

**O PASTOR, A VIÚVA E A PROSTITUTA: VESTUÁRIO E  
ACESSÓRIOS COMO MARCADORES SOCIAIS NA  
HISTÓRIA DE JUDÁ E TAMAR DESCRITA EM Gn. 38**

**The shepherd, the widow and the prostitute: clothing and  
accessories as social markers in the history of Judah and  
Tamar described in Gn. 38**

Edilson Baltazar Barreira Júnior\*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2668075757376212>

**RESUMO:** O artigo, a partir de Gênesis 38, apresenta uma análise sócio-histórica, cujo objetivo é ressaltar o valor do vestuário na narrativa, como marcador que viabiliza o reconhecimento social dos protagonistas como pastor, viúva e prostituta, mas também ocultações individuais, como o véu usado por Tamar. O texto busca reconstruir as condições sociais e históricas do vestuário, como forma simbólica, de como foi recebida, transmitida e ressignificada na sociedade patriarcal bíblica e dos povos vizinhos, na lógica da imutável tradição.

**Palavras-chave:** Indumentária bíblica; Judá; Tamar; Velho Testamento.

**ABSTRACT:** The article, from Genesis 38, presents a socio-historical analysis, whose objective is to emphasize the value of clothing in the narrative, as a marker that enables the social recognition of the protagonists as a pastor, widow and prostitute, but also individual concealments, such as veil worn by Tamar. The text seeks to reconstruct the social and historical conditions of clothing, as a symbolic form, of how it was received, transmitted and reframed in biblical patriarchal society and from neighboring peoples, in the logic of immutable tradition.

**Keywords:** Biblical clothing; Judah; Tamar; Old Testament.

\* Bacharel e licenciado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), professor do Centro Universitário Fametro (UNIFAMETRO), membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Contato: edilsonbarreira@yahoo.com.br.

## INTRODUÇÃO

O leitor atento poderá perceber que detalhes podem ser importantes na descrição de uma narrativa. Com os textos bíblicos não é diferente, os vestígios são relevantes para a compreensão de uma história. Pontuamos isso, para ponderar que, algumas vezes, aspectos considerados secundários são deixados de lado ou até mesmo ignorados na leitura das Escrituras Sagradas. Alguns desses detalhes, mesmo quando identificados, se revestem de pouca valia para comentadores, pregadores, analistas, teólogos e estudiosos de um modo geral, como vestes, adornos, acessórios, cosméticos etc.

Portanto, nosso objetivo neste artigo<sup>1</sup> é discutir sobre o vestuário e os acessórios, como identificadores sociais, no episódio do encontro de Judá e Tamar, consoante relato de Gênesis 38. A escolha deste excerto bíblico é justificada por dois motivos. Primeiro, a referida narrativa é uma das mais ignoradas por pregadores, talvez, pelos eufemismos e a discussão aberta sobre sexo, um assunto tabu<sup>2</sup>, então é preferível pregar sobre a história de José expressa nos capítulos adjacentes. Esta nossa inferência é corroborada pela afirmação de Bowie de que o texto surge “como um elemento estranho, jogado repentina e arbitrariamente para dentro de uma crônica, a qual serve apenas para perturbar. Certamente, poucas pessoas escolheriam este capítulo como base para ensino ou pregação” (BOWIE *apud* HACK, 2017, p.13). Uma segunda razão é a alusão recorrente ao vestuário de Tamar e aos itens pessoais de Judá.

O abandono da narrativa sobre Judá e Tamar pelos pregadores parece refletir nos estudos acadêmicos brasileiros, pois há poucos trabalhos escritos e disponíveis para consulta na Web. Entretanto, destaco o estudo de Zdebskyi (2017), que acentua a ação subversiva de Tamar em buscar justiça numa sociedade que invisibilizava as mulheres; há também o artigo de Venâncio (2017, p. 81), com o qual define o conceito de *hospintralidade*, aplicando-o a Tamar, como sendo “uma ação que permite que o outro exista e tenha lugar dentro do ser de quem o hospeda”; Andrade (2011) ressalta o valor de Tamar em urdir estratégias de sobrevivência para a constituição da identidade do

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma homenagem à memória de Mark Franklin Willson, meu professor de hebraico bíblico no Seminário Batista do Cariri, nos anos 1988 e 1989. Docente que abarcou o ensino teológico como missão. A dádiva, como virtude cristã, manifestava-se em profusão em suas ações. Ao olhar para minha estante, vejo os dois volumes de hebraico bíblico, de Menahem Mansoor, doados por Mark. Os livros estão amarelados pelo tempo, mas como objetos da memória evocam lembranças vívidas dele.

<sup>2</sup> A morte e o sexo foram áreas sociobiológicas mais permeadas por tabus. (ELIAS, 2001, p. 50).

Antigo Israel; Hack (2017), em sua tese de doutorado defendida na Universidade Presbiteriana Mackenzie, está interessado nos aspectos literários da narrativa e elabora uma ampla análise do texto bíblico, suprimindo as lacunas existentes no país; por fim, Braga (2010) apresenta Tamar como heroína, que para conseguir seu intento assume a condição de prostituta cultural. Assim, o entrecruzamento desses estudos e de outros poderá nos auxiliar dialogicamente em nossa pesquisa.

Nesse levantamento de trabalhos auxiliares, cabe uma nota inicial de que o estudo acadêmico sobre a história do vestuário bíblico é quase inexistente. Em língua portuguesa é um terreno totalmente inóspito, pois não há quase nada, apenas registram-se os verbetes de dicionários bíblicos, como os compilados por Douglas (1984), textos enciclopédicos como os de Tenney, Packer e White Jr (1988) e Gower (2002) ou as descrições constantes no livro de Daniel-Rops (2008). Entretanto, quando buscamos em outras línguas, em especial a inglesa, iremos encontrar alguns trabalhos teóricos com amplas discussões sobre a temática. Como exemplo, enumeramos os artigos *The anthropology of clothing in the Joseph narrative*, de Matthews (1995); *Clothing and adornment*, de Batten (2010) e *Divestiture, deception, and demotion: the garment motif in Genesis 37-39*, de Huddletun (2002). Somos tributários a estes três autores, pois com eles dialogamos na feitura de nosso trabalho. Sendo que em alguns momentos nos aproximamos de suas ideias e em outros nos distanciamos, a fim de apresentar outras percepções.

Matthews (1995) trabalha com toda a história de José descrita no Livro de Gênesis. O autor destaca e argumenta que as vestes de José participam da estrutura narrativa, em um ciclo, cujas transições sinalizam a sua mudança de status social. A túnica principesca doada por Jacó a José, como filho preferido, será devolvida por seus irmãos ao pai, manchada de sangue de bode, como prova de que o jovem havia sido morto por um animal feroz. Assim, na primeira etapa, o autor apresenta José despojado de sua roupa especial para uma nova indumentária – o uniforme de escravo capataz, na casa de Potifar. Entretanto, após o assédio interminável da esposa do oficial egípcio, as vestes de José são arrancadas de seu corpo e servem de “prova” para as acusações da mulher de que ele havia tentado estuprá-la. As roupas de escravo honrado são substituídas pelas de prisioneiro. Após longo período no cárcere, José interpreta os sonhos enigmáticos do Faraó e é alçado à condição de Governador no Egito, deixando suas roupas de prisioneiro e recebendo a investidura de autoridade simbolizada pelo anel de sinete, um colar de ouro

e uma túnica de linho finíssimo. Para Matthews (1995, p. 33), aqui se “completa o *inclusio* iniciado pela cena em que o pai de José o havia vestido em sua túnica especial”. Em síntese, o ciclo elaborado por Matthews (1995) é: vestes principescas → uniforme de escravo → roupas de prisioneiro → vestes principescas.

A relevância do artigo de Batten (2010) repousa no vasto inventário revisional acerca de vários textos publicados sobre os estudos florescentes em sociologia e antropologia do vestuário, ressaltando o trabalho de Schwarz (1979). A estudiosa também destaca a importância dos registros mesopotâmicos e egípcios como fontes de informações sobre o vestuário e adornos no Antigo Oriente Próximo, em especial, as epopeias e mitos. Em seguida, a autora explora diversas passagens do Antigo Testamento, inclusive, recuperando e comentando os artigos de Matthews (1995) e Huddletun (2002), bem como, o trabalho de Prouser (1995), que coteja as vestes de Saul e Davi, ao longo de 1 e 2 Samuel, mostrando uma relação diretamente proporcional entre posse de vestes e de poder, pois a medida em que Davi ascende rumo ao trono, ele vai ganhando muitas roupas<sup>3</sup>, enquanto Saul doa ou perde as suas<sup>4</sup>, quando a derrocada se avizinha. Batten (2010) ainda dedica partes de seu estudo ao vestuário do período grego-romano, as alusões aos exemplos do Novo Testamento e os comentários dos Pais da Igreja.

Huddletun (2002), no início de seu artigo referencia o estudo de Matthews (1995), ponderando que este omitiu Gênesis 38, provavelmente, seguindo uma antiga tradição de que a narrativa de Judá e Tamar era um episódio independente inserido no interior da história de José. Huddletun (2002, p. 50) pontua que essa posição mudou, principalmente, com o trabalho de Alter (2007, p. 25), quando compara que há muitas aproximações temáticas entre o texto intercalado (Gênesis 38) e a história de José, como: 1) a promessa de Judá em pagar, com um cabrito, os serviços sexuais de Tamar/a túnica de José é mergulhada no sangue de um bode; 2) Jacó é convidado a reconhecer (הכיר־נא) a vestimenta salpicada de sangue de José/Judá deve reconhecer (הכיר־נא) seus itens pessoais (cajado, selo e cordão) dados em penhor a Tamar; 3) Judá assume e lidera no engano de seu pai/o próprio Judá é enganado por Tamar. Para Huddletun (2002, p. 48), o elemento de mais destaque entre as duas narrativas é o vestuário, pois “na verdade, o capítulo 38 está provavelmente mais preocupado com roupas ou acessórios do que qualquer outro capítulo na história de José”.

<sup>3</sup> 1 Sam 17: 38-39; 18: 4

<sup>4</sup> 1 Sm 17: 38-39; 24: 4; 31: 9

Huddletun (2002), portanto, comenta Gênesis 38 o emoldurando pelos capítulos adjacentes. Como já ponderamos anteriormente, nosso trabalho dialoga com Huddletun (2002), porém, delimitamos nossa análise apenas ao capítulo 38, como opção metodológica, visto que reconhecemos, como Alter (2007), que a narrativa de Judá e Tamar não é um “corpo estranho” na ampla história de José.

Assim como Matthews (1995) e Huddletun (2002), nós assumimos que a indumentária, no mundo bíblico, demarca status social bem delimitado, seja por gênero (homem e mulher), estado civil feminino (solteira, casada, viúva), econômico (rico e pobre), religioso (sumo sacerdote, sacerdote, levita e leigo), étnico (judeu e gentio), monárquico (reis, rainhas, princesas, súditos) etc. Portanto, nos processos de socialização, os indivíduos assumem identidades sociais, ou seja, como são vistos pelas outras pessoas numa dimensão coletiva. Os marcadores sociais, como as vestimentas, por exemplo, “posicionam essa pessoa em relação a outros indivíduos que compartilham dos mesmos atributos” (GIDDENS, 2005, p. 44). No entanto, também partilham de elaborados sistemas simbólicos nos quais possibilitam a compreensão de “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”. (GEERTZ, 1989, 105).

