

A LUTA DE JACÓ COMO PARADIGMA DE VIOLÊNCIA Gn 32,23-33: Do simbolismo à realidade

* Professor de Sagrada
Escritura

Donizete Scardelai

Resumo:

Scardelai lançando mão de instrumentos teóricos de alguns estudiosos — Auerbach e Barthes — busca compreender o estranho texto da luta de Jacó. Auerbach compara textos e temas bíblicos com os homéricos para concluir que a palavra e o cotidiano têm um lugar privilegiado na compreensão de quem seja Deus na teologia bíblica, diversamente do universal e dos atos de heróis. A luta de Jacó é analisada em sua estranheza dentro do modelo de representação da realidade e relacionando-o com a cultura da leitura (midrash) e do texto aberto. Scaderlai, lançando mão de Barthes e seus três passos, caminha para uma leitura aberta, isto é, sem ideologia prévia. O texto seria, entretanto, uma metáfora que traz em si um novo paradigma para a apropriação do espaço sagrado, não através do herói ou do mais forte, mas através do cotidiano da vida.

Palavras-chave: *Luta de Jacó.*

Abstract:

Having in mind some theoretical tools, mainly from Auerbach and Barthes, Scaderlai looks for some way of understanding the Jacob Fight. From Auerbach we get the relationship between Greek and Biblical literature and the further conclusion where

the word and the day-by-day life are the central realm in which we could understand something from God and from the biblical theology. The Jacob Fight is than read in its strangeness in the reading culture (midrash) where the text is always open. From Barthes, Scaderlai borrows his three steps analysis and looks for an open reading without a previous ideology. However, this text is a kind of metaphor that brings with her a new paradigm, to the way people get the property of the religious space, no more via an hero or the strongest but via the day-by-day life of the people.

Key-words: Jacob fight.

INTRODUÇÃO

O presente ensaio foi inspirado numa pequena reflexão apresentada no curso de pós-graduação da USP, *As Faces do Realismo*.¹ O ponto de partida dessa reflexão é Gn 32,23-33, iluminado pela perspectiva de abordagem da realidade figurada na luta de Jacó. A narrativa chama especial atenção por caracterizar uma digressão, um claro deslocamento (intencional) no livro de *Gênesis*. A narrativa é, no mínimo, pitoresca. A lenda faz Jacó e Deus se encontrarem em ocasião incomum. O diálogo se constrói ao longo de um duro combate. Jacó é o protagonista, vence a estranha luta, mas sai ferido. Como sujeito da história bíblica, ele é o único a quem se pode atribuir ferimento. Nele todos os outros elementos interagem num incômodo conflito entre história, sonho e ficção. Talvez, isso se deva à natureza do conflito, com o propósito de distorção, o que faz com que ficção e realidade se misturem. Existe aí uma chave hermenêutica a ser explorada.

O texto está organizado nos seguintes tópicos: Um esboço da problemática sobre a representação do real, na perspectiva de Erich Auerbach. Em seguida, faz-se um breve estudo de exegese bíblica em Gn 32,22-33. O próximo passo consiste em problematizar o alcance histórico da narrativa no contexto de Israel e na literatura bíblica, prolongando-a na *análise estrutural*, segundo a proposta de R. Barthes. Finalmente, proponho discutir a chave hermenêutica para a releitura do texto bíblico.

ERICH AUERBACH: UM ESBOÇO DO PROBLEMA

No primeiro capítulo de *Mimesis*, E. Auerbach busca identificar a singularidade de dois textos épicos da literatura clássica, contrapondo-os em função do mundo das formas: a *Ilíada*, de Homero, e a narrativa bíblica do *sacrifício de Isaac* (Gn 22).

¹ Esse curso de pós-graduação foi ministrado pelo Prof. Homero Freitas de Andrade, do Departamento de Línguas Orientais da Universidade de São Paulo. O presente ensaio passou por alguns ajustes para atender melhor à temática proposta para esse número da *Revista Espaços, Violência na Bíblia*.

Ao comparar Homero e a Bíblia como duas representações da realidade, estabelece uma fronteira entre ambas quanto à forma de cada qual enfocar o real. Em ambas, o tema da violência não passa de realidade fantasiosa, necessária para estabelecer a ação entre as personagens. É através dessas ações que as personagens ganham vida, e nós as entendemos dentro do universo do simbolismo.

