*, tradição do êxodo do Egito) e a religião exclusiva e purificada de Jerusalém (*bānē haggōlāh*, tradição do exílio da Babilônia), ruptura inteiramente nova elaborada pelos teólogos do Segundo Templo. Ambos os conflitos compreendem memória cultural em cenários de populações tradicionais.

São muitas as formas de estabilização do sentido e da identidade cultural das grandezas étnicas na Antiguidade; para qualquer caso a desassociação das linguagens comunicadas baseia-se em antigas tradições, não raro inventadas ou retroprojetadas intencionalmente. A nomeação e sagração quando importantes figuras ancestrais e lugares da tradição israelita, seja pelo contato, seja pela experiência particular ou coletiva dos movimentos vitais são atos recorrentes em narrativas veterotestamentárias – principalmente na composição do livro do Gênesis com suas muitas tradições religiosas, coletâneas de lendas de fundação, etiologias e sagas particulares e familiares. Este é o caso da fonte da nossa pesquisa: o ancestral feito um dos três patriarcas segue o périplo das suas de experiências vivencias e, num dia épico, tem um contato com a divindade canaanita *’Ēl*, ele vê as faces de Deus. Mas por que há esses tipos de ênfases textuais quanto à nomeação do espaço? E qual seria a sua importância para o povo israelita?

As considerações apresentadas por Roland de Vaux (2004, p. 314-315) descrevem a escolha do espaço sagrado do ponto de vista do especialista em religião, mas que desconsidera o espaço e sua estrutura no contexto do Levante. Para ele, o motivo consiste em que o espaço sagrado será onde o fiel poderá se encontrar com o seu Deus, por isso ele é determinado pela manifestação da ação ou presença divina. Para isso esta manifestação pode ser direta: uma ordem, sinal ou aparição divina; ou indireta: a divindade transparece em efeitos naturais que são relacionados ao poder de uma divindade.

A nosso ver, o espaço sagrado tem relação direta com a casa e as atividades domésticas. A parafernália cáltica (estatuetas, vasos, estelas, encenações descritas ou objetificadas), revelada pelas pesquisas arqueológicas, tem sido desenterrada em grande parte nos meios ambientes domésticos, revelando estatuetas com formas femininas e utensílios. As culturas dos campos religiosos e divinatórios apresentam destacadamente atividades cálticas oriundas do ambiente doméstico, com funções dirigidas

por membros da família e destinadas a preservar a memória de parentes mortos (SANTOS, 2016; 2018a; 2018b); nada casual, muitos textos do Primeiro Testamento mencionam rituais associados a morte e enterro.<sup>31</sup> Visando outra característica do culto, “os riscos apresentados pela concepção, nascimento e criação de filhos exigiam rituais especiais”, justifica-se desta forma a existência de muitos santuários israelitas com objetos decorativos em contextos domésticos (RUSSELL, 2016, p. 357). Com isso, a casa é transformada num santuário e a presença divina, representada por meio de estela ou estatueta, garante a proteção necessária para a família.

Na época monárquica encontramos muitos santuários nas *bāmôt* do Israel Norte – mas também em Judah –, sua existência implicou fortemente no processo de urbanização ao demarcar importantes áreas na topografia das cidades e, principalmente, ao ser reconhecido como alternativa ao templo real e ameaçar o seu complexo econômico. Os historiógrafos desqualificavam esses santuários ao ar livre, quando, na verdade, eles eram legítimos monumentos da religião da família deslocados para a aldeia ou cidade, onde a população local podia venerar a Yahweh sem necessariamente realizar custosos deslocamentos para o templo real.<sup>32</sup> Nesse contexto podemos entender a relevância da *māqôm* (“lugar”) familiar, ambientada perspectivamente no enunciado de fundação a que se refere a nossa fonte (Gênesis 32.23-33), mesmo que se tenha por intenção justificar peregrinações.

Deslocando-nos para os contextos bíblicos, ainda que requeira comprovações materiais, segundo Vaux (2004, p. 315), legitimados pelas teofanias, esses lugares eram:

Sob os juízes, o santuário de Ofra é fundado por Gideão lá onde o anjo de Iahvé lhe apareceu, segundo a tradição, Jz 6.24, por uma ordem de Iahvé recebida em sonho, segundo uma outra, Jz 6.25-26. O Templo de Jerusalém será construído onde esteve o anjo de Iahvé e onde Davi levantou um altar, 2 Sm 24.16-25. Em Ex 20.24 (que não deve ser corrigido), Deus promete aceitar os sacrifícios oferecidos em todo lugar onde ele ‘fizer celebrar seu Nome’, isto é, onde ele se manifestar.