Diante do exposto, não podemos associar, nas sociedades patriarcais do Velho Testamento, a indumentária à identidade individual, pois esta “se refere ao processo de autodesenvolvimento através do qual formulamos um sentido único de nós mesmos e de nossa relação com o mundo à nossa volta” (GIDDENS, 2005, p. 44). A vinculação do vestir a identidade individual surge com a moda, no final da Idade Média, quando ocorre “uma descontinuidade histórica, uma ruptura maior, ainda que circunscrita, com a forma de socialização que vinha exercendo de fato desde sempre: a lógica imutável da tradição” (LIPOVETSKY, 1997, p. 33). Portanto, a história de longa duração da indumentária, com a marca da determinação social do coletivo ou da tradição sobre as aparências individuais, sofre uma grande ruptura, com a busca por uma “autonomia estética individual na escolha das roupas”. (SVENDSEN, 2010, p. 22).

Para nosso estudo sobre vestimentas e acessórios, como marcadores de status social em um sistema simbólico em Gênesis 38, seguiremos pela análise sócio-histórica, como uma metodologia de interpretação, pois nosso marco temporal é de uma história de

longa duração<sup>5</sup>, considerando que a túnica e o manto (indumentárias básicas em várias civilizações antigas) durante milênios sofreram poucas variações até as rupturas iniciadas no final da Idade Média, quando ocorre “o aparecimento de um tipo de vestuário radicalmente novo, nitidamente diferenciado segundo os sexos: curto e ajustado para o homem, longo e justo para a mulher” (BOUCHER, *apud* LIPOVETSKY, 1997, p. 29). Esse recurso metodológico é extremamente importante para nossa análise, visto que possibilita “reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas” (THOMPSON, 1995, p. 366), como as vestimentas e acessórios, na sociedade patriarcal e tradicional vivida por Judá e Tamar.

## 1 – UMA DESCRIÇÃO INTERPRETATIVA DA NARRATIVA

Nesta etapa introdutória de nosso trabalho, entendemos ser oportuno esboçar nossa compreensão da narrativa de Gênesis 38, sem ter que lançar mão da citação integral do texto, mas elaborando uma descrição interpretativa. A passagem bíblica pontua, logo no início, que Judá, quarto filho de Jacó e Lia, se descola da região em que seus irmãos residem para habitar em Adulão, sendo hospedado por um homem chamado Hira. Devidamente acolhido na comunidade, Judá conheceu a filha de Suá, um cananeu, porém ela permanece inominada em toda a narrativa. Numa descrição frenética, o texto pontua que Judá a tomou por mulher, a possuiu e ela deu início a uma sequência de partos dos filhos Er, Onã e Selá.

A passagem bíblica não se preocupa em demarcar o tempo de nascimento entre um menino e outro. No entanto, o narrador assinala a busca de Judá por uma esposa para Er, seu primogênito, e a escolhida é a jovem Tamar. O texto não afirma se ela é cananeia ou não, mas por inferência tudo leva a crer que sim, o que caracterizaria uma união por exogamia<sup>6</sup>, não recomendável aos descendentes de Abraão<sup>7</sup>. Tamar logo passou pela viuvez, pois Er falece, visto “que era mau perante o Senhor”. Tamar é uma viúva sem

<sup>5</sup> De acordo com Fernand Braudel, a História situa-se em três escalas: na superfície, uma história dos eventos inserida na curta duração (concepção positivista); a escala do meio revela uma história conjuntural, seguindo um ritmo mais lento; por fim, uma história estrutural, de longa duração, que põe em causa os séculos. Assim, a *Nova História* influenciada pelas ciências sociais, em especial do grupo de historiadores da *Escola dos Annales*, realizou uma reviravolta epistemológica no que se refere ao conceito de tempo histórico (BURKE, 1997). A pesquisa historiográfica de longa duração consiste, portanto, “num esforço de superação do evento e de seus corolários, isto é, a história contínua, progressiva e irreversível da realização de uma consciência humana capaz de uma reflexão total”. (REIS, 1993, p. 20).

<sup>6</sup> Casamentos com membros de grupos étnicos diferentes (AUGÉ, 1975, p. 43)

<sup>7</sup> Gn. 24:3.

filhos e pelo costume<sup>8</sup> do levirato<sup>9</sup>, o próximo irmão deveria casar-se com ela, a fim de suscitar descendência ao falecido. Judá obedeceu à tradição ao ordenar o casamento de Onã com a cunhada. Enquanto todos imaginavam que Onã estava cumprindo o dever, apenas Tamar sabia que não, pois nas relações íntimas, ele praticava o coito interrompido, numa ação egoísta e deliberada, a fim de não gerar descendência para seu irmão. Onã teve o mesmo destino de Er e faleceu por “fazer o que era mau perante o Senhor”.

A Judá só restou Selá, o filho caçula, que ainda não estava no tempo hábil para casar. Desse modo, Judá recomendou que Tamar voltasse a casa de seu pai até que o menino alcançasse a idade para desposá-la e gerar filhos para Er. Entretanto, o tempo passava e Judá não honrava o seu dever em entregar Selá como esposo a Tamar, pois em sua mente, ele a considerava, provavelmente, como uma *femme fatale* (ADELMAN, 2012, p. 92), acreditando que de algum modo, ela seria responsável pela morte dos filhos; ou que, ela era estéril, pois tivera dois maridos e não engravidara de nenhum deles (RINGDAL, 2004), obviamente, que Tamar não comentou com o sogro as ações de Onã na alcova. Judá que vivenciara o luto pelos filhos, teria que passar pela mesma experiência dolorosa com a morte da esposa. Entretanto, o texto não se demora com as vivências de luto de Judá, apenas rapidamente registra que “foi consolado”.

O luto de Judá passara, agora viúvo, esquecera-se da nora que ficara preterida de receber Selá como esposo. Judá, como pastor e proprietário de rebanhos, anualmente, participava da tosquia das ovelhas e das festividades associadas a essa produção de lã. O local daquela atividade era Timna, onde os animais estavam com os trabalhadores. Judá se dirigiu àquela localidade, acompanhado de seu amigo Hira. Essa informação chegou aos ouvidos de Tamar, que urdiu um plano para enganar o sogro, objetivando assim, levantar descendência ao falecido marido, visto que ele vinha postergando sua união matrimonial com Selá.

Tamar, apressadamente, se desnudou das vestes de viuvez e assumiu a identidade de prostituta, mediante marcadores visuais e olfativos, como vestes, adornos, acessórios e perfume (KIRSCH, 1998, 148) e dirigiu-se para a encruzilhada, na qual Judá iria passar.

---

<sup>8</sup> Utilizamos o termo “costume”, pois a prática do levirato, como instituto legal, veio posteriormente com a doação da Lei ao povo de Israel, com a mediação de Moisés, consoante prescreve o Livro do Êxodo 25:5-10. Para uma ampla compreensão deste dispositivo legal no Israel Antigo, recomendamos o livro de Weisberg (2009).

<sup>9</sup> O conceito de levirato é: “quando um homem morre, o irmão coabita com a viúva. Considera-se, então, que os filhos provenientes destas relações foram gerados pelo defunto. A viúva continua a ser mulher deste, não sendo o irmão mais que um ‘substituto’; não é na verdade, o seu marido”. (AUGÉ, 1975, p. 45).

O sogro, não a reconheceu, pois usava um véu, algo incomum para uma meretriz. Judá, de imediato, percebeu tratar-se de uma prostituta comum e sem muita cerimônia, pediu para possuí-la. Tamar, ante tal solicitação direta, iniciou a negociação indagando ao interlocutor, qual o preço ele pagaria pelos seus serviços sexuais. Resposta imediata – um cabrito do meu rebanho. Entretanto, o animal não estava ali, e provavelmente, também não se encontrava em Timna. Tamar sabia que a estratégia era de alto risco, com sua vida em jogo, careceria de uma promessa materializada em forma de penhor. Judá a questionou o que poderia deixar em garantia. Tamar prontamente respondeu – seu cajado e seu selo cilíndrico que leva amarrado por um cordão. Acordo firmado, o ato sexual foi consumado. A semente de Er e Onã que lhe fora negada, naquele instante, a de Judá percorre sua intimidade e a gravidez efetivou-se.

Plano executado, Tamar se desnudou das vestes de prostituta e voltou aos marcadores sociais de viúva. Judá desejava honrar o acordo verbal e recuperar seus itens pessoais, para tanto delegou ao amigo Hira a entrega do cabrito. Hira, cananeu, acostumado com os cultos de fertilidade, imaginava que Judá tivesse procurado por uma prostitua cultural buscando os favores das divindades cananeias para uma boa produção e comercialização da lã obtida na tosquia. O amigo foi ao povoado, nos arredores da encruzilhada, e perguntou a alguns homens pela prostituta cultural que ali se assentava. Resposta negativa, ninguém a conhecia.

Passados três meses, mesmo com a túnica frouxa, Tamar não conseguia evitar os sinais da gravidez. Ora, numa sociedade em que as mulheres eram invisibilizadas, logo a informação chegou a Judá, que num arroubo de ira pronunciou a sentença capital – tire-a para fora para ser queimada, pois é adúltera. Judá agiu como juiz precipitado, pois não consultou os anciãos da cidade e não ouviu a acusada. Entretanto, ela tinha consigo as provas materiais de que se o crime ocorreu, se deu com proprietário do cajado e do selo. Como os itens pessoais eram únicos e identificavam seu possuidor, Judá se deu conta que naquele “tribunal” havia uma pessoa injustiçada – Tamar, pois fora preterida no seu direito ao casamento por levirato e esquecida na casa de seu pai.

Ao final da gravidez, Tamar deu à luz a dois meninos – Perez e Zerá. O parto não foi tranquilo, pois um dos garotos irrompeu o útero da mãe pondo um braço para fora. A parteira, além de toda a dificuldade da tarefa, ainda teve que marcar, com um fio vermelho, o menino que saiu primeiro, pois era o primogênito, condição privilegiada

numa sociedade patriarcal. No entanto, quando o primeiro garoto saiu completamente, não era o mercado, assim a primogenitura foi suplantada.

## 2 – A TOSQUIA DAS OVELHAS E A COLETA DE LÃ

O início da domesticação de ovelhas é estimado por volta de 11.000 a 9.000 a. C., no Sudoeste Asiático, a partir de animais selvagens que habitavam a região do Crescente Fértil<sup>10</sup>. Os ovinos, em cativeiro, eram fontes regulares de alimentos fornecendo carne, leite e sangue. Além de o aspecto alimentar, num primeiro momento, os criadores aproveitavam apenas as peles, pois a lã das ovelhas selvagens era de qualidade extremamente ruim para a tecelagem, em vista dos fios serem grosseiros. (SANTOS *ET AL*, 2019; RYDER, 2007).

Uma estatueta encontrada no Irã, com datação estimada de 6.000 a. C., representava um carneiro com o corpo coberto de lã, o que se deduz haver algum tipo de aproveitamento desse material. Por volta do terceiro milênio a. C., os criadores mesopotâmicos perceberam que podiam utilizar a lã como material têxtil, sem ter a necessidade de matar o animal, apenas tosquiá-lo. Após a limpeza, também houve a constatação que podia produzir cada vez mais nos anos seguintes. Com esse material em mãos, os povos mesopotâmicos (sumérios, babilônicos e assírios) e persas desenvolveram instrumentos de fiação e tecelagem. Se os ovinos já tinham um papel importante na alimentação passaram a vestir o mundo. (SANTOS *ET AL*, 2019, p. 67).

