
DOSSIÊ
EXEGESE VETEROTESTAMENTÁRIA E JUDAÍSMO





MARIDO DE SANGUE: UMA INTERPRETAÇÃO DE ÊXODO 4.24-26 A PARTIR DA TRADIÇÃO JUDAICA¹

Bloody husband: an interpretation of Exodus 4. 24-26 from the Jewish Tradition

Willibaldo Ruppenthal Neto²

RESUMO

O presente artigo visa apresentar algumas considerações a respeito do texto de Êxodo 4.24-26, interpretando o mesmo a partir de relações com outros textos do Antigo Testamento e, principalmente, com textos da tradição judaica rabínica. A partir do estudo da circuncisão no Antigo Testamento, se expõe a conexão desta com a Páscoa, explicitada no relato mediante a presença do “anjo da morte” e mesmo do sangue com caráter salvífico. Por fim se apresentará uma explicação para a expressão *hatan damin*, “marido de sangue”, a partir de tradições judaicas sobre Moisés, Zípora e mesmo Jetro.

Palavras-chave: Circuncisão. Moisés. Êxodo. Antigo Testamento.

ABSTRACT

This article aims to show some considerations about Exodus 4.24-26, interpreting it from the relationship with other Old Testament texts, and specially with texts of the rabbinic Judaism tradition. From the study of Circumcision in the Old Testament, it is exposed its

¹ Artigo recebido em 13 de janeiro de 2017, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 08 de fevereiro de 2017, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Willibaldo Ruppenthal Neto é estudante do Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em História pela UFPR e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Bolsista CNPq. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com.

connection with Easter, explained in the account by the presence of the “angel of death” and even by blood with salvific character. Finally, will be explained the expression hatan damin, “bloody husband”, from Jewish tradition about Moses, Zipporah and even Jethro.

Keywords: Circumcision. Moses. Exodus. Old Testament.

INTRODUÇÃO

Com toda certeza, um dos textos mais estranhos do livro de Êxodo – e mesmo de todo o Antigo Testamento – é Êxodo 4.24-26. Jonathan Kirsch chega a afirmar que este é “indiscutivelmente a passagem mais bizarra e desconcertante de toda a Bíblia Hebraica”³. Mas, do que trata este texto? Depois de Moisés viver com sua família em Midiã, é chamado por Deus ao Egito. Enquanto se dirigia ao Egito com sua família a fim de cumprir a ordem divina e resgatar o povo de Israel, acaba parando em uma hospedaria, onde, aparentemente, Deus tenta mata-lo:

Numa hospedaria ao longo do caminho, o Senhor foi ao encontro de Moisés e procurou matá-lo. Mas Zípora pegou uma pedra afiada, cortou o prepúcio de seu filho e tocou os pés de Moisés. E disse: “Você é para mim um marido de sangue!”. Ela disse “marido de sangue”, referindo-se à circuncisão. Nessa ocasião o Senhor o deixou. (Êxodo 4.24-26).

Não é difícil de perceber como este texto é estranho. Mesmo a organização do texto não ajuda: os personagens são quase jogados na narrativa – Deus, Moisés, Zípora e o filho –, assim como não fica claro qual o papel de cada um na mesma⁴. Também, apesar do hebraico ser bastante simples, se torna um problema devido ao contexto⁵, no qual o texto parece ser uma verdadeira quebra. É, portanto, uma das passagens mais misteriosas da Bíblia, despertando curiosidades e, principalmente, demandando uma explicação – afinal, por que Deus tentaria

³ KIRSCH, Jonathan. **Moses**: a life. New York: Ballantine Books, 1998, p. 130.

⁴ Como destaca Jeffrey M. Cohen, “todo o episódio é complicado ainda mais pela ausência de sujeitos para os verbos empregados” (COHEN, Jeffrey M. Hatan damin – The Bridegroom of Blood. In: **Jewish Bible Quarterly**, Vol. 33, No. 2, 2005, p. 120-126 [121]).

⁵ KOSMALA, Hans. The ‘Bloody Husband’. **Vetus Testamentum**, Vol. 12, Fasc. 1, Jan. 1962, p. 14-28 [14-15]. É por isso que John I. Durham afirma que estes versos não são complicados por conta da tradução, mas antes “em termos de seu significado e seu lugar neste contexto particular” (DURHAM, John I. **Exodus**. Waco, Texas: Word, 1987, p. 59).

matar Moisés, o líder que havia escolhido para seu plano de libertação do povo de Israel?⁶ Esta aparente contradição divina demanda uma explicação.

Muitas pesquisas e estudos especializados foram feitos sobre este texto, mas pode-se dizer que em boa medida estes ajudaram a tornar o problema ainda maior⁷, criando ainda novas dúvidas, como por exemplo: quem Deus quis matar – Moisés ou seu filho?⁸ Deus tentou, de fato, matar Moisés (ou seu filho), ou foi um agente divino que o fez (um anjo, por exemplo)? Por que Deus se tranquilizou com a circuncisão do filho de Moisés? Por que foi Zípora que realizou a circuncisão?