Na noção primitiva de divindade, a Bíblia Hebraica, como também o judaísmo tardio, compreendia Deus como divindade do deserto, sem forma ou residência fixas. Essa característica, a propósito, levou Auerbach a estabelecer o princípio fundante que rege a religião de Israel, a saber, o contexto sagrado no qual se manifesta o monoteísmo ético-moral: *a noção de Deus não é somente causa, mas antes, sintoma do seu particular modo de ver e de representar.*² A ausência da forma no Deus israelita não constitui um problema filosófico, nem é objeto de teorias sujeitas à especulação teológica. A concepção de divindade no judaísmo está fora das fronteiras estéticas de forma e espaço. A falta da forma é preenchida pela força da *palavra*, ou melhor, da comunicação, única condição capaz de tornar o divino acessível aos judeus. A manifestação divina não se condiciona ao espaço, à forma, ao tempo ou a qualquer expressão exterior ao verbo e à comunicação. Tempo, lugar e forma são situações provisórias do fenômeno da comunicação humana, e não querem estabelecer vínculos espaciais e temporais definitivos: Abraão responde *Hineni* ('eis-me aqui'); inicia sua caminhada de *va-yashken ba-boker* ('manhã cedo'); parte em direção a *eret ha-Moriá* ('terra de Moriá'). Veremos que a descrição de 'tempo' e 'lugar' em Jacó, que 'se apresentou *ba-lailah ha-hu ba-mahanêh* ('naquela mesma noite no campo' — Gn 32,22) quer apenas aludir a algo implícito. Todas essas situações da narrativa bíblica remetem o leitor à atmosfera do choque causado pela comunicação construída pela palavra, simultaneamente, em solo sagrado e profano. A palavra é o que recria o real na Bíblia, a grande mediadora da revelação entre Deus e Israel.

Em Homero, o cotidiano e a realidade se inserem no trágico, no sublime e no idílico-pacífico, enquanto que, nos relatos bíblicos, *o sublime, o trágico e o problemático se formam justamente no caseiro e cotidiano*, tornando-os, por isso, inconcebíveis dentro do estilo homérico. O ciúme, na Bíblia, e em casos de narrativas como *Caim e Abel, Jacó e Esaú, Abraão, Sara e Agar*, tem como alvo reforçar o ideal da *Eleição* e da *Promessa da Bênção* a Israel, ponto de convergência que deixa as personagens quase sempre em segundo plano. A idéia de coletivo é colocada em destaque, diferentemente do heroísmo pessoal

² O principal suporte teórico dessa reflexão é a obra por Erich Auerbach. Cf. E. AUERBACH, A Cicatriz de Ulisses. Em AUERBACH, E. (Ed.), *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 6.

homérico.³ Jacó é um personagem que faz interagir diversas realidades — históricas ou não — sendo usado para representar a passagem do patriarcalismo para a consciência histórica e política do povo de Israel.

Outro ponto fundamental é a constatação de que *para a literatura realista antiga, a sociedade não existe como problema histórico, mas, na melhor das hipóteses, como problema moral, e, além do mais, o moralismo se refere muito mais aos indivíduos do que à sociedade.*⁴ Na literatura bíblica hebraica, porém, não há fronteiras pré-estabelecidas entre uma moral individual e outra coletiva. Toda literatura *profética* bíblica sublinha a conjugação dessa dupla realidade. As personagens podem ser individuais tanto quanto coletivas. A título de exemplo, os livros de Jó e de Reis refletem, cada um à sua maneira, o entrelaçamento dessas duas vertentes da realidade bíblica articulada em textos distintos, sem necessariamente se oporem.

Os relatos do *Gênesis* sobre Adão e Eva, na antropologia bíblica, se enquadram no drama universal, muito próxima do mito. Mas, ao mesmo tempo, as origens do mundo e todo o processo da criação universal passam a integrar a história de um povo particular, o Israel pós-exílico. O realismo do *pecado original* (Gn 3) atinge, provavelmente, um alcance existencial na medida em que se busca compreender aspectos fundamentais da condição humana: liberdade, afetividade, queda, convivência, fidelidade, família, violência, vingança, etc. De modo semelhante, podemos considerar que a luta de Jacó representa uma leitura do real que só pode ser compreendida dentro da subjetividade e consciência que o povo de Israel construiu de si mesmo, fugindo de heróis míticos e das lendas universais, ao mesmo tempo em que reforçava sua sobrevivência no coletivo.

Texto bíblico de Gn 32,23-33

²³ *Naquela mesma noite, ele se levantou, tomou suas duas mulheres, suas duas servas, seus onze filhos e passou o vau do Jaboc.* ²⁴ *Ele os tomou e os fez passar a torrente e fez passar também tudo o que possuía.* ²⁵ *E Jacó ficou só. E alguém (heb. ish) lutou com ele até surgir a aurora.* ²⁶ *Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele.* ²⁷ *Ele disse: 'Deixa-me ir, pois já rompeu o dia'. Mas Jacó respondeu: 'Eu não te deixarei se não me abençoares'.* ²⁸ *Ele lhe perguntou: 'Qual é o teu nome?' — Jacó, respondeu ele.* ²⁹ *Ele retomou: 'Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os*

³ Cf. E. AUERBACH, *A Cicatriz de Ulisses*, op. cit., p. 19.

⁴ Cf. E. AUERBACH, *A Cicatriz de Ulisses*, op. cit., p. 27.

homens, e tu prevaleceste'.³⁰ Jacó fez esta pergunta: 'Revela-me teu nome, por favor'. Mas ele respondeu: 'Por que perguntas pelo meu nome? E ali mesmo o abençoou'.³¹ Jacó deu a este lugar o nome de *Panuel*, 'porque', disse ele, 'eu vi Deus face a face e a minha vida foi salva'.³² Nascendo o sol, ele tinha passado *Panuel* e manquejava de uma coxa.³³ Por isso, os israelitas, até hoje, não comem o nervo ciático que está na articulação da coxa, porque ele feriu a Jacó na articulação da coxa, no nervo ciático.