Ryder (2007, p. 96) informa que na Mesopotâmia, a tosquia das ovelhas estava associada à Festa de ano Novo, que ocorria na primavera. A ação se dava num espaço exclusivo para essa finalidade, sendo a lã armazenada e depois comercializada. A lã tinha alto valor comercial correspondendo até quatro vezes mais que a pele de cabra. Desse modo, a lã era objeto de tributação, primeiramente, em material e depois em dinheiro. O Código de Hammurabi disciplinava sobre a venda e penalidades do furto de ovelhas e lã, a fim de garantir os direitos dos criadores e comerciantes. (BOUZON, 1987, p. 12).

---

<sup>10</sup> Região também conhecida como o berço da civilização, compreendia os atuais países da Palestina, Israel, Jordânia, Líbano, Kuwait e Chipre, além de partes do Egito Síria, Irã e Turquia. O nome é uma alusão à lua crescente, pois assim, se assemelhava a região geográfica entre os rios Tigre, Eufrates, Nilo e Jordão. (PINSKY, 2011).

O mundo antigo viu a Babilônia especializar-se na coleta, limpeza, beneficiamento e tecelagem da lã, enquanto o Egito era conhecido pelo linho finíssimo. Paradoxalmente, registra Ryder (2007, p. 109), que foi no Egito, onde encontraram duas bolas de lã tingidas de vermelho e azul com datação estimada em 2.000 a. C. Os egípcios, embora utilizassem a lã, porém a consideravam um material sujo e impuro (ANAWALT, 2011, p. 20), não recomendável para as ofertas nos templos e nem sepultamentos.

Portanto, Abraão ao sair de Ur, na Caldeia (Baixa Mesopotâmia), levava consigo toda essa experiência pastoril herdada dos ancestrais mesopotâmicos. Ao atravessar o Crescente Fértil, o patriarca se instalou inicialmente em Harã, para finalmente residir como seminômade nas terras de Canaã. Assim, Judá era oriundo de uma família pastoril. Abraão seu bisavô havia sido proprietário de muitos rebanhos<sup>11</sup>, a mesma fonte de riqueza dos avôs Isaque<sup>12</sup> e Labão<sup>13</sup>, porém o pai, Jacó<sup>14</sup>, provavelmente, foi o maior especialista no conhecimento e manejo na criação de caprinos e ovinos no mundo do Velho Testamento<sup>15</sup>. Na Bíblia há vários inventários de rebanhos de ovelhas<sup>16</sup>, mostrando que os israelitas eram grandes proprietários e naquele contexto socioeconômico, a figura do pastor era fundamental nas comunidades tribais, bem como servindo de metáfora do cuidado de Deus para com seu povo. Max Weber, em seu livro *Judaísmo Antigo*, atesta essa relevância pastoril na transição ao sedentarismo agrário ao sublinhar que:

Na tradição histórica, uma simples tribo israelita pode ser encontrada em todos os estágios de transição do semibedunismo para a pecuária seminômade e podendo ocorrer, em ambos, estágios ocasionais de agricultura (Gn 26:12 com Isaque) para finalmente chegarem à urbanização como irmãos governantes, com a agricultura sedentária como camponês livre e arrendatário. (WEBER, 1967, p. 42 – tradução livre).

<sup>11</sup> Gn 12: 16; 13:7-8.

<sup>12</sup> Gn 26: 14.

<sup>13</sup> Gn 29: 10.

<sup>14</sup> Gn 32: 5,7, 32-43.

<sup>15</sup> Jacó pode ser considerado primeiro grande aperfeiçoador de ovelhas, pois realizou o primeiro registro da segregação e reprodução verdadeira de genes recessivos. Ao apresentar os carneiros às ovelhas, ele foi capaz de identificar, quais carneiros carregavam os genes recessivos. (RYDER, 2007, p. 121).

<sup>16</sup> “Os números dos rebanhos de ovelhas são geralmente registrados como saque. Quando Midiã foi invadida, 675.000 ovelhas foram trazidas de volta; quando as tribos de Ruben e Gade guerrearam com os Hagaritas, 250.000 ovelhas foram capturadas (I Cr 5:21) e o Rei da Moabe prestou um tributo anual de 200.000 ovelhas ao Rei de Israel (100.000 cordeiros e 100.000 carneiros com lã). A maioria dos personagens do Antigo Testamento eram proprietários de ovelhas, Jó, por exemplo, tinha 14.000 ovelhas (Jó 42:12) no final de sua vida”. (RYDER, 2007, p. 119).

Portanto, Judá cresceu no clã de Labão, onde todos eram pastores. Também estava acostumado aos trânsitos territoriais aludidos por Weber (1967). Nesse ambiente pecuário, ele aprendeu, com o avô, pai e irmãos, tudo sobre a criação de ovelhas, como a busca por bons pastos, ordenha, procriação e tosquia.

Quando Judá foi para a casa de Hira e casou-se com uma cananeia, também levou consigo toda a experiência pastoril acumulada, ao longo de anos, no ambiente doméstico<sup>17</sup>. Se ele conduzira algum rebanho ou foi trabalhar para o amigo, isto é irrelevante, pois seu status social naquela comunidade era de pastor de ovinos e caprinos.

Em nossas considerações introdutórias declaramos nosso tributo a Matthews (1995) e Huddletun (2002), de que a indumentária, no mundo bíblico, explicitava o status social. Mantemos essa posição de extrema importância para nossa análise, mas ampliamos um aspecto omitido por Huddletun (2002) – o material têxtil. Gênesis 38 inicia e termina com duas alusões diretas ou indiretas a esses materiais: a lã obtida na tosquia das ovelhas e o fio vermelho atado, pela parteira, à mão de Zerá. Obviamente, não estamos afirmando que um material bruto ou beneficiado, por si só, seja um identificador de status social, mas o pastor, que tosquiou a ovelha, tem um papel social importante em contribuir para vestir as pessoas.

Se para Huddletun (2002), a sinalização dos materiais têxteis não foi relevante para o exame do episódio de Judá e Tamar, o mesmo ocorre com Matthews (1995) na análise das vestimentas na história de José, pois o seu ciclo inicia-se com as vestes especiais dadas por Jacó e finaliza com as roupas principescas recebidas de Faraó. Se a história de Judá e Tamar começa com lã e termina com um fio escarlata também do mesmo material, a de José inicia com a ênfase na pigmentação, pois reiteradamente é assinalado que a túnica é multicolorida<sup>18</sup> e conclui-se com as vestes de linho egípcio<sup>19</sup>. Esses vestígios rebuscados por nós, quando comparados com a integralidade das narrativas, ganham sentido, pois:

Quando falo em análise literária, refiro-me às numerosas modalidades de exame do uso engenhoso da linguagem, das variações no jogo de ideias, das convenções, dicções e sonoridades, do repertório de imagens, da sintaxe, dos pontos de vista narrativos, das unidades de composição e de muito mais. (ALTER, 2007, p. 28).

---

<sup>17</sup> Gn 37: 2,12-13, 16.

<sup>18</sup> Gn 37: 3, 23, 32.

<sup>19</sup> Gn 41: 42.

Sem delongarmos com o caso de José, que não é o propósito de nosso estudo, ressaltamos o valor dos materiais utilizados na feitura das roupas nos estágios de sua exaltação. Não é dito no texto, mas inferimos que Jacó ao dá uma túnica especial multicolorida a coseu com o principal material têxtil que tinha às mãos – lã finíssima, seguindo a tradição pastoril mesopotâmica trazida por Abraão a Canaã. Também, no momento de investidura de poder, no palácio de Faraó, José foi presenteado com uma veste urdida com o material que os egípcios eram especialistas – linho finíssimo. Portanto, arrematamos que, para o narrador faz todo sentido essa coerência no uso dos materiais, pois não era a ação esperada de um descendente caldeu, como Jacó, elaborar uma túnica com linho, o mesmo seria inimaginável, um egípcio costurar uma veste palaciana com a lã considerada impura.

Após esse passeio geral sobre domesticação de ovelhas e a produção de lã pelos ancestrais de Judá, passamos agora a discutir sobre a tosquia e os elementos acessórios a esta atividade. A informação que chegou a Tamar foi clara e precisa: “eis que teu sogro sobe a Timna, a tosquiar as suas ovelhas” (Gn 38:13). Não há dúvida, Judá foi reconhecido como o criador de ovelhas que se dirige ao local da remoção dos pelos dos animais, mediante a técnica bastante difundida – a tosquia. A notícia não deu margem para o engano, pois não chegou carregada de imprecisão do tipo: “um homem que está vindo tosquiar suas ovelhas parece muito com seu sogro, mas não temos certeza”. Não! Tamar sabia, com exatidão, que aquele pastor/criador era seu sogro, pois, caso contrário, não poderia executar seu plano engenhoso.

Devemos lembrar que o tempo de Judá era a época patriarcal, assim o regramento social era disciplinado pelo direito consuetudinário, provavelmente inspirado pelas avançadas leis mesopotâmicas<sup>20</sup> ou egípcias<sup>21</sup>. Ainda não havia uma concepção elaborada de identidade étnica, que seria construída após a saída do Egito e a peregrinação no deserto, principalmente com a doação da Lei. Judá era da quarta geração de Abraão, então não fazia sentido ainda afirmar – “temos por pai Abraão”, condição distintiva tardia e fundamental para a identidade dos israelitas, cujo conceito pode ser ampliado pelos seguintes aspectos: “(a) características genealógicas; (b) traços culturais como idioma, religião, costumes, história compartilhada; e (c) características fenotípicas herdadas, com

<sup>20</sup> Os Códigos sumerianos de Ur-Nammu e Lipit-Ishtar; o acadiano Eshnunna e o mais famoso, o babilônico Código de Hammurabi. (EPSZTEIN, 1990; BOUZON, 1987).

<sup>21</sup> EPSZTEIN (1990, p. 27) informa, que mesmo com a escassez de fontes, mas com as que foram encontradas em achados arqueológicos, é possível afirmar que por volta de 3.100 a. C, sob a dinastia do Faraó Menés já havia um direito relativamente consolidado.

a primeira dessas três sendo a principal portadora do sentimento étnico” (SPARKS, 1998, p. 3). Essas ressalvas iniciais são importantes, pois alguns regramentos, sobre práticas constantes em Gênesis 38, só viriam com a outorga da Lei Mosaica, como por exemplo, o levirato<sup>22</sup>.

No episódio, Judá caminhava para acompanhar a tosquia de suas ovelhas que pastavam em Timna com os trabalhadores. Porém, como pontua ironicamente Wildavsky (1994, p. 39), “apenas ele será ‘tosquiado’”. Como indicamos anteriormente, na Babilônia, esse era um tempo de festividades. Os registros bíblicos também associam a tosquia à festa, tendo o vinho como um componente importante na celebração. Transcreveremos abaixo alguns detalhes dessas festas, respectivamente, promovidas por Nabal e Absalão:

E ouviu Davi no deserto que Nabal *tosquiava suas ovelhas* (...) agora, pois, tenho ouvido que *tens tosquiadores*. Ora, aos pastores que tens estiveram conosco; agravo nenhum lhes fizemos, nem coisa alguma lhes faltou todos os dias que estiveram no Carmelo (...) e, vindo Abigail a Nabal, eis que tinha em sua *casa um banquete, como banquete de rei*, e o coração de Nabal estava alegre nele, e ele já *muito embriagado*, pelo que ela não deu a entender coisa alguma, pequena nem grande, até a luz da manhã. (I Samuel 25: 4, 7, 26 – Versão Corrigida).