1 DA CIRCUNCISÃO À PÁScoa

Para alcançarmos as respostas a estas e outras perguntas, se faz necessário partirmos do que está evidente no texto. É evidente, e mesmo destacado, que o texto trata da circuncisão: é a circuncisão que dá uma conclusão ao episódio – quando Zípora chama Moisés de “marido de sangue”, é “referindo-se à circuncisão”⁹, como indica o próprio texto (v. 26). Também, parece ser o sangue da circuncisão que acalma a ira divina: após Zípora circuncidar seu filho e lançar seu prepúcio aos pés de Moisés¹⁰, diz o texto que “o Senhor o deixou”

⁶ COHEN, 2005, p. 121: “Deus estaria preparado para abortar seu grande plano para a libertação de Israel tirando a vida do líder que Ele escolheu para comandá-la?”.

⁷ Apesar de muitos estudos trazerem à luz questões importantes, o livro *Yahweh and Moses in Conflict*, de John T. Willis (2010), deixa claro que não há o menor consenso entre os estudos, apresentando as inúmeras explicações possíveis. Cf. WILLIS, John T. **Yahweh and Moses in conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus**. Bern: Peter Lang, 2010.

⁸ Como bem indicado por Elias Brasil de Souza, neste caso, “o sufixo pronominal objetivo não tem um antecedente explícito” (SOUZA, Elias Brasil de. ‘Esposo sanguinário’: breve explicação sobre Êxodo 4:24-26. **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Vol. 2, No. 1, 1998, p. 23-32 [23]). Ou seja, é dito apenas “encontrou-o”, sem uma indicação de quem seria o objeto deste encontro.

⁹ Na realidade, não está claro se esta segunda sentença, explicativa, “esposo sanguinário, por causa da circuncisão”, é um comentário explicativo ou ainda uma segunda afirmação de Zípora. John T. Willis pensa se tratar de uma afirmação de Zípora que rimaria e estaria em conjunto com a primeira afirmação dela. Cf. WILLIS, 2010, p. 79.

¹⁰ Bem possivelmente a palavra “pés” é um eufemismo para seus genitais. De fato, é bem sabido que quando se fala na “coxa” (hebraico: *jārek*) sob a qual se colocava a mão para juramentos, na verdade trata-se dos órgãos genitais. Cf. Gn 46.26; Êx 1.5; Jz 8.30. Sobre o assunto, cf. WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São

(v. 26). Apesar de a circuncisão parecer a muitos apenas um ritual sangrento, tem valor fundamental na construção da identidade judaica¹¹, sendo elemento central na construção teológica sacerdotal no Antigo Testamento¹², ganhando ainda mais destaque a partir da Revolta dos Macabeus¹³, e por fim se tornando o grande elemento identitário do judaísmo, pelo qual os prosélitos¹⁴ marcariam sua entrada na nova religião¹⁵, deixando de ser “incircuncisos”¹⁶. É da circuncisão – tal como se apresenta no judaísmo do Antigo Testamento –, portanto, que a análise deve partir.

Neste texto, de modo muito diferente do outro grande texto instituidor

Paulo: Hagnos, 2008, p. 116n157. William Propp (PROPP, William H. That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6). In: **Vetus Testamentum**, Vol. 43, Fasc. 4, 1993, p. 495-518 [496n6]), porém, defende que neste texto o sentido é de fato “pés”, apesar de não estar completamente claro se Zípora “se aproximou de seus pés” (Targum Samaritano), ou se “caiu a seus pés” (LXX). Cabe destacar que há quem interprete tais pés como sendo do anjo que atentou contra a vida de Moisés.

- ¹¹ Cf. NIEHOFF, Maren R. Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17:1-14. **Jewish Studies Quarterly**, Vol. 10, 2003, p. 89-123.
- ¹² Cf. BERNAT, David A. **Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- ¹³ Cf. COHEN, Shaye J. D. **From the Maccabees to the Mishnah**. 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, p. 43-44.
- ¹⁴ O termo grego *prosélytos* (προσήλυτος) é inicialmente utilizado (Septuaginta) como simples indicação de estrangeiros, mas logo passa a se referir comumente a um “convertido ao judaísmo”, sendo este o significado mais forte nas inscrições a partir do primeiro século (BIRD, Michael F. **Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Judaism**. Peabody: Hendrickson Publishing, 2010, p. 40).
- ¹⁵ BIRD, 2010, p. 40: “Assim, se os gentios quisessem entrar na comunidade judaica e fazer parte do judaísmo, então teriam que passar pela circuncisão”. Mesmo assim, porém, Filo se refere aos prosélitos que não seriam circuncidados. Cf. Filo, *Quaest. Ex.*, 2.2.
- ¹⁶ Na Bíblia Hebraica (cf. Jz 14.3; 15.18; 1 Sm 14.6; 17.26,36; 18.27; 31.4; 2 Sm 1.20; 3.14; 1 Cr 10.4) os filisteus eram denominados “incircuncisos” (*arelim*, literalmente “com prepúcio”). Segundo Avraham Faust, porém, estes deixam de ser assim chamados a partir do período monárquico (Ferro II), uma vez que a cultura filisteia já havia se transformado e incorporado esta prática. Cf. FAUST, Avraham. The Bible, Archaeology, and the practice of circumcision in Israelite and Philistine Societies. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 134, No. 2, 2015, p. 273-290. Mesmo assim, na literatura rabínica mesmo os não-judeus circuncidados eram denominados como “incircuncisos”. Cf. STERN, Sacha. **Jewish Identity in Early Rabbinic Writings**. Leiden: E. J. Brill, 1994, p. 60.