A LUTA DE JACÓ: BATALHA ENTRE REALIDADE E FICÇÃO BÍBLICA

O misterioso relato da luta de Jacó com um ser desconhecido (o texto hebraico de Gn 32 não diz *anjo*) tornou-se fonte inexaurível da criação de parábolas e analogias na tradição bíblica oral ocidental. A função do redator, que procura fundir lendas de fundo cúltico, centradas em pessoas e lugares, desafia a imaginação do leitor moderno. O fato do início do relato ser tão obscuro quanto seu final (não sabemos qual o motivo da luta) parece transformar a narrativa num claro convite à interpretação. Primeiramente, o texto fala da visão de Jacó em *Betel*, depois em *Peniel*, dois antigos centros religiosos rivais ao templo de Jerusalém. O texto não diz que Jacó tivera um *sonho*, e a palavra *ish* (hebr. *homem*) deixa margem para que a interpretação se encarregue de preencher com *anjo*. Nenhum termo hebraico explicita *anjo* ou *sonho*.⁵ O relato da luta de Jacó continua a ganhar novas interpretações dentro das comunidades que receberam um primeiro esboço do relato bíblico canônico. A luta, no contexto em que se encontra, não tem justificativa lógica, tanto para o que antecede quanto para a seqüência imediata dos eventos narrados. Surpreendentemente, é possível passar do texto precedente para o que vem em seguida sem comprometer sua continuidade, e assumir que a noite já havia se passado.⁶ No conjunto dos capítulos 32-33, a estranha luta à noite é um episódio secundário, inserido num relato sem um propósito inicial, inspirando temor talvez para ilustrar a capacidade de desembaraço de Jacó.

Jacó parece mais próximo da blasfêmia do que da santidade. Ele já havia se tornado um *gnav* (ladrão) por causa de seu envolvimento numa intriga familiar que culminou com o roubo da primogenitura de seu irmão mais velho, Esaú (Gn 27,36). A prudência cautelosa fez de Jacó um blasfemo, astuto, não um corajoso! O relato também sugere as intrigas familiares em torno dos dois campos, *mahanaym* (Gn 32,2-3), ou duas nações

⁵ G. Hartman entende que o processo redacional lança mão de um estilo de descrição onde cada sentença se torna um depósito preservado com zelo extraordinário, como se estivesse transferindo à linguagem uma autoridade própria. Cf. G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*. Em HARTMAN, G. H. - BUDICK, S. (Eds.), *Midrash and Literature*. New Haven, Yale University Press, 1986, p. 5.

⁶ A visão bíblica sobre o tempo obviamente não corresponde ao critério cronológico. O tempo adquire um valor *sagrado* na medida em que se estabelece um ciclo sagrado – por exemplo, o calendário das festas religiosas. W. I. Rehfeld, filósofo judeu da USP, define o tempo sagrado bíblico não como experiência religiosa exclusiva da Bíblia. Todas as civilizações recorrem a um tempo sagrado, cada uma dentro de características culturais que lhe são peculiares. Na cultura bíblica israelita, o que caracteriza o tempo sagrado é o *tempo vivido pelo homem bíblico... que decorre de sua visão monoteísta do mundo, como criado por um único Deus*. Cf. W. I. REHFELD, *Tempo e Religião*. São Paulo, Perspectiva/USP, 1988, p. 55.

(Edom e Israel), pois, desde o útero de Rebeca, seus dois filhos, Jacó e Isaú, se confrontam.⁷ Sua luta com o *anjo* talvez seja uma rara oportunidade de auto-afirmação, garantindo-lhe a chance de provar algo a si mesmo, ou justificar o lugar de Israel nas promessas. Se o anjo compartilha aspectos da divindade, nenhum outro personagem bíblico, exceto Moisés, teve um encontro tão direto e ameaçador com o agente divino. A bênção, que outrora havia roubado do irmão, Jacó agora a recebe por direito, por isso ele não mais deverá ser chamado de Jacó — *Iaakov* (usurpador, calcanhar), mas *Israel* (o que enfrentou Deus-Anjo com a luta). Na Bíblia, a condição imprescindível para que qualquer texto permaneça vivo é que lhe haja suplementação e comentários. Muito do conteúdo do texto sofreu ajustes e complementações no curso do tempo, dando uma sensação de algo inacabado que, por isso, convida o leitor a implementar e até a excluir.

Os versos 22-28 compõem-se de realidades estranhas. O início do verso 23 faz paralelo com o verso 22. No verso 24, a expressão *tudo o que possuía* pode ser uma alusão aos seus bens e pertences, ou seja, rebanhos e tudo que podia ser transportado. As caravanas se põem em marcha em plena noite, um flagrante de fuga desnecessário que transcorre num ambiente propício a freqüentes ataques de salteadores. Por que se expor ao perigo, quando se poderia evitá-lo? No verso 25, há vários destaques surpreendentes. Primeiramente, Jacó fica só: Por que, então, *os tomou e os fez passar a torrente*? Em seguida, o termo *homem/alguém* deixa aberto o horizonte da interpretação. Isso induz o leitor a repensar a situação de Jacó, que toma consciência da realidade do rival ao se aproximar do *homem*. A expressão *até surgir a aurora* revela uma longa e exaustiva disputa, travada num *local* imaginário. A luta prossegue indecisa por um longo *tempo*, até que o rival misterioso tocasse a coxa de Jacó. O toque na coxa emerge como iniciativa obscura, que culmina com o desaparecimento do adversário de Jacó. É como se quisesse revelar a senha de um poder mágico. A longa luta, no entanto, ilustra o processo de formação da consciência humana, iniciado com a travessia da torrente (v. 24). A travessia da torrente representa o estágio inicial do domínio da consciência, e simboliza o nascimento de um novo mundo, um novo *homem* real, com uma marca de ferimento que é a prova de seu passado.