Dois anos mais tarde, realizava-se *a tosquia dos rebanhos* de Absalão, em Báal-Hasor, perto de Efraim. Absalão estava convidando todos os filhos do rei. Absalão veio ter com David e lhe disse: “este é meu pedido. Eis que na casa de *teu servo se faz tosquia*. Que o rei e seus servos queiram acompanhar o teu servo (...) Absalão disse aos seus criados: “vede bem! Quando Amnon tiver o *coração alegre sob efeito do vinho* eu vos disser: ‘feri Amnom!’, vós o matareis. Não tenhais medo. Não sou eu que vos ordeno? Coragem e mostrai-vos valentes!”. (II Samuel 13: 23-24, 28 – Versão Ecumênica – Grifos nossos).

A festa é um conceito antropológico associado à quebra do tempo rotineiro. Freud (2009, p. 140) assinalava que “é um excesso permitido, ou melhor, a solene ruptura de uma proibição”. Assim, os pastores/criadores trabalhavam o ano inteiro, e a época da tosquia era de celebração e agradecimento a Deus ou às divindades, no caso dos povos vizinhos a Israel. A dimensão religiosa era relevante, pois a Lei ordenava que os primeiros cisalhamentos devessem ser doados ao sacerdote<sup>23</sup>. Sobre esse debate, entendemos como oportuno, recuperar a clássica concepção durkheimiana de festa:

É por isso que a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa apresenta

<sup>22</sup> Dt 25:5-10.

<sup>23</sup> Dt 18: 4

determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. (DURKHEIM, 1989, p. 456).

Judá tinha no “currículo” graves desvios morais e/ou legais: a conspiração contra José; o engano do pai com as vestes do irmão manchadas com sangue de bode; o casamento com estrangeira; além de burlar o direito de Tamar, não a concedendo Selá em casamento por levirato. Ora, esse homem viúvo, tendo sido consolado de seu luto e indo às festividades da tosquia “é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias” (DURKHEIM, 1989, p. 456) a procura de experiências excitantes que restaurem sua vitalidade, desse modo, a proposta a Tamar por serviços sexuais, configurar-se-ia como um excesso permitido, pois não há nenhuma censura pessoal ou comunitária. Nesse tempo dos exageros, Judá foi “tosquiado” por Tamar. (WILDAVSKY 1994, p. 39).

Portanto, após todas essas considerações, reiteramos que a alusão à tosquia em Gênesis 38 é oportuna no progresso da narrativa, pois a viagem permitiu o encontro de Judá com Tamar, além de que essa atividade pastoril identificava o status social do patriarca como produtor de lã para vestimentas, como as usadas pela nora na forçada viuvez permanente.

### 3 – AS VESTES DA VIÚVA

No Antigo Israel, em especial após a outorga da Lei, havia uma proteção bem definida para as viúvas<sup>24</sup>, os órfãos<sup>25</sup>, os estrangeiros<sup>26</sup> e os pobres<sup>27</sup>. Mesmo no período

<sup>24</sup> Dt. 16:10-13; 24:17, 19-21; 27:19

<sup>25</sup> Os textos legais para os órfãos são os mesmos utilizados para as viúvas.

<sup>26</sup> Ex. 23:9 é o texto célebre de proteção ao estrangeiro, pois recapitula a lembrança dolorosa vivida pelos judeus no Egito como estrangeiros escravizados.

<sup>27</sup> Ex 22:24; 23:6,10-11, Dt 15:4; 23:25-26.

do direito costumeiro, como o vivido por Judá e Tamar, há vestígios de mecanismos protetivos à viúva. Na narrativa de Gênesis 38, quando Judá ordena a Onã que se case com Tamar existia um aspecto duplo: suscitar descendência ao irmão falecido e acolher a viúva desamparada sem filhos. Obviamente, aqui se manifestava o costume do levirato, já comentado por nós, mas que seria consubstanciado, como um direito civil escrito, em Deuteronômio 25:5-10. Em outras palavras, como lembra Galpaz-Feller (2008, p. 236), que a Lei, ao disciplinar o casamento por levirato, estava primeiramente, garantindo os direitos do homem, seu nome e sua propriedade. De modo derivado, acabava também protegendo a viúva, pois permitia que ela continuasse a viver sendo sustentada pela propriedade da família.

Em uma breve recuperação de legislações de civilizações vizinhas, como babilônicos, assírios e egípcios, encontramos várias prescrições de amparo à viúva. Destacamos o texto egípcio denominado *Instruções a Merikarê* (cerca de 2000 a. C), que recomendava: “pratica a justiça e terás longa vida na terra; consola aquele que chora, não oprimas a viúva, não expulses um homem da propriedade de seu pai, não ataques os grandes em suas possessões. Preserva-te do perigo de castigar injustamente” (*Apud EPSZTEIN*, 1990, p. 41). Certamente, o *Código de Hammurabi*, um dos mais famosos da Antiguidade, não olvidaria sobre assunto tão impactante para a vida social, pois parecia, em alguns pontos formais, ser até melhor do que o direito praticado em Israel, notadamente, no que diz respeito à herança do marido<sup>28</sup>, ao prescrever que “a viúva ou a mulher repudiada podia até, em certos casos, beneficiar-se com parte da herança igual a do filho”<sup>29</sup> (*Apud EPSZTEIN*, 1990, p. 139).

Por essas breves ponderações, podemos observar que o status socioeconômico da viúva, no Antigo Israel, estava circunscrito à condição da existência de terras ancestrais ou não na posse do falecido esposo. Para tanto, foram construídas algumas definições para demarcar a viuvez feminina:

---

<sup>28</sup> Em Nm 27:1-11, as filhas de Selofhad vêm a Moisés e pedem o direito de herdar as terras de seu pai, pois faleceu sem filhos varões. A argumentação delas é que sem a posse da terra, o nome do pai desapareceria do clã. Moisés consulta a Deus e é autorizado a fazer o ajuste na Lei, a fim de que, em condições semelhantes, filhas pudessem ser herdeiras. Na sequência de beneficiários, as viúvas não são mencionadas. A ideia presente é da terra como inalienável, assim a herança deve recair na linha de consanguinidade.

<sup>29</sup> Uma síntese dos §§ 137, 173, 180 e 182 do *Código de Hammurabi*. (BOUZON, 1987, p. 144-174).

*'almānā* – uma viúva, em vários estágios de miséria, que podia ter parentes adultos do sexo masculino, pobres demais para ajudá-la ou não dispostos a oferecer-lhe apoio econômico;

*'iššā-almānā* – uma viúva que tinha direito de redenção na propriedade ancestral do marido que ela exerce por meio de seu filho, e

*'ēšet-hammēt* – uma viúva cujo marido morreu antes de ser pai de um herdeiro para exercer os direitos de resgate de suas participações ancestrais. (STEINBERG, 2002, p. 1).

Seguindo essas definições, inicialmente, parece que Judá considera Tamar como *'almānā*, numa perspectiva de um casamento por levirato. Porém, lembra Steinberg (2002, p. 5), “o termo *'almānā* aplica a uma mulher cuja família biológica pode optar por acolhê-la após a morte de seu marido, e Judá defende exatamente esse retorno”. O mais estranho parece que Judá ao usar a terminologia *'almānā* acentua seu engano e sinaliza que ele não tinha a pretensão de cumprir as obrigações por aquela modalidade de casamento, concedendo Selá como esposo de Tamar. Em síntese, Tamar não podia ser considerada *'almānā*, como queria Judá, porque tal condição de viuvez pressupõe:

Que não tem base obrigatória de apoio da linhagem patriarcal de seu marido e tem recursos econômicos limitados a sua disposição, mas que pode ter uma família biológica patrilinear<sup>30</sup> para a qual ao retornar se concordar em levá-la de volta (como foi o caso das noras de Noemi) talvez com a devolução do dote e o preço da noiva. (STEINBERG, 2002, p. 5 – tradução livre).

Portanto, por direito Tamar não pode ser denominada *'almāna*, pois Judá era proprietário de rebanhos, homem de posses, produtor de lã, que tinha obrigações para com a nora viúva. Ela, mesmo vivendo como *'almāna*, deve ser identificada como *'ēšet-hammēt*, pois Selá e Judá, por suas propriedades, poderiam conceder a proteção econômica para sua sobrevivência.

Após essas considerações, em especial, sobre as condições socioeconômicas das viúvas e, antes de abordarmos sobre suas vestimentas no Antigo Oriente Próximo e Israel, vemos como oportuno, um comentário sobre as vivências de luto na Bíblia, que certamente incluem àquelas mulheres, cujos maridos faleceram.

Na Bíblia há inúmeras alusões sobre situações de profunda dor, como enfermidades, violências, angústia, arrependimento e luto, em que as pessoas envolvidas

<sup>30</sup> Os descendentes seguem a linha agnática (linhagem masculina). (AUGÉ, 1975, p. 27).

exteriorizam simbolicamente seu sofrimento, utilizando meios extremos como: colocando terra, poeira ou cinzas sobre a cabeça; jejum; rasgo de roupas e vestes rústicas.

Nessas visibilidades de dor/luto, há uma associação entre se despir, rasgando as vestes ordinárias e vestindo roupas incomuns – “pano de saco” (*sák* – קש). Na grande narrativa da história de José, em Gênesis 37 encontramos dois exemplos de expressão de dor. Ruben, o irmão mais velho, percebendo que seu plano para salvar José havia sido frustrado pelos demais irmãos, ele rasga suas roupas (v. 29), pois, como primogênito havia falhado na proteção do irmão, considerado por ele um menino. Jacó, ao receber a túnica multicolorida de José ensanguentada, estava convencido que o Jovem fora devorado por um animal selvagem. Assim, sua manifestação de luto, pela perda do filho querido, foi “rasgar suas vestes, por pano de saco sobre os ombros e chorar, inconsolavelmente, por muitos dias” (v. 34).

Os exemplos de Ruben e Jacó se somam a muitas outras experiências dolorosas no Antigo Testamento, sendo várias associadas ao luto<sup>31</sup>. No entanto, nosso objetivo é a análise da indumentária de viúva, como um marcador social, especialmente de Tamar. Entretanto, preliminarmente, entendemos ser razoável esboçar uma breve consideração sobre o ato, em si, de rasgar roupas e vestir pano de saco, pois alguns elementos simbólicos já foram apresentados anteriormente.

Somos da opinião que, a expressão “rasgando roupas”, de fato, era um “descosturar de vestes”. Justificamos esta posição, primeiramente, porque na antiguidade bíblica, muitas pessoas, em especial os pobres, possuíam apenas uma muda de roupa, desse modo, seria mais razoável para esse gesto simbólico de dor, o rasgo ocorrer na costura, pois passado o luto, àquelas vestes seriam reaproveitadas. Uma segunda razão, que corrobora a primeira, é apontada por Jastrow Jr (1899, p. 145), ao assinalar que os judeus ortodoxos, ainda hoje, mantêm o costume de simplesmente fazer uma incisão na costura dos seus casacos.