da circuncisão (o relato do pacto entre Deus e Abraão, em Gênesis 17¹⁷), esta prática é apresentada com uma aura bastante sombria: é como se o anjo da morte estivesse presente, pronto para levar a vida de Moisés (ou ainda de seu filho), se a circuncisão não fosse realizada. De algum modo, portanto, a morte paira sobre os personagens neste relato tão impressionante e tão complexo.

De fato, a tradição judaica viu nesta presença divina ameaçadora diversas possibilidades: segundo alguns, seriam os anjos Af e Hemah¹⁸ que estariam matando Moisés; segundo outros, o “anjo do Senhor”¹⁹ (com presença tão marcante no Antigo Testamento que veio a ser associado com Jesus); ainda outros viram aqui Satanás²⁰; porém, a explicação mais coerente parece ser a de que o “anjo da morte” seria o autor deste atentado²¹, ligando este episódio à morte dos primogênitos no Egito e mesmo à instituição da Páscoa, que viriam a ocorrer depois (Êxodo 11-12).

Retomando-se a instituição da circuncisão por Abraão, pode-se encontrar um ponto de contato entre os dois relatos (de Abraão, em Gênesis, e de Moisés, em Êxodo), se o sangue da circuncisão for compreendido como meio de livrar a criança de ser sacrificada²². Apesar de parecer um tanto quanto estranho

¹⁷ A circuncisão é apresentada em Gênesis 17 em dois textos (vv. 9-14 e vv. 23-27), servindo como uma verdadeira moldura para as promessas do nascimento de Isaque e da descendência de Abraão (vv. 15-22).

¹⁸ O Talmude Babilônico (Tratado Nedarim 32a) traz os nomes destes dois anjos, que acabam se tornando personagens relativamente importantes na tradição mística judaica.

¹⁹ Assim como o Targum Onkelos e o Targum Pseudo-Jônatas, também a Septuaginta traz consigo a interpretação de que o “anjo do Senhor” seria o agente da ira divina aqui. Segundo William H. Propp (1993, p. 495n3), seria uma forma de mitigar o choque resultante da presença divina no incidente, que parece parcialmente preservada na tradução de Áquila, “o Deus”.

²⁰ Cf. Talmude Babilônico, Tratado Nedarim 32a; Jubileus 40.2 (“Mastema”).

²¹ Tanto o Targum de Jerusalém como o Targum de Jônatas identificaram neste episódio o “Destruidor”, também denominado “anjo da morte”. Sobre o desenvolvimento desta tradição, cf. VAILATTI, Carlos Augusto. A Torá e o Mal: um estudo sobre os demônios na Torá. **Revista Vértices**, No. 12, 2012, p. 152-176 [160-166].

²² Há uma forte relação entre circuncisão e sacrifício de filhos e no relato do fénicio Sanchuniathon, parafraseado por Filo e citado por Eusébio (*Praep. Ev.*, 1.10.33), segundo o qual Kronos se circuncida e a seus colegas logo após matar seu filho. Possivelmente este mito serviria como explicação etiológica para a prática da circuncisão entre os fenícios (PROPP, William H. The Origins of Infant Circumcision in Israel. **Hebrew Annual Review**, Vol. 11, 1987, p. 355-370 [355n1]), assim como os relatos de Abraão e Moisés servem para explicar etiológicamente a circuncisão entre os judeus. Cf. também Heródoto, *Hist.*, 2.104; Aristófanes, *Aves*, 505-507.

o sacrifício de crianças, deve-se lembrar de que, não somente de modo muito diferente da cultura judaica²³, a morte de crianças era prática presente entre gregos²⁴ e romanos²⁵, como ainda que Abraão é o grande símbolo do rompimento bíblico em relação a esta prática: no relato da *aqedah*, o sacrifício de Isaque, o sacrifício de animais ganha um novo sentido, servindo como livramento da vida do primogênito. Aparentemente, o texto de Êxodo pode estar em conexão com esta perspectiva, desde que seja o filho de Moisés que passa pelo risco de morte no relato – o que é possível de ser pensado²⁶. Nesta perspectiva, em ambas as