O gesto sacrílego de Jacó quase põe a perder o esforço da luta, pois enfrentar e derrotar um adversário divino não é uma missão sem conseqüências ao ser humano. Diante da iminente ameaça de profanação, ocorre uma mudança surpreendente, sutilmente oculta na segunda metade dos versos 25b e 32b —

⁷ Cf. G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*, op. cit., p. 6.

Jacó encontra-se inválido, ferido, frágil, manco. A apreciação dos versos 25 e 26, motivado pela solicitação para que Jacó fosse solto, parece não fazer sentido, uma vez que ele se encontra ferido, impedindo-o de se movimentar. O narrador apresenta Jacó sob um quadro paradoxal. A luta que ele trava com o *anjo* não esconde a realidade de sua força, mesmo que sua evidente fragilidade humana tenda a ser revertida em desconcertante triunfo. A força descomunal de Jacó ainda não é suficiente para transformá-lo num super-herói exemplar. Seu ferimento é o traço indubitável da realidade humana que o condiciona à fatalidade mundana. A realidade paradoxal de Jacó, dividido entre o humano e o divino, se confunde com a própria realidade histórica de Israel. Seu nome é subitamente alterado para *Israel* (v. 29), provável atribuição etiológica dada pelo narrador para explicar a situação do povo judeu após o Exílio da Babilônia (586 a.C). O nome do lugar da luta, do hebraico *Panuel* (v. 31.32), é formado de trocadilho com a palavra *panim* (face), cuja etimologia sugere a concepção israelita segundo a qual nenhum humano poderá *ver a face de Deus e continuar vivo* (cf. Ex 33,20). O relato etiológico pode ser uma saga para explicar o santuário em Jerusalém como local central e único do culto. Vale ressaltar que o final da narrativa coincide com o começo: até o *surgir da aurora* (v. 25) e *nascendo o sol, ele tinha passado Panuel* (v. 32).

Agora, vejamos sob um novo ângulo. A tarefa de ampliar e suplementar exegeticamente um relato bíblico foi, mais tarde, chamada pelos mestres judeus de *midrash*.⁸ O papel do *midrash*, porém, não consiste em livrar a Bíblia da sua natureza literária. A criatividade primária do *midrash* implica na capacidade de tocar, desenvolver e ampliar a literatura canônica autorizada, superando a ameaça de canonizar também a criatividade e reflexão bíblicas. A força do *midrash* consiste, portanto, em atribuir a personagens, eventos e aspectos relativamente secundários da narrativa a possibilidade de transcender seu sentido imediato e canônico, de modo surpreendente, espontâneo e inesperado.

A luta cria uma expectativa curiosa, confusa, em Gn 32,26. Jacó se encontra ferido, mas é seu *adversário* quem, curiosamente, suplica por alívio imediato. Essa informação é desconcertante, na medida em que pode ser explicada ao dizer que Jacó triunfou, apesar do ferimento. Agora, suponhamos que o texto tenha transmitido, ou até modificado, uma dificuldade nas versões recebidas. A dificuldade estaria em Jacó tocar na *coxa de seu adversário*, ferindo o *mensageiro* divino! Mas isso não pareceria impossível ao narrador religioso da Bíblia, cuja fé é monoteísta? Supondo que se trata de um ser divino, este

⁸ Não é possível entrar nos muitos detalhes que dizem respeito a esse *método* de ler e interpretar a Escritura no judaísmo, presente desde tempos bíblicos remotos (Ne 8). Mas, cabe aqui uma breve nota sobre o conceito de Midrash. O midrash pode ser tanto um método exegético judaico de aproximação da Escritura, como pode se referir ao complexo universo da literatura rabínica (depois do séc. II d.C.). Sua finalidade primeira é estabelecer uma ponte entre o texto bíblico e a atualidade, por meio da interpretação, do estudo e do ensino da Escritura. Mais detalhes, veja-se R. BEREZIN, *Projeções da Bíblia na Literatura Hebraica*. Em *Cultura Oriental e Cultura Ocidental: Projeções*: Simpósio Internacional USP-FFLCH, 1990, pp. 282-90.

não poderia ser exposto física e literalmente a ferimentos provocados por um mortal. Uma possível solução encontrada foi representar o antagonismo entre Jacó e o *homem*. Ainda assim, a história mantém uma obscuridade peculiar, a menos que se confira a Jacó o título *YISRAEL*, nascido do contato sagrado com a divindade. É plausível pensar nessa ambigüidade como intenção proposital ocorrido no processo redacional, no qual o legado da tradição assumida se manteve na sua forma ambígua com o propósito de preservar alguns traços com fins didático-pedagógicos. É o que G. Hartman sugere para compreender esse processo, omitindo-se o nome *Ya'akob* do v. 26. Assim, o primeiro *ele* (indefinido) poderia ser então Jacó, ao invés de anjo.⁹

⁹ Cf. G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*, op. cit., p. 11.