Em ato contínuo ao rasgar as vestes, o enlutado, em sua profunda aflição, vestia o pano de saco. Como era esta roupa e de que material era urdida? Segundo Tenney, Packer e White Jr (1988, p. 78), esta veste era elaborada com um tecido bastante rústico à base de pelos escuros de cabra. Já Jerome e Uroko (2018) ampliam as informações, apontando que usualmente, tais tecidos eram utilizados para ensacar grãos, de textura

<sup>31</sup> Js 7:6; Jz 11:29-40; I Sm 4:10-12; II Sm 1:1-12; 3:1; 13:30-31; 15:32.

muito desconfortável para a pele e de aparência desagradável. Portanto, em síntese, rasgar as próprias roupas e vestir-se de algo grosseiro implicava em:

Despir-se de todos os diferentes aspectos do significado da roupa na vida humana. Parece haver uma humilhação voluntária e espontânea associada a rasgar as próprias roupas, e a certa desumanização. Aquilo que é fundamental para o humano é adversamente afetado. As roupas finas, confortáveis e caras são substituídas pelos grosseiros e pouco atraentes panos de saco, representando a interioridade devastada da pessoa sofredora. Há uma espécie de transformação do humor alegre para um estado doloroso. Rasgar a própria roupa se expressa em um gesto poderoso, que pode ser violento e espontâneo, de mudança repentina e drástica. (JEROME; UROKO, 2018, p.6-7 – tradução livre).

Todas as amplas abordagens, apresentadas até agora, contribuem para a nossa compreensão das vivências de luto da viúva, incluindo, principalmente, suas vestimentas. Tamar, ao ser informada que Judá estava vindo para Timna a fim de se juntar aos tosquidadores das ovelhas, tomou providência para não ser identificada: “tirou de sobre si os vestidos da sua viuvez e cobriu-se com véu, e envolveu-se” (Gn 38:14a). Após o encontro com Judá e a execução de seu plano para levantar descendente de Er, ela voltou à condição de viúva pelos identificadores sociais mediados pela indumentária, quando “se levantou, e se foi e tirou de sobre si o véu, e vestiu os vestidos de sua viuvez” (38:19). O narrador concede um destaque especial às vestimentas de Tamar, num ciclo de despir-se e vestir-se da viuvez.

Na Bíblia não há muitos textos indicativos sobre as vestes utilizadas por uma viúva. Além de Gênesis 38, só encontramos uma situação bastante clara – o caso da viúva de Tecoa registrado em II Samuel 14:1-20. Esta mulher foi contratada por Joabe, para em audiência com o rei Davi, lhe narrar a história de conflito entre seus dois filhos, que resultou na morte de um deles. Entretanto, a linhagem familiar havia se levantado para fazer justiça vindicando a pena capital para o irmão assassino. A mulher angustiada enumera a condição de desamparo, pois era viúva, tinha perdido um filho e estava a iminência do outro ser morto. Ela se apresenta a Davi para que julgue sua causa, o que tem sucesso. Porém, no desenrolar da conversa, Davi percebe que Joabe estava por trás daquele plano. Portanto, a narrativa havia sido construída por Joabe, como uma parábola, para que Davi perdoasse Absalão, que fugira para Gesur, após assassinar o irmão Amnom, em vingança pelo estupro de Tamar. A estratégia de Joabe incluiu a utilização de vestes

de enlutada, que podiam ser pelo filho falecido ou pela condição de viúva: “enviou Joabe a Tecoa, e tomou de lá uma mulher e disse-lhe: ora, finge que estás de luto, e não te unjas com óleo, e sê como uma mulher que há já muitos dias está de luto por algum morto (...) na verdade sou mulher viúva, morreu meu marido”.<sup>32</sup>

Outro exemplo importante, a título de exemplificação cultural e histórica, vem da narrativa colhida do livro apócrifo de Judite. A heroína, Judite, livra o povo judeu do cerco babilônico à cidade de Betúlia, ao se infiltrar no acampamento inimigo, matando Holofernes, chefe do exército de Nabucodonosor, que comandava a ação militar contra aquela urbe. Judite tomou conhecimento que os anciãos estavam prestes à rendição, porém ela que vivia a condição de viúva havia três anos e quatro meses, orou e pediu uma solução divina para tamanha aflição coletiva, então construiu a seguinte estratégia para seduzir o general inimigo:

Ela ergueu-se de sua prostração, chamou sua aia e desceu a casa onde ela passava os dias de sábado e de festas; *tirou o pano de saco com o qual vestia, deixou suas vestes de viúva*, lavou seu corpo com água e ungiu-o com o espesso óleo perfumado; penteou os cabelos da cabeça, nela ajustou um diadema e revestiu seus trajes de festa, com os quais se cobria nos tempos em que vivia seu marido Manassés, calçou sandálias aos pés, envergou os colares, os braceletes, os anéis, os brincos e todos os seus ornamentos, enfeitando-se para seduzir os olhos dos homens que a vissem (...) vendo-lhe o rosto transformado e mudada a sua veste foram tomados de *grande admiração por sua beleza* (...) que lhes parecia *admirável pela beleza* (...) *todos admiraram a beleza do seu rosto* (...) não há mulher igual de uma *extremidade à outra pela beleza de seu rosto* (...) quanto a ti, *és linda de aspecto* e hábil em tuas palavras (...) o coração de Holofernes foi arrebatado por ela e sua alma excitou-se. Estava possuído de um intenso desejo de unir-se a ela, pois desde o dia em que a vira, espreitava o momento favorável para seduzi-la (...) Holofernes estava na alegria por causa dela e bebeu vinho exageradamente, mais do que bebera em dia algum desde que nascera (...) meu rosto o seduziu para a sua perdição, em que ele comigo cometesse pecado para minha mancha e vergonha (...) *derrotou-o pela beleza do seu rosto. Ela despiu seu vestido de viúva para confortar os aflitos de Israel.* Ela ungiu seu rosto com perfumes, cingiu os cabelos com o diadema e envolveu-se numa veste de linho para seduzi-lo. Sua sandália arrebatou-lhe os olhos, *sua beleza cativou-lhe a alma*, a cimitarra cortou-lhe o pescoço (...) muitos a desejaram, mas homem algum a conheceu todos os dias de sua vida desde o dia em que falecera seu marido Manassés e fora reunido a seu povo<sup>33</sup>. (Tradução ecumênica – Grifos nossos)

Nesta citação, nós buscamos evidenciar o status social da viúva pelas marcações visíveis e tangíveis das vestimentas de Judite, assim como destacamos as de Tamar e as da mulher de Tecoa. Judite guarda semelhanças com Tamar, pois ambas, ao se

<sup>32</sup> II Sm 14: 2, 5

<sup>33</sup> Jt 10: 2-4, 7, 14, 23; 11: 21, 23; 12: 16, 20; 13: 16; 16: 6-9, 22.

despojarem das vestes de viuvez, assumiram deliberadamente uma aparência que as tornaram atraentes aos olhares masculinos. As roupas de viuvez se configuravam num cárcere à beleza das mulheres. Quando Judite se arruma, adorna e se perfuma, todos os homens, tanto os seus compatriotas como os soldados inimigos, aludem reiteradamente, para algo que lhes salta os olhos – sua beleza.

Os conceitos socioeconômicos aplicados às viúvas, juntamente com as manifestações visíveis de luto como rasgar roupas e vestir-se de pano de saco, nos auxiliam a compreender as vestes de viuvez de Tamar e sua identificação social. É indiscutível, que mesmo numa leitura rápida e despretensiva de Gênesis 38 e capítulos adjacentes, iremos perceber que as “roupas ou outros itens pessoais desempenham um papel fundamental no desenvolvimento do enredo como meios pelos quais as identidades são reveladas ou ocultadas”. (HUDDLETUN, 2002, p. 53)

Concordamos com a posição de Huddletun (2002) e Matthews (1995), porém ampliamos a ideia de identificação, ocultação e engano, para buscarmos outros elementos importantes associados às vestimentas ao luto. Tamar ao traçar a estratégia, incluía mudança das roupas de viuvez (*bigdê-’almenûtah*) antes que ocorresse o encontro com Judá. Nós nos associamos a Steinberg (2002, p. 24), quando esboça uma diferenciação entre “vestimentas de luto” e “roupas da viúva *’almānâ*”, indicando que estas vestimentas faziam parte de um ciclo de indumentária e comportamento, as quais acompanhavam as etapas iniciais de luto até uma viuvez permanente. Assim, as vestes da mulher tecoíta, em II Samuel 14, indicam que embora seja identificada como viúva, o luto seria pela morte de seu filho, mas ainda não no estado de viúva *’almānâ*, considerando que ela tinha outro filho para protegê-la e sustentá-la. No entanto, ainda consoante Steinberg (2002), as roupas despojadas por Tamar a identificavam como uma viúva *’almānâ*, ou seja, uma mulher desprotegida, pois não tinha acesso à patrilinhagem de seu esposo, seja por meio de um filho ou da possibilidade de acesso a terra. Entretanto, esta era a percepção desesperançada de Tamar, pois estava convencida, mas não resignada, de que Judá não faria cumprir o direito consuetudinário lhe concedendo Selá como esposo, mediante o casamento por levirato. Assim, Tamar ao sair com suas vestes no espaço público, considerando as vestimentas como um marcador social, ela seria imediatamente reconhecida como uma viúva *’almānâ*, em vez de simplesmente uma condição temporária de luto.

Em vista do exposto, Judá ao esquecer deliberadamente de Tamar, também a impõe um luto permanente, pois as suas vestes indicavam isso. Ao longo da história da humanidade sempre houve rituais de morte e vivências de luto. Parkes afirma (1998, p. 23), que “luto é um processo e não um estado”. Quando apresentamos acima alguns exemplos bíblicos de manifestações de luto, como chorar, rasgar roupas, jejuns, cobrir-se de poeira e vestir-se de pano de saco, todas estas ações eram temporárias e faziam parte do processo de luto. Davi, por exemplo, chorou e vivenciou o luto pelas mortes de Saul e Jonas<sup>34</sup>, pelos filhos Amnom<sup>35</sup> e Absalão<sup>36</sup>, mas depois voltou à vida normal, governando a Israel. Conforme afiança Jastrow Jr (1899, p. 148), o costume de rasgar as roupas e vestir o pano de saco era, originalmente, uma ação que se dava no enterro, porém com o passar do tempo tornou-se parte de um ritual de luto. Não há informações precisas de quanto tempo uma pessoa maninha-se vestida em roupas de luto, como as usadas pelos antigos hebreus, porém se estima que fosse de sete dias, pois este é o período de duração entre os judeus<sup>37</sup> até hoje.

Judite, ao que tudo indica, é um caso de postergação voluntária do luto, pois somente depois de três anos e quatro meses<sup>38</sup> da morte do esposo Manassés, é que ela “descobriu o pano de saco com o qual se revestia”<sup>39</sup>. Após o livramento de Israel, afirma-se que Judite voltou à sua propriedade, permanecendo viúva até o fim da vida, mesmo tendo despertado o interesse em muitos homens. Judite tendo optado pela viuvez permanente, mesmo assim, não há nenhuma indicação no texto de que tenha voltado a vestir suas roupas de viúva enlutada.

Por todas essas informações, análises e ideias, chegamos à conclusão que o plano de Tamar incluía desfazer-se das marcas visíveis do processo temporário (as vestes de luto) que foram convertidas, pelo engano de Judá, num estado definitivo (as roupas de viuvez). Se a atitude desonesta de Judá para com Tamar era marcá-la como viúva permanentemente, sem conceder Selá como esposo, ela também, em sua estratégia ardilosa, veste-se com roupas temporárias para seduzi-lo. Tamar, mediante suas vestes, entra num jogo de identificação e ocultação. Ela se despe das roupas, que todos a

---

<sup>34</sup> II Sm 1: 17-27.