Subtende-se, portanto, que naquele período da Antiguidade para que houvesse um santuário era necessária a legitimação testemunhal teofânica do espaço, ou seja, a aparição divina. Mas não apenas, o local dará origem

---

<sup>31</sup> Cf. Gênesis 37.35; 2 Samuel 12.15-24; Jeremias 16.5-8; Salmos 106.28; evidências em Deuteronômio 14.1; 26.14; 2 Reis 9.34; Levítico 19.28; Gênesis 35.20; cf. também RUSSELL, 2016, p. 359.

<sup>32</sup> Mesmo não sendo considerada histórica, a camada literária de 1 Samuel 9 tem a intenção de preservar essa cultura.

a um santuário ou templo, ou seja, lugar de veneração a essa divindade, normalmente pertencente à tradição da origem do povo. Os santuários e templos estão geograficamente nas rotas mapográficas traçadas pelos escribas do Primeiro Testamento. Segundo Vaux (2004, p. 327), “esses lugares de culto estão todos na fronteira das terras cultiváveis e nas margens da zona onde os pastores transumavam o gado miúdo”; porém, esse modo de ser tão comum no antigo Oriente-Próximo, não apenas aos ancestrais israelitas, possibilitou a construção de santuários “perto de uma árvore, uma colina, uma fonte” localizados em seus itinerários.

Jaboaq fazia parte da rota de viagem de Jacob que, em seu retorno ao vale do Jordão, na assim chamada terra de Canaan, saiu da casa de Laban e seguiu para Mahanayim. Portanto, é certo que o ribeiro foi local de descanso antes de prosseguir ao encontro de Esaú. Durante essa pausa ocorre o evento fundante: o seu encontro com o 'iš.

O santuário local seria a “instituição” que se encontrava num espaço sagrado de culto, mas não era especificamente um templo. Porém, assim como nos grandes templos, esse santuário também possuía o seu próprio estafe e parafernália cültica (sacerdotes, ritos, objetos etc.). Sobre a *bāmāh* (plural: *bāmôt*), Vaux (2004, p. 322), após criticar a versão comumente empregada “lugar alto”, afirma que o termo tem origem pré-semítica e sugere a ideia de algo um pouco elevado ou saliente, mas não necessariamente o uso de uma montanha. Com efeito, temos comprovado (SANTOS, 2016; 2018a) que inúmeros santuários e templos confirmando as memórias de predileção de divindades localizavam-se geograficamente em altiplanos.

Vaux (2004, p. 324) acrescenta que nos “lugares altos” a *māššēbāh* e a *Ašerāh* também eram elementos que não podiam faltar. A *māššēbāh* era uma pedra levantada que podia representar um contrato ou uma aliança, já que como um objeto de culto ela servia de lembrança sobre a manifestação divina ou até mesmo sobre a presença divina. Mais tarde, as *māššēbôt*, mesmo sendo apenas pedras sem serem talhadas com imagens, foram proibidas sob a alegação de ser artefatos cülticos canaanitas juntamente a diversos ícones e relevos.<sup>33</sup>

Quanto ao que diz respeito ao sacerdote local, Heaton (1965, p. 226) afirma que o mesmo era mais considerado como o mestre de tradição religiosa do que o ministro de adoração sacrificial, assumindo, no culto sacrificial realizado no altar do santuário, o papel como de um assistente. Essas funções estão praticamente de alguma forma nos contextos Gênesis 32.23-33 por enunciar a fundação do santuário de *Pānū'ēl*. Basta

---

<sup>33</sup> Cf. Levítico 26.1; Deuteronômio 7.5; 12.3; Miqueias 5.12.

mencionarmos que fora atribuída aos ancestrais israelitas a fundação de santuários. Um dos santuários reais pertencentes à história do Israel Norte, Betel (o outro é Dan), tem a sua fundação ligada a Jacob<sup>34</sup> e continuou em funcionamento após a queda do Estado judaíta em 587 a.C.

No aspecto narratológico, notamos um paralelo entre Gênesis 28.10-22 e Gênesis 32.23-33, principalmente deste último com a camada literária independente de Êxodo 4.24-26. A diferença literária consiste em que na primeira há uma citação, senão uma “invocação” direta da presença da divindade na visão que Jacob; enquanto que a imagem narrada em Gênesis 32.23-33 não é uma divindade, mas sim a de um *'iš* (não passa de especulação atribuir-lhe a representação de uma figura divina). Ainda com relação ao evento, a pequena perícopes do livro do Êxodo é mais direta em tempo, espaço e designação – quem aparece à noite e estabelece a luta é Yahweh.

Em adição, a natureza documentária do enunciado confirma a nossa hipótese: assegura a conservação de espaço sagrado e convivência entre os sobreviventes do exílio ou novos colonos na província persa de Yehud. Mais do que a tentativa de comprovar historicamente a existência de um santuário em local ou dedicado a uma divindade *Pānū'ēl*, importa para a exegese, pelo menos por enquanto, o estudo literário (a forma do texto e a redação).