O ALCANCE HISTÓRICO DA SAGA DE JACÓ

A percepção fundamental na leitura de Auerbach está na forma de relacionar dois relatos clássicos da literatura universal — a literatura bíblica e a grega (*Akedah, ou sacrifício de Isaac*, e *Odisséia*, respectivamente) — sem que entre eles exista nenhuma relação temática.¹⁰ O que permanece relevante, nesse caso, é que uma intenção põe juntos, sob o signo da diferença, modos de representação da realidade profundamente divergentes. Isso não teria sido possível se ambos os relatos não pertencessem, sob certos aspectos, a uma mesma disciplina cultural — a *cultura da leitura*. Sem se preocupar com a imediata desqualificação de uma narrativa em vista de possíveis qualidades da outra, o que seria um equívoco, Auerbach busca respeitar a estrutura básica de cada uma, procurando manter a lacuna entre Escritura e ficção. O alcance mais provável do *universalismo inserido no combate de Jacó com o anjo* pode ser encontrado *na luta por um texto*. Esse combate aparece sutilmente marcado pela ficção ou relato autorizado, dominado pelas digressões e desvios, e destituídos de descrições arbitrárias e mesmo estéticas.¹¹ O maior desafio desse confronto está na luta pela posse de um texto, que se faz sagrado.

¹⁰ Cf. G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*, op. cit., p. 15.

¹¹ Cf. G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*, op. cit., p. 16.

A narrativa do combate de Jacó pode, enfim, dar uma dimensão universalista da ficção, onde o que está em jogo é a luta para tornar um texto canônico, partindo do que é considerado essencial. Nada deve induzir a desviar a atenção do seu conteúdo mais profundo, seja a estética, seja qualquer outro valor literário externo. O que mais importa, à luz da luta de Jacó, é garantir ao texto seu patrimônio canônico e sagrado para Israel. Esse contexto literário bíblico idiossincrásico foi se formando ao longo dos séculos VI-IV a.C., logo após o retorno

dos judeus do cativeiro babilônico. Assim, *cognomes como 'Yaakov' (Jacó) ou 'Israel', e lugares como 'Peni'el' e outros epítetos adicionais, acumulam-se com um peso sagrado que, às vezes, beira a ingenuidade: eles são, como percebemos, um estoque de vocativos que o redator não deixou passar despercebido, mas quis contar e recontar. O que chamamos de Bíblia/Escritura é composto de sinais e símbolos que exigem sempre a intervenção precária e contínua das gerações de intérpretes que se sucedem, os quais devem manter as palavras tanto quanto a fé.*¹²

¹² Na concepção de Rehfeld, a atribuição de *sagrado* a um texto se deve a dois princípios básicos: a revelação divina, seja de um mito, seja de um milagre; a inspiração, que é a atribuição dada aos discursos proféticos da Bíblia. Contudo, do ponto de vista da comunicação humana, a natureza sagrada de um texto não o isenta de ser um texto comum. O problema é quanto ao alcance da *inspiração* que, por ser transcendente, não obedece a *critérios lingüísticos*. Cf. W. I. REHFELD, *Tempo e Religião*, op.cit, p. 15; G. HARTMAN, *The Struggle for the Text*, op. cit., p. 17.

Por isso, qualquer propósito de identificar o rival de Jacó com uma personagem canônica é frustrado por causa da escuridão imediata, criada intencionalmente no texto (v. 23). A escuridão pode significar uma espécie de artifício criado com o propósito de aumentar a expectativa no leitor diante de uma situação real de incertezas. Reflete a situação de Israel após o exílio. Essa lacuna poderia ser preenchida por intérpretes que liam e reliam o texto, quando se viam frente aos desafios de seu tempo. Novos significados eram livremente acrescentados. Na medida em que a fé monoteísta de Israel ia abandonando o uso de formulações mitológicas, nas quais divindades e heróis humanos se confundiam, a Bíblia incorporava a saga entre suas mais conhecidas narrativas. Embora se percebam elementos míticos espalhados em Gn 1-11, é a saga que foi adotada como forma de narrativa sobre um fato extraordinário, contada e recontada oralmente durante muito tempo, antes de sua redação final, adquirindo uma linguagem exuberante e poética. É dentro desse contexto que se encontra o texto bíblico desse estudo. Vejamos, agora, como R. Barthes entende essa relação com o mito.

A ANÁLISE ESTRUTURAL PROPOSTA POR BARTHES

Barthes propõe uma análise estrutural da narrativa de Gn 32,23-33, classificada por ele de *narrativa mítica*, a qual *pode ter chegado à Bíblia via tradição oral*.¹³ Esse processo bíblico, porém, não deve mais ser identificado com o mito, mas com a saga. O texto é uma matriz promotora da produção de significados, por isso aberta à criatividade. Cada texto particular revela diferenças segundo a imaginação e interpretação do leitor, diferenças que se *entrelaçam* nos códigos conhecidos da linguagem. O texto é uma rede aberta, apta para acolher o infinito da linguagem.