<sup>35</sup> II Sm 13:36.

<sup>36</sup> II Sm 18:33.

<sup>37</sup> Quando da morte de Judite, o povo de Israel guardou luto por sete dias (Jt 16:24).

<sup>38</sup> Jt 8:4.

<sup>39</sup> Jt 9:1.

reconhecem como viúva, para se revestir de vestes que Judá a identificará como prostituta. Ela tem conhecimento pleno da identidade dele, mas ele a conhecerá apenas pelo corpo.

#### 4 – ROUPAS DE PROSTITUTA

Quando Tamar se despiu das roupas de viúva para se encontrar com Judá, o texto bíblico não dá indicações sobre as novas vestes, apenas informa: “e cobriu-se com o véu e envolveu-se<sup>40</sup>”. O narrador é extremamente cuidadoso nesse jogo de reconhecimento e ocultação, porque identifica uma única peça do novo vestuário de Tamar – o véu. Ora, o velamento é um artifício para não revelar a identidade e isso fazia parte da estratégia elaborada por Tamar, pois ela não podia ser reconhecida por seu sogro. Interessante que nessa trama engenhosa, Tamar se desfez, temporariamente, das vestes que a marcavam socialmente como a viúva, mas também, ocultavam sua beleza e feminilidade. Afirmamos isso, auxiliados pelo exemplo de Judite, que ao retirar suas vestes de viuvez, após um luto prolongado, foi enaltecida, reiteradas vezes, por sua beleza, o que faz recuperar outras alusões bíblicas a mulheres bonitas como Rebeca<sup>41</sup>, Raquel<sup>42</sup>, Tamar<sup>43</sup> (filha de Davi), Bate-Seba<sup>44</sup> e Ester<sup>45</sup>.

Judá encontrou no caminho para Timna, uma mulher que não exibia vestes de viúva, mas era atraente, ao ponto de chamar sua atenção e considerá-la como “prostituta porque ela tinha coberto o seu rosto<sup>46</sup>”. A narrativa de Gênesis 38 não informa, em momento algum, que Tamar vestiu uma indumentária de meretriz. Então, o que fez Judá, tão categoricamente, identificá-la como prostituta? Obviamente, a razão apresentada no texto de que “ela havia coberto o rosto” não parece suficiente e nem plausível, como iremos abordar mais adiante, pois no mundo antigo, as prostitutas eram proibidas do uso do véu no espaço público (RICKS; RICKS, 2011, p. 346). Certamente, outros elementos importantes, levaram Judá a deduzir, que a condição social da mulher à beira da estrada era de uma prostituta.

---

<sup>40</sup> Gn 38:14.

<sup>41</sup> Gn 24:16.

<sup>42</sup> Gn 29:17.

<sup>43</sup> II Sm 13:1.

<sup>44</sup> II Sm 11:2.

<sup>45</sup> Et 2:7.

<sup>46</sup> Gn 38:15.

Como nosso objetivo é a análise das vestes, numa perspectiva sócio-histórica, não vamos nos deter a ampla discussão exegética, tentando responder se Tamar foi identificada como prostituta comum ou cultual. Este é, talvez, um dos mais frequentes debates em Gênesis 38. Entretanto, vamos recuperar um pouco dessa discussão, mas de modo muito breve. A ação de Judá, em buscar os serviços sexuais de Tamar, foi extremamente embaraçosa. Se ele a teve por uma meretriz comum, o incômodo se dá na condição moral em si e no fato de que acabara de ser consolado do luto, pela morte da esposa, e já estava envolto numa aventura sexual, enquanto o irmão José, no capítulo seguinte, tentava se livrar do assédio sexual da esposa de Potifar. Se Judá considerava Tamar uma prostituta sagrada, prestando os seus serviços às divindades cananeias da fertilidade, também se tornaria estranho que o patriarca, bisneto de Abraão, estivesse buscando favores de *Baal e Ashera*<sup>47</sup> para o sucesso na tosquia das ovelhas, revelando assim, uma profunda aculturação. Neste caso, os sentidos de prostituição apresentados na Bíblia se configuram como literal e alegórico. Literalmente, porque Judá desejou a mulher que encontrara na estrada e contratou os seus serviços sexuais; metaforicamente, pois “prostituir é abandonar Iahweh e praticar a idolatria, cultuando outros deuses, esteja presente ou não a prostituição sagrada<sup>48</sup>”. (SILVA, 1986, p. 49).

A prostituição é uma temática amplamente debatida em várias áreas do conhecimento humano. Nas ciências sociais, alguns a veem, numa perspectiva de uma instituição social, como Engels (1984), que foi um dos primeiros teóricos a esboçar uma posição sobre o assunto seguindo os estudos do etnólogo americano Morgan (1985), em especial, o livro *Sociedade Antiga*. O pensador alemão pondera:

Morgan entende por heterismo<sup>49</sup> as relações sexuais extraconjugais que ocorrem junto da monogamia e que os homens mantêm com mulheres não casadas, relações que, como se sabe, florescem sob as mais variadas formas durante todo o período da civilização e se transformam, cada vez mais, em aberta prostituição. Esse heterismo deriva diretamente do casamento por grupos, do sacrifício pessoal que as mulheres faziam para adquirir o direito à castidade. A entrega por dinheiro foi, a princípio, um ato religioso e era praticada no templo da deusa do amor. O dinheiro originalmente era depositado no tesouro do templo. As hieródulas<sup>50</sup> de Anaites na Armênia, de Afrodite em Corinto, bem como as bailarinas religiosas ligadas aos templos da Índia, conhecidas pelo nome de *bayaderas* (corruptela do português *bailadeira*), foram as primeiras prostitutas. O sacrifício da entrega que, no início era obrigação de toda mulher, passou a ser praticado, mais tarde, apenas por essas sacerdotisas, representado todas as demais mulheres. Em outros

<sup>47</sup> Casal de deuses cananeus da fertilidade. (SILVA, 1986, p. 49).

<sup>48</sup> Lv 17:7, 20:6; Jz 8:33; Os 6:10; Jr 3:2,9; Ez 23:11,29.

<sup>49</sup> Sistema de prostituição na Grécia antiga.

<sup>50</sup> Termo grego para prostitutas cultuais.

povos, o heterismo provém da liberdade sexual permitida às jovens antes do casamento, pelo que se infere que é também uma reminiscência do casamento por grupos, mas que chegou até nós por outros caminhos. Com a diferenciação na propriedade, isto é, já na fase superior da barbárie, aparece esporadicamente o trabalho assalariado com o trabalho dos escravos e, ao mesmo tempo, como seu correlativo necessário, a prostituição profissional das mulheres livres aparece juntamente à entrega forçada das escravas. Desse modo, a herança que o casamento por grupos legou à civilização é ambígua, como é ambíguo, equivocado, contraditório tudo o que a civilização produz: de um lado a monogamia, de outro, o heterismo, juntamente com sua forma extrema, a prostituição. O heterismo é uma instituição social como outra qualquer e mantém a antiga liberdade sexual – em benefício dos homens. Na realidade, embora seja não apenas tolerado, mas praticado livremente sobretudo pelas classes dominantes, é condenado em palavras. Essa reprovação, contudo, nunca se dirige contra os homens que a praticam e sim, somente, contra as mulheres, que são desprezadas e relegadas para que se proclame uma vez mais como lei fundamental da sociedade a supremacia absoluta do homem sobre o sexo feminino. (ENGELS, 1984, p. 71-72).

Esta longa citação, entendemos como oportuna, pois Engels (1984) pontua a origem da prostituição associada às mudanças de atitude em relação à vida sexual e as práticas religiosas, bem como, cotejando como as alterações socioeconômicas advindas com a institucionalização da propriedade privada e do escravismo impactaram as vivências sexuais. Portanto, aderimos à posição de Lerner (1986, p. 237), ao destacar que Engels “foi o primeiro a nos alertar para essas conexões e a ver o nexos essencial das relações sociais e sexuais”.

Entre os muitos aspectos constantes na exposição de Engels (1984), ele confere importância para a construção social da prostituição comum e sagrada, abordagem importante para nossa compreensão no encontro de Judá com Tamar. Estudiosos como Alter (2007, p. 23), Silva (1986, p. 43), Braga (2010, p. 113), Kirsch (1998, p. 145), Emerton (1979, p. 412) e Hack (2017, p. 61), apenas para citar alguns, analisaram a temática da prostituição na Bíblia e destacaram a existência de dois termos hebraicos definidores para tal prática sexual: *zonah* (זונה) para prostitua comum e *qedeshah* (קדשה) para a cultural ou sagrada.

O termo *zanah* e suas variações (*zenûnîm*, *zenût* e *zonah*) aparecem muitas vezes no Antigo Testamento, indicando, quase sempre, a ideia de prostituição comum ou profissional e por extensão a prática de idolatria (SILVA, 1986, p. 43). A outra palavra, *qedeshah* significava uma prostituta vinculada a um templo e aos cultos às divindades da fertilidade, cujas práticas sexuais faziam parte dos rituais e eram santificadas entre os cananeus. (KIRSCH, 1998, p. 145).

Ante o exposto, voltamos a uma questão que ficou em aberto no início dessa abordagem – Tamar foi reconhecida como prostitua comum ou cultural? Muitas têm sido as tentativas de respostas. Estudiosos como Alter (2007) e Kirsch (1998) argumentam que Judá, ao olhar para Tamar, a considera como prostituta comum, pois utiliza o termo *zonah* (v.15). Esses mesmos autores somados a Braga (2010), Emerton (1979) e Hack (2017) entendem que quando Judá pede a Hira para entregar o cabrito e recuperar seus itens pessoais dados em penhor a Tamar, o amigo pergunta pela meretriz que estava no caminho entre duas fontes (v. 21), mas, os homens da localidade atestam que ali não havia prostituta alguma. Neste caso, a palavra utilizada por Hira foi *qedeshah*, que consoante Hack (2017) e seus interlocutores, se justificava pela óptica cultural do cananeu:

Segundo a resposta de Judá (v.23) ele seria desprezado pelos cananeus por ter se relacionado com uma prostitua comum, ou por não ter pago corretamente seus serviços. Sua vergonha transparece no fato de ter enviado o amigo para concluir a transação, em vez de ir pessoalmente. Sendo da região. Hira usa um eufemismo para suavizar a ação de Judá ou até negá-la, pois faz parecer que trazia um cabrito para uma funcionária do culto (para um possível sacrifício). (HACK, 2017, p. 63).

Com a definição dos conceitos introdutórios sobre prostituição, voltamos ao nosso interesse neste estudo – a indumentária. Alter (2007, p. 22) assinala que “os únicos verbos dos quais ela (Tamar) era sujeito indicavam obediência e isolamento: ‘ir embora’ e ‘morar’” e acrescenta ainda que ela, no v.14, “rapidamente se despe, cobre, veste e senta num local estratégico”. Como antecipamos, neste mesmo versículo, a única peça da nova vestimenta, em destaque, é o véu. Assim, neste primeiro momento, vamos explorar o uso do véu no mundo do Antigo Oriente Próximo.