²³ Segundo Paul Veyne, “os gregos e romanos sabiam que uma particularidade dos egípcios, dos germanos e dos judeus consistia em criar todas as suas crianças e não enjeitar nenhuma” (VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul. (org.). **História da Vida Privada**. Volume 1: Do Império Romano ao Ano Mil. 9. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 19-223 [23]). De fato, os judeus criticavam a rejeição de crianças (cf. Josefo, *Cont. Ap.*, 2.202; Filo, *Spec. Leg.*, 3.110-119), do mesmo modo que foram elogiados por não exercerem tal prática (cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.* 1.80.6; 40.3.8, apud Fócio, *Bib.*, Cod. 244. Sobre a proibição da morte de crianças entre os judeus, cf. Tácito, *Hist.* 5.5.3. Sobre o caso germano, cf. Tácito, *Germ.* 19.

²⁴ Cf. Demóstenes 39.22 (*Contra Boeotus* 1); Plutarco, *Lyc.* 16.1-2; Platão, *Politeia* 5.460c; Aristóteles, *Polit.* 7.16.1335b. Cynthia Patterson (1985) lembra que a rejeição de crianças na Grécia Antiga poderia ter as seguintes causas: a) a criança ter defeitos físicos; b) a criança ser ilegítima; c) haver muitas bocas para alimentar; d) ser uma menina. Cf. PATTERSON, Cynthia. ‘Not Worth the Rearing’: The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. **Transactions of the American Philological Association**, Vol. 115, 1985, p. 103-123. Pela legislação da cidade de Gortina, uma criança de um casal divorciado poderia, caso fosse rejeitada pelo pai, ser criada ou rejeitada pela mãe, assim como, se a mãe a rejeitasse antes de levar ao pai, teria que pagar uma multa (de 50 estáteres caso livre e de 25 estáteres caso escravo). Cf. ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003, p. 24. Havia, portanto, poder sobre a vida dos filhos por parte dos pais na cultura grega.

²⁵ Cf. Sêneca, *De Ira* 1.15.2. Apesar da rejeição de crianças ser aceita pela sociedade romana, “ao mesmo tempo era objeto de tabu” (SCHMITZ, Winfried. Exposure of children. In: BAGNALL, Roger S. et al. **The Encyclopedia of Ancient History**. New York: Wiley-Blackwell, 2013, p. 2604-2605). Apesar de não haver provas absolutas (quantitativas), é bem provável que no caso romano esta prática tenha sido bem mais presente no caso da rejeição de meninas do que meninos, cf. RADIN, Max. The Exposure of Infants in Roman Law and Practice. **Classical Journal**, Vol. 20, No. 6, Mar. 1925, p. 337-343 [343]; Poseidippos F 12 PCG; Terêncio, *Haut.* 626-628.

²⁶ Lawrence Kaplan lembra que, “dos tempos rabínicos ao presente, os estudiosos se dividiram nesta questão, com a maioria favorecendo Moisés, mas uma minoria substancial optando pelo filho, geralmente identificado como Gérson, o primogênito” (KAPLAN, Lawrence. “And the Lord sought to kill him” (Exod 4:24): yet once again. **Hebrew Annual Review**, Vol. 5, 1981, p. 65-74 [66]). Também é possível, porém, que Eliezer, filho mais novo de Moisés, tenha sido o alvo.

histórias – da *aqedah* e de Moisés na hospedagem –, haveria certo elemento de justificação de violências – o sacrifício, no caso de Abraão, e a circuncisão, no caso de Moisés –, instituídas como necessárias, assim como certa conexão com a Páscoa, a festa que celebra o livramento de todos os primogênitos.

2 ZÍPORA E A CIRCUNCISÃO

Esta relação entre a circuncisão e a Páscoa, porém, vai para além do livramento dos primogênitos e do “anjo da morte”: somente quem fosse circuncidado poderia participar desta festa, conforme a Lei²⁷, de modo que o sucessor de Moisés, Josué, chega a realizar uma circuncisão em massa antes da realização da Páscoa, quando o povo estava em Gilgal (cujo nome significa, literalmente, “colina dos prepúcios”)²⁸. Ainda mais notável é a relação entre o sangue do cordeiro e o sangue da circuncisão que, segundo um texto judaico bastante desconcertante, também deveria ser passado nos umbrais das portas²⁹.