Roland Barthes não se interessa tanto pelo que torna esse texto canônico, mas pelo que o torna ficção. *O que me interessa, diz ele, não é o modelo folclórico, mas os atritos abrasivos, os*

¹³ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel: Textual Analysis of Genesis 32, 22-32*. Em HEATH, S. (Ed.), *Image, Music and Text*. New York, Hill and Wang, 1994, p. 126.

*intervalos, a descontinuidade da leitura, a justaposição das entidades narrativas que, até certo ponto, fluem livres de uma articulação lógica e explícita. Trata-se de uma espécie de 'montagem metonímica': os temas (Travessia, Combate, Nome, Rito Alimentar) são apenas combinados, não 'desenvolvidos'.*¹⁴ E conclui, dizendo que esse caráter *assindético* da narrativa, e sua lógica metonímica, expressam o inconsciente, sugerindo uma leitura que conduz a uma *explosão simbólica* do texto, à sua *difusão, não sua verdade*. Assim, a narrativa não fica reduzida a um significado fechado, *seja histórico, econômico, folclórico ou kerigmático*. Ela nos ensina a lidar com seu significado totalmente aberto, desarmado de qualquer leitura ideológica. Barthes propõe a *des-construção* de um texto canônico da Escritura, necessário para se desfazer dos pressupostos teológicos que foram adicionados pela interpretação.

Sua análise estrutural compreende três grandes momentos: 1) inventário e classificação dos atributos psicológicos, biográficos e sociais dos personagens envolvidos no relato – idade, sexo, situação social, etc; 2) inventário e classificação das funções dos personagens. O que fazem, de acordo com seu *status* na narrativa, em sua capacidade de se submeter a uma ação que permanece constante; 3) inventário e classificação das ações verbais.¹⁵ A luta de Jacó conduz a um sentido anagógico, ao apresentar a força (invisível) do Eleito de Deus. O texto pode ser dividido em três partes seqüenciais: *A passagem, a luta* e as *nominações*. Vejamos um esboço de cada uma, acompanhada de suas implicações:

(1) — *A Passagem* (vv. 22-24) está articulada dentro de duplo esquema: *levantar-se|reunir|passar* e *reunir|fazer passar|ficar só*. Do ponto de vista estrutural, *levantar-se* é um simples *operador* de iniciação. Ao ler *levantar-se*, entende-se que não somente Jacó se põe em movimento, como também *o discurso se põe em marcha*. Surge o primeiro problema: por onde começar — pelo que se diz, ou pelo que não se diz? Não se deve ler o texto em sua *verdade*, senão em sua *produção*. Jacó faz passar todos seus pertences pelo vale, mas ele mesmo *permanece só* (v. 25). A seqüência está claramente desarticulada, pois, ao fazer todos atravessarem o vale, ele próprio não o faz! A não ser que nesse intervalo não especificado (entre a travessia dos outros e a do próprio Jacó) se deva subentender que Jacó, somente depois de vencer o combate, é que fez a travessia definitiva.¹⁶

A travessia não exige esforço do herói bíblico, pois não existe obstáculo físico a ser superado. Essa passagem aponta para uma situação histórica, com a intenção de fazer Jacó regressar à sua terra, entrar na terra de Canaã atravessando o Rio Jordão

¹⁴ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., pp. 140-141.

¹⁵ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., pp. 127-128.

¹⁶ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., pp. 128-129.

(identificado com *Jaboc*). Trata-se de dois relatos que foram combinados, como pensa Barthes? Um mais *arcaico* que transforma a travessia numa provação, e outro mais *realista*, que confere um tom *geográfico* à viagem de Jacó, por mencionar os lugares da travessia?¹⁷ Entre o *não passar* e o *ter passado* (leitura folclórica, mítica) situa-se o combate/luta, representando uma pausa entre uma posição de imobilidade (meditação e eleição) e o movimento de marcha. Jacó fica só, num dos lados da torrente. A mudança de nomes responde ao mesmo propósito que todas as sagas etiológicas, pois os nomes têm valor de renascimento espiritual (assim como o batismo, por exemplo).¹⁸

¹⁷ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., p. 130.

¹⁸ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., p. 131.

(2) — A *luta* (vv. 24-29). O ponto de partida desse episódio apresenta uma confusão de legibilidade, pois a análise textual precedente tem sua base na *leitura* e não na estrutura objetiva de um texto. Essa *confusão* resulta do intercâmbio obscuro dos pronomes que designam os lutadores: Quem é esse *alguém/homem/anjo* (hebr. *ish*) no v.26? Trata-se de *alguém/homem* que não podia dominar Jacó, ou era Jacó que não conseguia dominar seu adversário? A dúvida não foi resolvida: o pronome *ele*, do v. 26, é o mesmo *ele*, do v. 27? Refere-se a Jacó ou ao personagem misterioso? Após os versos iniciais obscuros, mais à frente o texto procura resolver o embaraço ao trocar Jacó por Israel, este o *forte porque lutou com Deus* (heb. *Elohim*) (v. 29). Chama atenção o fato de a identificação ser feita entre Israel e Deus, e não entre Jacó e o *anjo*.