Historiadores da indumentária antiga, como Pendergast (2004, p. 61), nos fornecem informações sobre o uso do véu, especialmente na Mesopotâmia, considerando alguns achados arqueológicos disponíveis. Tal item do vestuário feminino era elaborado com tecidos de linho, lã ou algodão e possuía um formato retangular. O objetivo principal era velar algumas categorias de mulheres, quando transitassem pelos espaços públicos.

O véu foi, provavelmente, a primeira peça da indumentária feminina a receber um regramento específico entre os mesopotâmicos. A base para a legislação repousava

nas diferenças sociais de gênero e a vinculação (quase uma propriedade) das mulheres a um homem: pai e marido. A Lei 40 da Média Assíria<sup>51</sup> era categórica ao prescrever que:

Nem (esposas) de (senhores) nem (viúvas) nem (mulheres assírias) que saem para a rua podem ter suas cabeças descobertas. As filhas de um senhor devem cobrir-se de um xale ou de um manto (...) quando saem sozinhas para a rua, devem cobrir-se. Uma concubina que sai na rua com sua patroa deve usar véu. Uma prostituta sagrada com quem um homem se casou deve usar véu na rua, mas aquela com quem um homem não se casou deve ter a cabeça descoberta na rua; ela não deve se proteger. Uma prostituta não deve se cobrir; sua cabeça deve ser descoberta. (*Apud* LERNER, 1986, p. 248 – tradução livre).

Além da proibição do uso do véu por prostitutas, a mesma legislação, também incluía as escravas e concubinas desacompanhadas da esposa principal. Portanto, o véu conferia um status social, de modo que um homem, ao contemplar uma mulher velada no espaço público, saberia que ela encontrava-se sob a proteção de outro homem, desse modo, estaria marcada com a condição de inviolável e intocável. Por outro lado, as mulheres desveladas eram facilmente identificadas e marcadas como desprotegidas, alvos fáceis, numa sociedade dominada pelo masculino. Usar véu por uma prostituta era considerando uma grave violação contra a ordem social estabelecida, pois conforme lembra Lerner (1986), se assemelharia a uma insurreição de soldados amotinados, de maneira que a mesma legislação definia a seguinte penalidade para as transgressoras:

Quem viu uma prostituta velada deve prendê-la, apresentar testemunhas e levá-la ao tribunal do palácio; ele não deve tirar suas joias, mas aquele que a prendeu pode levar suas roupas; eles devem açoitá-la cinquenta vezes com cajados e despejar piche em sua cabeça. (LERNER, 1986, p. 248-249 – tradução livre).

Por esta transcrição, observamos que havia extrema severidade na legislação assíria para o velamento das prostitutas. Portanto, quando o poder público normatizou sobre vestimenta, em especial sobre o uso do véu não autorizado, estava demarcando uma grave violação penal, pois o artifício era uma ação deliberada de ocultação da verdadeira identidade social, travestindo-se em uma categoria social “respeitável” da sociedade. O rigor legal, como informa Pendergast (2004), também era extensivo aos homens que, caso fossem testemunhas de prostitutas usando véu e não formalizasse a denúncia, eles

<sup>51</sup> Estima-se que a legislação seja do segundo milênio a. C. (EPSZTEIN, 1990).

poderiam ser penalizados publicamente com açoites, mutilações (amputação de uma mão), ou cárcere.

Diante dessas informações, chegamos à conclusão que o véu não poderia ser um marcador social de uma meretriz, então não nos parece razoável a tradução de Gênesis 38:15 como: “e vendo-a Judá, teve-a por uma prostituta *porque* ela tinha coberto o seu rosto”. Alguns estudiosos, como Hack (2017, p. 62), sinalizam que o melhor modo, à luz da contextualização histórica, seria permutar a relação de causalidade (*porque*) por uma concessiva (*embora*), cujo resultado seria: “achou que fosse uma prostituta, *embora* estivesse com o rosto coberto”. Com esta solução, assim como Huddlestun (2001, p. 17), descartamos o véu como o item que identificava Tamar como prostituta, mas por que o usou?

Diferentemente do que prescrevia a lei assíria, que proibia a meretriz de usar o véu para não se apresentar como uma “mulher respeitável”, Tamar seguiu o percurso inverso, pois o utilizou para esconder sua identidade individual, mas auxiliada, segundo nossa análise, por outros itens de vestimenta, acessórios e cosméticos, assumindo a identidade coletiva de prostituta, a fim de cumprir seu plano sedutor. A ação de Tamar, portanto, guarda alguma semelhança com a adoção, pelas prostitutas modernas, de nomes fictícios ou “de guerra” para a ocultação de suas reais identidades individuais, pois:

Um homem pode conhecer uma mulher, fisicamente, como Adão conhecia sua esposa, Eva (Gênesis 4: 1), e ainda se enganar sobre sua identidade. Ele pode até conhecê-la, carnalmente, sem qualquer consciência que seja. Por outro lado, uma mulher possuída no sexo, aparentemente o objeto, ainda pode ser o sujeito; o único possuidor do volátil elemento de consciência. Ela pode conhecer o homem que a enganou<sup>52</sup> (...) o uso de conhecer (*lada'at*) é consistentemente marcado por duplo sentido, uma ironia onde as mulheres estão "por dentro" sobre a identidade, enquanto os homens "conhecem" apenas através da carne. Reconhecer (*lehakir*), porque envolve tanto o reconhecimento em um encontro face a face e o reconhecimento no nível de consciência, admite uma lacuna entre o eu e outro, uma reivindicação de dois seres separados. (ADELMAN, 2012, p. 89-90 – tradução livre).

Sobre as observações apontadas por Adelman (2012), devemos também destacar que Judá foi enredado por Tamar naquilo que Doniger (2000, p. 258) chama de “truque de cama”, que consiste na sedução feminina a um protagonista masculino num contexto

<sup>52</sup> Esse trecho é citado por Adelman (2012) de Zvi Jagendorf.

de uma relação incestuosa ou quase incestuosa<sup>53</sup>, onde o homem conhece o corpo da mulher, mas está alheio à sua identidade; ela, por sua vez, é a verdadeira conhecedora. Neste debate sobre reconhecimento e ocultação é curioso que Lia, mãe de Judá, foi protagonista do “truque de cama” arquitetado por Labão para enganar Jacó. Na noite nupcial, Lia sabia quem estava na cama, mas Jacó só soube na manhã seguinte que não era Raquel, por quem trabalhou por sete anos. Em outras palavras, como bem relembra Doniger (2000), as mulheres assumem, na cama, outras identidades, pois Lia finge ser Raquel e Tamar simula ser uma prostituta.

Portanto, como exaustivamente apresentamos, o véu é parte importante da estratégia de engano de Tamar, mas não de identificação social como prostituta. Entretanto, por que Judá a considera como meretriz? O nosso objetivo neste trabalho é evidenciar a centralidade das vestimentas em Gênesis 38, assim como Huddletun (2002) faz com este e os capítulos adjacentes. Portanto, para nós, Judá considera Tamar, como uma prostituta, por sua aparência, pelo uso das vestes, muito embora, reconhecemos, secundária e complementarmente, que a localização na qual ela se encontrava tenha alguma importância.

Quanto ao valor da localização, estudiosos como Lerner (1986) e Cooper (2016) destacam o texto épico acadiano de Gilgamesh<sup>54</sup>, como uma narrativa clássica sobre a prostituição na Mesopotâmia. No início da epopeia, Enkidu, habitante da selva, foi seduzido por uma prostituta que o auxiliou na transferência da natureza para a civilização e para o templo sagrado de *Anu* e *Ishtar*<sup>55</sup>, onde morava Gilgamesh de quem se torna o melhor amigo. Com o passar do tempo, Enkidu arrepende-se de ter sido removido de sua antiga vida de liberdade na natureza para o mundo da prostituta (*harimtu*) e a amaldiçoa:

A cama em que você se deleita será um banco! A encruzilhada será onde você se sentará! Um campo das ruínas estará onde você dorme! A sombra da muralha da cidade estará onde você está! Espinhos e sarças devem coçar seus pés! Que o bêbado e sóbrio deem tapas em sua bochecha! (*Apud* COOPER, 2012, p. 212 – Grifos nossos – tradução livre).

Considerando a grande difusão e alcance da epopeia acadiana, na qual Enkidu amaldiçoa a *harimtu* a viver sentada nas encruzilhadas, pode-se levar em consideração

<sup>53</sup> A discussão de quase incesto ou incesto é porque as relações sexuais aconteceram entre parentes: Tamar era nora de Judá e Lia era prima cruzada, ou seja, filha de Labão irmão de Rebeca que era mãe de Jacó.

<sup>54</sup> Rei legendário, que se estima ter vivido no início do terceiro milênio a. C.

<sup>55</sup> Deuses acadianos, também cultuados por assírios e babilônios.

como elemento complementar, o fato de que Tamar estava assentada numa estrada, o que teria facilitado o reconhecimento como prostituta. Alguns textos canônicos e apócrifos demarcam os cruzamentos nas estradas como locais de meretrício:

Jeremias 3:2 – Levanta os teus olhos aos altos e vê: onde não te prostituíste? *Nos caminhos te assentavas* para eles, como o árabe no deserto; assim poluíste a terra com as tuas fornicções e com a tua malícia. (Tradução Corrigida e Revisada).

Ezequiel 16:25 – *À entrada de todos os caminhos*, construístes um pódio, usaste de forma abominável a tua beleza, te ofereceste a todo transeunte; multiplicaste tuas orgias. (Tradução Ecumênica).

Provérbios 7: 11-12 – Agitada sem em compostura, seus pés não conseguem parar em casa. Ora na praça, ora nas ruas, fica *espreitando em todas as esquinas*. (Tradução Ecumênica).

Baruque 6:42-43 – Mulheres, cingidas de corda, *vão sentar-se à beira dos caminhos* e aí fazem fumaça, queimando sementes. Quando uma delas é levada por transeunte e com ele dorme, zomba da vizinha por não haver recebido semelhante honra e não ter sido rompida a sua corda. (Tradução Ave Maria – Grifos nossos).

Por mais razoável e plausível que a localização possa auxiliar na identificação da prostituta, mas não é suficiente. Defendemos que na estratégia sedutora de Tamar o vestuário é o elemento central, mesmo num período de longa duração da indumentária, pois “ao longo dos séculos, os mesmos gostos, as mesmas maneiras de fazer, de sentir, de vestir-se vão perpetuar-se, idênticas a si mesmas” (LIPOVETSKY, 1997, p. 28). Disso, inferimos que túnica e manto permaneceram durante milênios, com pequenas variações, mas com o mesmo formato.

Tamar, mesmo travestida de prostituta e envolta num plano sedutor, pode ousar nos adornos, penteados, pinturas, mas não altera o vestuário, pois as condições sociais não permitiam que ela assumisse “a mundanalidade que se delineia como o âmbito no qual a roupa, o imaginário, o estilo e o *look* formam um sistema aberto que conta transversalmente, as delimitações estilísticas institucionais consideradas pela tradição” (CALANCA, 2011, p. 74). Tamar, mesmo tendo subvertido os limites simbólicos, se despindo literalmente do status social de viúva para assumir a condição de prostituta, mas visualmente, mantém o padrão tradicional esperado de uma meretriz, porque “o vestuário constitui uma indicação de como as pessoas, em diferentes épocas, veem sua posição nas estruturas sociais e negociam as fronteiras de status (...) as roupas constituíam o principal meio de identificação do indivíduo no espaço público”. (CRANE, 2006, p. 21).