A conexão entre estas duas práticas deixa evidente o aspecto sacrificial da circuncisão³⁰: assim como o sangue do cordeiro é derramado para salvar os primogênitos, o sangue do prepúcio é derramado para salvar uma vida – seja de Moisés ou de seu filho (possivelmente seu primogênito). Diferente das outras formas de sacrifício, porém, a circuncisão não era uma prática amplamente

²⁷ Cf. Êxodo 12.44,48. Sobre a relação entre Êxodo 4.24-26 e a Páscoa, cf. PROPP, 1987, p. 361; WILLIS, 2010, p. 160-172.

²⁸ Cf. Josué 5.2-9.

²⁹ O referido texto é o *Pirkei de-Rabbi Eliezer*. Cf. GLICK, Leonard B. *The Life of the Flesh is in the Blood: The Meaning of Bloodshed in Ritual Circumcision*. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). **Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change**. New York: Springer, 2006, p. 17-36 [25]. Também cabe notar que outros textos conectam os dois tipos de sangue, tais como o Targum de Ezequiel 16.6 (Mekh. 1.33-34) e o Midrash Rabba de Levítico 17.11. O Êxodo Rabba 19.7 chega a afirmar que a primeira Páscoa após o Êxodo foi realizada misturando-se o sangue da circuncisão com o sangue do cordeiro pascal. Cf. WILLIS, 2010, p. 67.

³⁰ Apesar de não ficar completamente claro no próprio texto tal caráter sacrificial, em algumas interpretações que indicam o efeito salvífico do sangue da circuncisão, tal como o Targum Onkelos, “o caráter sacrificial da circuncisão é mais explícito”, como indica John T. Willis (2010, p. 18). Sobre tal caráter, cf. GLICK, 2006, p. 20-27; GLICK, Nansi S. *Zipporah and the Bridegroom of blood*. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). **Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change**. New York: Springer, 2006, p. 37-47 [41-43].

realizada no Mediterrâneo antigo. Enquanto o sacrifício de animais era entendido como algo natural por gregos e romanos, que o realizavam³¹, a circuncisão era tida como algo completamente antinatural. Seria natural, portanto, um texto que servisse de justificativa para esta prática que, fora do contexto teológico israelita, não seria mais do que um ato de violência desnecessária.

Apesar de gregos e romanos terem conhecido a circuncisão por meio dos egípcios³², nunca a adotaram, tomando esta prática como um costume bárbaro³³ e antinatural, uma vez que o prepúcio era tido como uma provisão da natureza³⁴, sendo seu corte uma superstição digna de escárnio³⁵ e reprovação³⁶. Não seria de se estranhar que Zípora, não sendo judia, mas midianita, viesse a contestar a prática judaica da circuncisão. Afinal, mesmo que outros povos também praticassem a circuncisão, esta geralmente estava associada à puberdade, não sendo, normalmente, realizada em crianças, uma vez que era justamente o símbolo da passagem à vida adulta³⁷. Ao contrário do esperado, porém, Zípora aparece

³¹ O sacrifício animal era algo tão natural para os gregos, que na antiguidade “os gregos só comem carne por ocasião dos sacrifícios e conforme as regras sacrificiais” (VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 58).

³² A descoberta pelos gregos da circuncisão parece ter sido a partir da presença desta prática entre os sacerdotes egípcios, estando presente nos relatos de Heródoto. Cf. Heródoto, *Hist.*, 2.104.1-3.

³³ Cf. Estrabão, *Geog.*, 16.4.5.

³⁴ Cf. Galeno, *De usu partium corporis humani*, 11.13.

³⁵ Cf. Filon de Alexandria, *Leg.*, 1.1.2.

³⁶ A proibição da circuncisão foi recorrente, por parte dos pagãos, assim como as revoltas judaicas por conta disto. Deste modo, entre as proibições impostas pelo rei Selêucida Antíoco IV Epifânio aos judeus estava a proibição da circuncisão, tendo como resultado destas medidas a Revolta dos Macabeus (167-153 a.C.). Também a Revolta de Bar Kochba (132 d.C.) parece ter tido como uma das causas a proibição da circuncisão por ordem do imperador Adriano. Cf. SMALLWOOD, E. Mary. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pio against circumcision. *Latomus*, T. 18, Fasc. 2, Avril-Juin, 1959. p. 334-347; SCHÄFER, Peter. The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical evidence and Modern apologetics. In: OPPENHEIMER, Aharon. (Hg). **Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer**. München: Oldenbourg, 1999, p. 119-132.