A demarcação do tempo (*até surgir a aurora* — v. 25) insinua marcas de uma estrutura mítica: o tema do combate noturno é justificado do ponto de vista estrutural, por se tratar de um momento determinado, previsto. A regularidade da luta passa a depender do término da escuridão, e início da aurora, ocasião em que as forças demoníacas se retiram. Só então ocorre a seqüência, instaurando-se a legibilidade inesperada e tornando o combate mais regular. A seqüência, que parece anedótica, tem por função desequilibrar os participantes do combate, apelando para uma saída inesperada através da vitória fictícia de um dos lutadores. Essa inversão é notada em outras partes do Gênesis, quando o irmão menor vence o maior (Gn 27,36). A *luta com o anjo* torna-se um símbolo paradigmático bíblico que remete o leitor à inversão surpreendente de sentido que se desenrola nas relações de forças. Essa marca da inversão serve para captar a criação de um novo significado. O alcance de seu sentido simbólico revela-se nas situações históricas de Israel, preservado em relatos que condicionam o funcionamento da língua como meio de transmitir novas mensagens. Nesse caso, é a Eleição de Israel que sobrevive a todas as intempéries.¹⁹ É o Israel exilado que está em jogo.

¹⁹ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., pp. 130-135.

(3) — *Os nomes e as mutações* — vv. 28-33. Aqui, a invocação dos nomes encontra-se associada ao contexto da *Bênção* (v. 30). Bênção e nomeação são atos que revelam soberania e comando na cena. A troca de nomes invoca o reconhecimento incondicional da personagem à soberania divina, a qual lhe confere novo poder e *status*. O exemplo dessa articulação pode ser vista em dois momentos:

- A) v. 28: Pergunta pelo nome, que leva Deus a se dirigir a Jacó.
v. 28: Resposta de Jacó.
v. 29: Efeito: mudança do nome.
- B) v. 30: Agora é Jacó quem se dirige a Deus para perguntar seu nome.
v. 30: Resposta indireta (efeito: Decisão).
v. 31: Mudança: *Peni'el*.²⁰

²⁰ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., p. 136.

Barthes quer mostrar, com isso, que esse relato revela a existência de rupturas, e que não há uma seqüência lógica e bem articulada. Essa aparente falta de harmonia estrutural, no entanto, não se constitui em elemento de digressão sem propósito. Existem várias realidades aí escondidas que intrigam a imaginação do/a leitor/a, e formam um convite permanente à interpretação, não do texto por ele mesmo, mas da realidade presente nas situações vividas pelo Israel histórico, fora do texto canônico. Quando tomado no conjunto do livro do Gênesis, as rupturas se tornam visíveis e dão a impressão de serem naturais nas narrativas de Jacó (basta observar, por exemplo, a quebra da harmonia dos textos em que a *luta de Jacó* está inserida). Barthes chama atenção para uma espécie de *montagem metonímica*, onde os temas (passagem, luta, imposição de nomes, rito de alimentação) não foram desenvolvidos, mas apenas *combinados*. Desenvolvimento que, aliás, só será possível graças à percepção da plasticidade e mobilidade deixada nessa montagem. Por esse princípio lingüístico a *lógica metonímica é a que pertence ao inconsciente*.²¹ Em síntese, um texto bíblico canônico, por mais bem articulado que possa parecer, jamais conseguirá esgotar o significado de qualquer realidade histórica.

²¹ Cf. R. BARTHES, *The Struggle with the Angel*, op. cit., p. 140.

O FERIMENTO DE JACÓ: UM CONFRONTO ABERTO PARA NOSSOS DIAS

A saga contada em Gn 32,22-32 esconde múltiplas e complexas facetas da consciência formativa da identidade de Israel. Na verdade, a luta não passa de metáfora que tenta idealizar um novo paradigma: o confronto pelo controle e legitimidade do espaço religioso, sagrado. A luta de Jacó esconde o

cruel pano de fundo da guerra religiosa entre grandes centros rivais de culto: *Peniel/Penuel* e *Jerusalém* (embora o texto permita apenas subentender Jerusalém). O heroísmo de Jacó, diferente dos grandes heróis homéricos, está na sua ousadia em se auto-afirmar, revelando sua identidade e deixando-se ferir na coxa para garantir a bênção. Jacó luta, mas já não é ele quem vence e sim Israel, o *Eleito de Deus*. A estranha cicatriz causada na sua coxa testemunha a fragilidade de sua humanidade. Deus se aproxima da humanidade de Jacó.

Essa saga, ao buscar imortalizar a figura heróica de Israel através de Jacó, ficou sujeita a interpolações que foram se atualizando nos conflitos e hostilidades religiosas do mundo contemporâneo. Sua expressão ideologicamente mais poderosa se traduz na intolerância religiosa. Nomes de locais, como *Mahanaim* e *Pani'el*, representam formas de identidade etiológica que a narrativa bíblica manteve viva, preservando nomes próprios e locais. Ao contrário das narrativas míticas de Adão e Eva, onde Satã emerge como controlador do cenário, aqui é Jacó quem surge como o grande sedutor do *anjo*. Insegurança, vacilo e medo marcam seres fictícios e universais, como Adão e Eva. Mas, em Jacó esses sentimentos são substituídos pelo poder do autocontrole, da decisão e da coragem aguerrida, que domina quase todo o cenário. O adversário, em forma de divindade, é dominado e vencido por Jacó. O combate parece árduo e duradouro, e segue noite adentro!