## Conclusão

Aparentemente insólito, apenas aparente!, a luta entre Jacob e o *'iš* às margens de um ribeiro é evento raro ao menos por dois motivos, o lugar e por um dos agentes ser sem-nome. É verdade que o Livro de Josué (capítulo 4) oferece-nos uma retroprojeção narratológica de fundação de santuário no povoado de Gilgal (*Gilgāl*) com doze pedras retiradas de dentro do rio Jordão! Raro estritamente no antigo Israel, mas não nos demais territórios do antigo Oriente-Próximo. Ioanna Patera (2016, p. 59) informa que “o primeiro passo na construção de um santuário é escolher um espaço e delimitar a terra”, a pessoa autorizada para fazê-lo pode recorrer a antigas etiologias, ou seja, às histórias de fundações envolvendo encontros de um ancestral com uma divindade. “Fundações de cidades, santuários, monumentos, altares, fundações de cultos, existe em todos esses casos uma maneira ritual de fundação. Dedicar e fundar (*hidruēin*)

---

<sup>34</sup> Recentemente pesquisamos as evidências (SANTOS, 2016; 2018a). Como postulado por nós, a vinculação de Jacob dá-se com Betel, ponto de partida e final da peregrinação (Gênesis 28.10-22; 35.6-7) – é no santuário da localidade que o ancestral estabelece a “décima” (Gênesis 28.20-22; cf. Amós 4.4).

envolve ações rituais que podem ser consideradas juntas” (PATERA, 2016, p. 60). Temos na nossa fonte o necessário para a consagração do espaço: a atribuição nominal a uma divindade, 'Ēl, um território, Pānū'ēl, e a ação ritual, o encontro face a face de Jacob com 'iš ('iš = “homem”, “alguém”; alguém sem-nome?).

Concluimos esta pesquisa enfatizando com Stephen C. Russell (2016, p. 369) que “a santidade espacial não é entendida como parte do tecido do cosmos. Pelo contrário, o cosmos é estruturado principalmente de acordo com o tempo sagrado”. Acrescentemos, entretanto, que não apenas a estruturação cósmica é uma arquitetura pensada após a fundação do santuário – ainda que o cosmos seja regido pelas divindades, responsáveis diretos pela própria vida e tudo o mais –, mas também instrumentaliza as ações pela preservação dos ambientes de vivências. Pānū'ēl e todo o evento que lhe assegurou a memória cultural carregam consigo o sinal da resistência das populações israelitas do norte.

## Referências bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Alonso. *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris: Éditions Flammarion, 2010.
- BEREZZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: Editora da USP, 1995.
- BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2003.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. *Um nome que faz toda a diferença*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016, 231 p.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2014.
- GRAY, Alison. Reception of the Old Testament. In: BARTON, John (Ed.). *The Hebrew Bible: a critical companion*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 405-430.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HEATON, Eric William. *O mundo do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- IBÁÑEZ ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- LIVERANI, Mario. *Para além da história: história antiga de Israel*. São Paulo: Loyola, 2008.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia*: c. 10000–586 a.C. São Paulo: Paulinas, 2003.

MOBERLY, R.W.L. Theological approaches to the Old Testament. In: BARTON, John (Ed.). *The Hebrew Bible: a critical companion*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 480-506.

PARK, Song-Mi Suzie. Israel in its neighboring context. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2016, p. 28-46.

PATERA, Ioanna. La consecration de l'espace: action rituelle, investissement spatial et visibilité. In: LAFOND, Yves; MICHEL, Vincent (Dir.). *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 57-67.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

RUSSELL, Stephen C. Religious space and structures. In: BARTON, John (Ed.). *The Hebrew Bible: a critical companion*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 356-377.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Interações no campo religioso do reino norte de *Yiśrā'ēl* no século 9º a.C.: a cultura como problema político na Bíblia hebraica (2Reis 9–10). *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 197-219, 2016. [10.21724/rever.v16i3.31187]

SANTOS, João Batista Ribeiro. *Dos conflitos com 'Ārām ao deus de Ḥa-la-ab: a formação do campo religioso e a elaboração do Yhwh no Yiśrā'ēl Norte na Idade do Ferro II*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Escola de Comunicação, Educação e Humanidades/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2018a, 370 p. [<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1834>]

SANTOS, João Batista Ribeiro. Origens e função do profetismo no antigo *Yiśrā'ēl*. In: FREDERICO, Danielle Lucy Bósio (Org.). *A profecia nas origens e suas recepções*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2018b, p. 35-46.

SCHMID, Konrad. *História da literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia: estudo sobre os inícios da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1989.

Submetido em: 4-10-2019

Aceito em: 8-11-2019