³⁷ Como bem indicado pela *Encyclopaedia Britannica*, “Onde a operação é realizada como um rito tradicional é feita ou antes ou depois da puberdade, e às vezes, como entre alguns povos árabes, imediatamente antes do casamento” (apud COHEN, 2005, p. 126). Flávio Josefo (*Ant. Jud.*, 1.214) e Eusébio (*Praep. Ev.*, 6.11.69) afirmaram que os árabes praticavam a circuncisão na idade de treze anos. Segundo Propp (1987, p.

no texto como aquela que realiza a circuncisão e que, assim, acaba salvando Moisés (ou seu filho)³⁸. Mesmo assim, porém, não fica claro por que Zípora assume a realização da circuncisão. Algumas tradições judaicas buscaram dar uma explicação para isto. Segundo uma tradição judaica transmitida da literatura rabínica, na verdade todo o episódio seria consequência de um acordo entre Moisés e Jetro, pai de Zípora:

No tempo em que Moisés disse a Jetro: “Conceda-me tua filha como minha esposa”, Jetro lhe respondeu: “Aceite uma condição que lhe imporei que eu a darei como esposa para ti”. “Qual é”, perguntou Moisés, e ele disse: “O primeiro filho que vocês tiverem deve pertencer à idolatria, e o resto poderá pertencer a [seu] Deus”. Moisés aceitou e Jetro lhe disse: “Me prometa”. E Moisés prometeu. (Midrash Mekhilta-Amalek).³⁹

A promessa de Moisés, de que seu primeiro filho seria dedicado à idolatria – a fim de dar uma descendência a Jetro⁴⁰ –, teria lhe impedido de realizar a circuncisão, de modo que foi necessário que Zípora o realizasse, para que nem Moisés descumprisse a promessa, nem viesse a morrer como punição divina pela desobediência⁴¹. Zípora, portanto, que é obrigada a cortar o prepúcio de seu filho

355n1), possivelmente tal associação decorre da circuncisão de Ismael (filho de Abraão do qual os árabes descendem) com treze anos, em Gênesis 17.25-26. Cf. PROPP, 1993, p. 507 e 515-518.

³⁸ Moisés é salvo primeiramente por sua mãe, sua irmã, e pela filha do faraó (Êx 2.1-10), depois por Zípora (4.24-26). Ambos os textos (assim como Êx 1.15-22), “demonstram que as mulheres desempenharam uma parte importante na libertação de Israel do Egito” (RÖMER, Thomas. *Moses and the women in Exodus 1-4*. **Indian Theological Studies**, Vol. 52, No. 3, Sept. 2015, p. 237-250 [250]).

³⁹ Midrash Mekhilta-Amalek (Mekhilta de-Rabbi Ishamel, Masekhta d’Amalek). Cf. MALLER, Allen S. *The Bridegroom of Blood*. **Jewish Bible Quarterly**, Vol. 21, No. 2, 1993, p. 94-98 [94]. O Targum de Jônatas sobre Êxodo 4.24 diz o seguinte: “Gérson [o primogênito de Moisés] não havia sido circuncidado, por causa de Jetro, sogro de Moisés, que não permitiu que Moisés o fizesse, apesar de Eliezer [o segundo filho de Moisés] ter sido circuncidado, de acordo com o acordo feito entre eles”. Cf. COHEN, 2005, p. 126. Outros textos que seguem esta tradição são: Targum Neofiti, Targum Fragmentário e R. Eleazar de Modi’im. Cf. WILLIS, 2010, p. 22-24.

⁴⁰ Cabe lembrar que Jetro não tinha nenhum filho homem, ficando impossibilitado de ter descendência. A descendência é, quase de modo geral na antiguidade, creditada a um filho homem que dê continuidade à religião doméstica do pai.

⁴¹ Se alguém não cumprisse a ordem divina da circuncisão de todo macho que nascesse ou estivesse na casa de um israelita (Gn 17.11,14), teria como consequência de seu descumprimento o ser “eliminado do meio do seu povo” (Gn 17.14), por ter quebrado a aliança com Deus. Não está claro, porém, se tal eliminação seria a morte ou a expulsão.

por causa de Moisés, o toma como “marido de sangue” (hebraico: *hatan damin*, Êxodo 4.26). Esta expressão, que é ainda traduzida como “esposo sanguinário” (Almeida) e “esposo de sangue” (Bíblia de Jerusalém), parece, nesta perspectiva, ter um sentido negativo.

3 ZÍPORA E MOISÉS

Uma tradição judaica semelhante, transmitida à tradição cristã siríaca, contava que assim como Jetro, também Zípora não aceitava a circuncisão⁴². Esta, porém, vendo as consequências mortais do descumprimento da ordem divina, teria decidido realizá-la a fim de salvar seu marido. Nada mais justo do que o ver como um marido sanguinário, que lhe obriga a decidir entre o derramamento do sangue de seu filho ou do seu. Neste sentido, Zípora seria obrigada a praticar uma violência desnecessária (circuncisão) contra seu filho, a fim de salvar seu marido⁴³. Não haveria em Zípora o desejo de circuncidar seu filho, explicando desta forma o aspecto negativo de Zípora em relação a seu marido, Moisés.