O drama do Exílio babilônico (586 a.C.) foi surpreendentemente renovado ao ser transferido para uma lenda. A violenta força divina ganha um estranho brilho, suspeito, na medida em que a consciência de Jacó é subitamente transformada na consciência etiológica de *Israel*. O símbolo da luta pretende realçar a conquista da consciência pós-exílica, na qual Jacó e Israel são realidades imbricadas e historicamente indivisíveis: individual e coletiva, divina e humana, realidade e ficção. Do ponto de vista literário, pode-se pensar em *Gn 32,22-32* como uma espécie de manifestação inicial e perspicaz da construção preparatória do conto popular, que iria se difundir na literatura bíblica após o século V-IV a.C. A principal característica do conto popular bíblico está na rejeição do típico herói mítico. Observa-se uma realidade sobreposta num sonho, na medida em que os casos de *passagem* adquirem forma: de um lugar para outro (v. 23), parentesco (v. 23), nomes (v. 29), geografia (v. 31) e rito alimentar (v. 33). Vemos, com isso, que nem todo elemento da realidade subjetiva nesse relato deve ter, necessariamente, uma *função* ou utilidade imediata e pragmática. À margem desse relato, há realidades subjetivas que não mais conhecemos, mas que cativam o/a leitor/a.

A eleição de Israel e a promessa da bênção formam um campo semântico nessa saga. Os personagens Jacó, *Anjo* e Israel são deixados em segundo plano. Sua importância só é notada na medida em que elas oferecem mobilidade e voz aos intérpretes e redatores do texto. O coletivo, diferentemente do heroísmo homérico, aparece mais do que a figura do herói individual. Isso é tão marcante que Jacó se torna uma personagem coletiva, que interage com as diversas realidades à sua volta, sendo usada para representar os momentos vitais da existência histórica de Israel até os dias atuais. A realidade e a ficção bíblicas, representadas nesse relato de Jacó, antes de estarem condicionadas à fidelidade factual e histórica do Israel patriarcal, buscam estabelecer a consciência da unidade ameaçada, e que foi amadurecida pelos redatores da Bíblia.

Outros sugestivos episódios narrados no livro de Gênesis estão cercados de significados enigmáticos. São convites à releitura: *Caim e Abel* — Gn 4,1-16, e o *Sacrifício de Isaac* — Gn 22,1-19, são dois exemplos edificantes. O primeiro grande desafio imposto ao intérprete, porém, não é o de responder o poder do texto nas condições atuais, pois não foi escrito para esse fim. Isso incorreria no fundamentalismo. Talvez uma opção interessante seja manter em segundo plano esses desconcertantes escândalos bíblicos, cercados de guerras, morte, ciúme, perseguição, vingança e lutas, tomadas como meios alusivos à religião em tempos de crise. Um dos significados desse texto é que ele procura evocar a crise do sagrado, estabelecendo a luta como chave hermenêutica de releitura sobre a cruel realidade dos confrontos religiosos ao longo de toda história humana. De fato, a dimensão histórica do sagrado pode converter a religião num poderoso canal de violência. Mas, nesse texto a realidade do confronto, no encontro de Jacó com o *Anjo*, quer gerar diálogo, não violência.

Religião e fé não podem ficar indiferentes e passivas em tempos de crise. Jacó foi uma grande crise na vida do Deus de Israel. Nesse processo de descoberta o escritor deu voz ao texto, permitindo uma luta equilibrada e justa entre Deus e Israel. Jesus foi outra manifestação dessa crise de Deus, numa história marcada pela morte violenta de Deus sob a condição humana de Jesus. Assim como Jacó e o anjo se confundem, assim também Jesus e Deus se confundem. O preço da descoberta de Deus é o ferimento, cuja cicatriz permanecerá eterna e aberta na história do povo eleito. Ela será lembrada e atualizada sempre que violências forem praticadas em nome de Deus e do sagrado: política, religiosa e ideologicamente. Com isso aprendemos que a religião não deve ficar prisioneira do texto literal, sob a ameaça de leituras fundamentalistas. Estamos expostos à

verdade literal e fria de um texto bíblico, mas nosso maior desafio consiste em romper essa verdade para conquistar os horizontes abertos do texto que nos convida a descobrir a outra verdade.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- AUERBACH, E., A cicatriz de Ulisses. Em AUERBACH, E. (Ed.), *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo, Perspectiva, 1971, pp. 1-20.
- HARTMAN G. H., The Struggle for the Text. Em HARTMAN, G. H. – BUDICK, S. (Eds.), *Midrash and Literature*. New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 03-18.
- BARTHES, R., The Struggle with the Angel: Textual analysis of Genesis 32,22-32. Em HEATH, S. (Ed.), *Image, Music, Text*. New York, Hill and Wang, 1994, pp. 125-141.
- ALTER, R., *Genesis: Translation and commentary*. New York, W.W. Norton & Company, 1997.
- VON RAD G., *Genesis: A Commentary*. London, SCM Press, 1963, pp. 314-323.