Seguindo a mesma linha, pode-se ainda pensar que a declaração de Zípora, “marido de sangue”, tenha sido uma acusação contra Moisés, por ter que realizar o ato da circuncisão, que na verdade lhe caberia. De fato, normalmente não era permitido que uma mulher circuncidasse um homem⁴⁴, o que demanda uma explicação para a excepcionalidade deste episódio. Em geral, as situações excepcionais em que as mulheres assumiam esta função, eram acompanhadas de um contexto de urgência e perigo⁴⁵, possível de ser pensado também neste

⁴² Segundo o eremita cristão Éfrem, o Sírio, Zípora queria manter-se fiel à religião de seu pai, evitando circuncidar seu filho (cf. WILLIS, 2010, p. 23). Acontece, porém, que Moisés é atacado por um anjo, e defende seu marido pelo sangue da aliança mediante a circuncisão: “Então, se você não se segurar por minha causa ou por causa de Moisés, se segure pelo mandamento da circuncisão que foi estabelecido” (Comentário de Êxodo 4.4).

⁴³ Segundo Elias Brasil de Souza, estas palavras “foram um desabafo e talvez uma tentativa de responsabilizar Moisés pelo ocorrido”, até porque “Zípora teria se irritado com aquela situação que a forçara a executar algo indesejável”. SOUZA, 1998, p. 32.

⁴⁴ RÖMER, 2015, p. 249.

⁴⁵ Outros exemplos são 1 Macabeus 1.60 e 2 Macabeus 6.10, quando a circuncisão havia sido proibida por Antíoco Epifânio, de modo que as mães que circuncidaram seus filhos são mortas.

caso. Deste modo, a declaração de Zípora, “marido de sangue”, pode ter sido um lamento condenatório como “Você deveria ter sido o ‘circuncizador’ por mim! Você deveria ter feito isso, não eu!”⁴⁶. Ou ainda o responsabilizando pela falta que cometeu não assumindo sua tarefa: “Você é para mim um marido culpado!”⁴⁷.

Também há a possibilidade da tradução da palavra hebraica *hatan* (חַתָּן), usualmente traduzida por “marido”, ser “genro”⁴⁸, seguindo o árabe⁴⁹: “genro de sangue”, seria a declaração. Haveria, assim, uma referência de Zípora a seu pai, Jetro (de quem Moisés era genro), podendo ser como uma crítica ao pacto estabelecido entre ele e Moisés, ou ainda à quebra do mesmo por meio dela, obrigatoriamente. De toda forma, a percepção de “marido de sangue” como uma declaração condenatória a Moisés parece ser uma explicação bastante razoável, que tem seu valor de convencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar destes relatos judaicos posteriores ao texto marcarem presença na tradição judaica, isto não significa que estas respostas tenham sido aceitas por todos os judeus⁵⁰, até porque segundo outra tradição judaica (também com sua força), Jetro não seria um idólatra que teria aversão à circuncisão, tal como nas

⁴⁶ COHEN, 2005, p. 125. Esta possibilidade é principalmente decorrente da possível origem semítica comum entre os termos “marido” e “circuncisão”, presente no árabe, onde “genro” (*hatan*) é próximo de “circuncidar” (*hatana*). Hans Kosmala (1962, p. 27), indica a semelhança com o verbo árabe *hatānu*, “guardar”, “proteger”. A busca no árabe tem como fundamento a afirmação no texto que as palavras de Zípora teriam sido citadas (Êx 4.26), não sendo ela israelita, mas midianita. Cf. KOSMALA, 1962, p. 27.

⁴⁷ COHEN, 2005, p. 125. Esta interpretação tem como base o significado da palavra hebraica *damim*, traduzida como “de sangue” ou “sanguinário”, enquanto relacionada à culpa, a exemplo de Deuteronômio 19.10.

⁴⁸ Como destaca W. H. Propp, esta palavra significa “relativo por casamento”, porém na maioria dos casos tem o sentido de “genro”. Cf. PROPP, 1993, p. 496, nota 9.

⁴⁹ Cf. COHEN, 2005.

⁵⁰ Outra interpretação que merece menção é a de William H. Propp (1993), segundo a qual o episódio seria uma explicitação da transformação na prática da circuncisão, que de um elemento associado ao casamento, passou a ser realizado na infância, como elemento necessário à participação na festa da Páscoa. A afirmação “marido de sangue”, portanto, seria uma declaração que estabeleceria a relação entre o sentido original do rito, enquanto passagem ao casamento, e seu sentido posterior, como marca da entrada na paternidade.

tradições anteriormente apresentadas, mas um homem justo que teria largado a idolatria antes mesmo da chegada de Moisés⁵¹. Mesmo assim, porém, as interpretações a respeito deste texto, trazendo não somente tradições a respeito de um pacto entre Jetro e Moisés, mas ainda sobre as relações entre midianitas e israelitas, tanto interferiu na compreensão do texto, como ainda expandiu a própria percepção do judaísmo sobre este personagem tão importante que foi Moisés: além de ter sido uma criança salva do perigo, e um líder chamado por Deus, foi também um “marido de sangue”, um ícone da circuncisão⁵² e um verdadeiro símbolo da incompreensão dos povos pagãos a respeito desta prática judaica.

REFERÊNCIAS

- ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003.
- BERNAT, David A. **Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. (Society of Biblical Literature ancient Israel and its literature, 3).
- BIRD, Michael F. **Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Judaism**. Peabody: Hendrickson Publishing, 2010.
- COHEN, Jeffrey M. Hatan damin – The Bridegroom of Blood. **Jewish Bible Quarterly**, Vol. 33, No. 2, 2005, p. 120-126.
- COHEN, Shaye J. D. **From the Maccabees to the Mishnah**. 2 ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- DURHAM, John I. **Exodus**. Waco, Texas: Word, 1987. (Word Biblical Commentary).
- FAUST, Avraham. The Bible, Archaeology, and the practice of circumcision in Israelite and Philistine Societies. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 134, No. 2, 2015, p. 273-290.
- FREUD, Sigmund. **Moisés e a religião monoteísta**. Trad. Paulo Samuel. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- GLICK, Leonard B. The Life of the Flesh is in the Blood: The Meaning of Bloodshed in Ritual Circumcision. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). **Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change**. New York: Springer, 2006, p. 17-36.
- GLICK, Nansi S. Zipporah and the Bridegroom of blood. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). **Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change**. New York: Springer, 2006, p. 37-47.
- KAPLAN, Lawrence. “And the Lord sought to kill him” (Exod 4:24): yet once again. **Hebrew Annual Review**, Vol. 5, 1981, p. 65-74.

⁵¹ Há, segundo Allen S. Maller, diversos *midrashim* que indicam este fato, a exemplo do Rabba de Êxodo. Cf. MALLER, 1993, p. 94-95.

⁵² Moisés se torna tal ícone da circuncisão que o psicanalista Sigmund Freud, a partir da relação indicada por Heródoto entre os egípcios e a circuncisão, chega a afirmar que Moisés na verdade era um egípcio, sendo o responsável pela incorporação da prática egípcia da circuncisão entre os judeus. Cf. FREUD, Sigmund. **Moisés e a religião monoteísta**. Trad. Paulo Samuel. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 44ss.

- KIRSCH, Jonathan. **Moses: A Life**. New York: Ballantine Books, 1998.
- KOSMALA, Hans. The 'Bloody Husband'. **Vetus Testamentum**, Vol. 12, Fasc. 1, Jan. 1962, p. 14-28.
- MALLER, Allen S. The Bridegroom of Blood. **Jewish Bible Quarterly**, Vol. 21, No. 2, 1993, p. 94-98.
- NIEHOFF, Maren R. Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17:1-14. **Jewish Studies Quarterly**, Vol. 10, 2003, p. 89-123.
- PATERSON, Cynthia. 'Not Worth the Rearing': The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. **Transactions of the American Philological Association**, Vol. 115, 1985, p. 103-123.
- PROPP, William H. That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6). **Vetus Testamentum**, Vol. 43, Fasc. 4, 1993, p. 495-518.
- _____. The Origins of Infant Circumcision in Israel. **Hebrew Annual Review**, Vol. 11, 1987, p. 355-370.
- RADIN, Max. The Exposure of Infants in Roman Law and Practice. **Classical Journal**, Vol. 20, No. 6, Mar. 1925, p. 337-343.
- RÖMER, Thomas. Moses and the women in Exodus 1-4. **Indian Theological Studies**, Vol. 52, No. 3, Sept. 2015, p. 237-250.
- SCHÄFER, Peter. The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical evidence and Modern apologetics. In: OPPENHEIMER, Aharon. (Hg). **Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer**. München: Oldenbourg, 1999, p. 119-132.
- SCHMITZ, Winfried. Exposure of children. In: BAGNALL, Roger S. et al. **The Encyclopedia of Ancient History**. New York: Wiley-Blackwell, 2013, p. 2604-2605.
- SMALLWOOD, E. Mary. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pio against circumcision. **Latomus**, T. 18, Fasc. 2, Avril-Juin, 1959, p. 334-347.
- SOUZA, Elias Brasil de. 'Esposo sanguíneo': breve explicação sobre Êxodo 4:24-26. In: **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Vol. 2, No. 1, 1998, p. 23-32.
- STERN, Sacha. **Jewish Identity in Early Rabbinic Writings**. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- VAILATTI, Carlos Augusto. A Torá e o Mal: um estudo sobre os demônios na Torá. In: **Revista Vértices**, No. 12, 2012, p. 152-176.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul. (org.). **História da vida privada**. Volume 1: Do Império Romano ao Ano Mil. 9. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 19-223.
- WILLIS, John T. **Yahweh and Moses in conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus**. Bern: Peter Lang, 2010.
- WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