Crane (2006) assinala que o vestuário é o principal elemento simbólico de identificação no espaço público. Assim, mesmo que Gênesis 38 tenha silenciado sobre as demais peças das vestes que Tamar usava quando do encontro com Judá, exceção feita ao véu, nós vamos recuperar informações de como se vestiam e se adornavam as prostitutas no mundo antigo, afiançados por fontes históricas extra-bíblicas, bem como em textos das Escrituras Sagradas.

Elaborando um inventário do vestuário e dos adornos utilizados pelas prostitutas comuns no mundo antigo, encontraremos permanências nas vestes e variações nos ornamentos, mas não se configurando como uma ruptura, pois:

A legitimidade incontestada do legado ancestral e a valorização da continuidade social impuseram em toda parte a regra da imobilidade, a repetição dos modelos herdados do passado, o conservantismo sem falha das maneiras de ser e de parecer. O processo e a noção de moda, em tais configurações coletivas, não têm rigorosamente nenhum sentido. Aliás, não que os primitivos, mesmo fora dos trajes cerimoniais, não tenham por vezes *o gosto muito vivo por ornamentações* e não procurem certos efeitos estéticos, mas nada que se assemelhe ao sistema de moda. Mesmo múltiplos, *os tipos de enfeites, os acessórios e penteados, as pinturas e tatuagens permanecem fixados pela tradição*, submetidos a normas inalteradas de geração em geração. Hiperconservadora, a sociedade primitiva impede o aparecimento da moda por ser esta inseparável de uma desqualificação do passado. (LIPOVETSKY, 1997, p. 27 – Grifos nossos).

Nesse contexto de permanências esboçado Lipovetsky (1997), os registros históricos indicam que no Antigo Oriente Próximo, a Mesopotâmia é a que forneceu mais informações, as quais indicavam que uma prostituta era reconhecida pelas vestimentas e pelo penteado. Já no Egito, durante a dominação greco-romana, as prostitutas eram identificadas por suas roupas transparentes, ornamentos nos tornozelos ou pés, além da mensagem "siga-me" impressa no solado de suas sandálias. O direito romano estabelecia uma distinção entre a mãe de família (*matrona*) com a mulher de má reputação, a *meretriz*, tanto que César Augusto, em 19 a. C, outorgou a *Lex Iulia*, equiparando o status da mulher adúltera ao da prostituta. Os textos literários de Cícero e Horácio constatavam as vestimentas como marcadores das posições sociais, de modo que, a *matrona* era reconhecida por uma estola, ou seja, um vestido longo externo com bainha decorada, e *vittae*, que consistia em fitas ou faixas usadas no cabelo; já a prostituta usava simplesmente uma toga. As mulheres consideradas adúlteras tinham a obrigação de vestir

a toga com o objetivo de diferenciá-las das mulheres tidas socialmente como respeitáveis. (HUDDLESTUN, 2001, p. 12).

Tanto as normas assírias como as leis suntuárias romanas prescreviam que as prostitutas deviam ter marcações bem visíveis, a fim de que mostrassem aquilo que de fato eram. Segundo Karras (2016, p. 21), entre os elementos distintivos, que perduraram até a Idade Média, podem ser listados: cordão ou cinto de seda, capuz listrado, uma gola ou manto monocromático, manga colorida com ornamentos especiais, como sinos.

Assim como na Mesopotâmia e no mundo grego-romano, na Bíblia há indicações de que as vestes e adornos também eram identificadores sociais das prostitutas, como assinalam os seguintes textos:

Jeremias 4:30 – Agora, pois, que farás, ó assolada? Ainda que te *vistas de carmesim*, ainda que te *adornes com enfeites de ouro*, ainda que te *pintes em volta dos teus olhos*, de balde te farias bela; os amantes te desprezam, e procuram tirar-te a vida. (Tradução Corrigida e Revisada).

Ezequiel 23:40 – E, mais ainda, mandaram vir alguns homens, de longe, aos quais fora enviado um mensageiro e eis que vieram. Por amor deles *te lavaste, coloriste os teus olhos*, e te *ornaste de enfeites*. (Tradução Corrigida e Revisada).

Oséias 2:4 – Processai vossa mãe, processai, pois ela não é minha mulher e eu não sou seu marido. Que ela *afaste de seu rosto os sinais da sua prostituição*, e *dentre os seus seios as marcas do seu adultério*. (Tradução Ecumênica – Grifos nossos).

Nos textos transcritos acima vemos as advertências dos profetas Jeremias, Ezequiel e Oséias, em suas mensagens a Judá e Israel, ressaltando que os desvios idolátricos destas nações se assemelhavam à prática da prostituição. Mesmo usando a prostituta no sentido metafórico, mas as descrições de vestes coloridas, adornos de ouro e pinturas faciais são constatações de marcadores sociais.

Portanto, defendemos que Tamar, sabendo que só tinha uma chance na estratégia de engano, investiu na aparência plenamente sedutora, com a utilização de uma túnica colorida, múltiplos adornos, além dos artifícios de maquiagem e perfumaria, os quais indicavam a Judá, que ela era uma prostituta disponível para satisfazer sua libido reprimida pela viuvez. Kirsch (1998), a partir de Oséias 2:4 e Cantares 1:13, deduz que Tamar “usava um pingente ou alguma outra decoração no rosto e em torno do pescoço que poderia ter sido o modo pelo qual uma prostituta dos tempos bíblicos anunciava estar disponível como parceira sexual de aluguel” (p. 148).

Judá, ao olhar para Tamar, percebeu uma beleza incomum manifesta num conjunto harmônico de plena feminilidade, que incluía vestuário, acessórios e cosméticos. O desejo sexual de Judá o arrebatava, de modo que a beleza de Tamar<sup>56</sup>, o “excita, coisa naturalmente essencial à satisfação, e é a mais direta indicação não verbal da possibilidade do prazer” (MARWICK, 2009, p. 25). Num primeiro momento, o contato foi visual – “vendo-a” (v. 15), mas não se contendo e não medindo as consequências, avançou e verbalizou, quando propôs a negociação direta e sem subterfúgios – “vem, peço-te, deixa-me possuir-te” (v. 16a). As tratativas prosseguem, pois Tamar estava vendendo “seus serviços” e indagou – “que darás para que possuas a mim?” (v. 16b), não era dádiva, havia a contrapartida, o preço, que obviamente não era o desejado por ela – “um cabrito do rebanho” (v. 17a) que foi aceito. No entanto, o animal não estava ali, assim, algo deveria ser dado em garantia – “dar-me-ás penhor até que o envies?” (v. 17b). Judá estava tão fascinado pela mulher e enredado na trama, que ainda assim arremata a negociação – “que penhor é que te darei?” (v. 18a), aqui, Tamar chegou a apoteose da estratégia, pois mesmo com a identificação ocultada, ela concluiu exigindo, em penhora, a expressão da identidade individual e social de Judá – o cajado e o selo.

## 5 – OS ACESSÓRIOS DO PASTOR: O CAJADO E O SELO

### 5.1. O cajado

Judá, amplamente apontado por nós como pastor, tinha o cajado como peça fundamental da identidade social. Ryder (2007, p. 86), descrevendo uma obra de arte do Museu Britânico, na qual retrata um pastor conduzindo uma ovelha e duas cabras, na Mesopotâmia do Terceiro Milênio a. C., o apresenta carregando um cajado, vestido com uma longa túnica e deixando o ombro direito descoberto. Aquele apetrecho era tão importante para a construção identitária de Israel, como povo pastoril, que Schorsch (2004) informa que a tradição rabínica da *Mishná*<sup>57</sup> o incluía como um dos artefatos criados por Deus no crepúsculo do Sexto Dia da Criação.

<sup>56</sup> No texto pseudoepigráfico denominado *O testamento dos doze patriarcas*, quando Judá revisa sua vida atesta que Tamar por “sua beleza me seduziu em razão do modo como ela se enfeitava”. (WASSÉN, 1994, p. 357).

<sup>57</sup> Uma das principais obras da tradição rabínica, também conhecida como a Torá Oral.

Judá dirigiu-se para supervisionar a tosquia de suas ovelhas, assim o cajado, além dos aspectos práticos pastoris, também estava repleto de simbolismo. Tamar tinha plena consciência do valor simbólico dos itens pessoais de Judá, quando os pediu em garantia pelos “serviços sexuais”. Venâncio (2017, p. 88) ressalta que “o cajado é o representativo daquele que pastoreia, que define o rumo seguido, sinal daquele que lidera. Assim, ao entregá-los a Tamar, Judá coloca nas mãos da moça sua identidade, suas posses e sua liderança”.

Antes de abordarmos alguns aspectos simbólicos alusivos ao cajado, reconhecemos a relevância de comentários e descrições sobre este instrumento laboral. Gower (2002, p. 137) nos esclarece que o acessório não pode ser considerado como arma, muito embora pudesse ser utilizado com esta finalidade, em algumas ocasiões, principalmente, para afugentar os predadores das ovelhas. O tamanho do cajado era de cerca de dois metros e, normalmente, possuía curvatura na extremidade. Nas regiões montanhosas da Palestina, a vara funcionava como suporte, a fim de auxiliar o pastor na superação das dificuldades de uma topografia íngreme, além de facilitar na condução do rebanho. Quando as ovelhas passavam por um caminho muito estreito, como na entrada noturna do curral, o pastor as contava com a ajuda da vara ou cajado<sup>58</sup>. Em Levítico 27:31-33, encontramos outra utilidade do cajado como marcador das ovelhas. O pastor mergulhava a ponta do objeto numa porção de tinta, de modo que, na medida em que as ovelhas entravam no redil, a décima, de cada sequência, era marcada para ser ofertada como dízimo.

A maior parte da atividade econômica do povo de Israel decorria da pecuária, principalmente, da criação de pequenos ruminantes (ovinos e caprinos), que pastavam juntos (RYDER, 2007, p. 649). Assim, é justificável que a figura do pastor seja recorrentemente utilizada como uma das principais metáforas do cuidado de Deus para com o Israel, cuja síntese está expressa no Salmo 23 ao frisar: “o Senhor é o meu pastor, nada me faltará (...) porque tu estás comigo e a tua vara e o teu cajado me consolam” (v. 1, 4b). Na Nova Aliança, Jesus Cristo reitera a mesma proteção, ao acentuar que ele “é o bom Pastor e o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas” (Jo 10: 11).

---

<sup>58</sup> Ezequiel utiliza o termo nesse sentido, a fim de assinalar que Deus não permitirá o retorno dos rebeldes as suas casas, quando for concluído o exílio. No entanto, os leais serão contados pela vara. (Ez 20.37,38).

O cajado de Moisés é, sem dúvida, o mais famoso na Bíblia, pois foi o acessório, sempre presente, nas constantes visitas ao Faraó para antecipar e concretizar algumas as pragas que viriam sobre o Egito<sup>59</sup>; a abertura do Mar Vermelho<sup>60</sup>; e na condução do povo pelo deserto, de modo especial, quando fere a rocha para fazer jorrar água. Obviamente, não havia nada de especial naquele artefato, pois era o mesmo instrumental, com o qual Moisés pastoreava os rebanhos de seu sogro Jetro. Entretanto, há uma ressignificação do cajado ao passar a simbolizar o poder de liderança de Moisés que fora delegado por Deus. O objeto, nas mãos do líder, como acentua Meilicke (1999), se transforma em instrumento de punição aos inimigos egípcios, bem como de salvação, como por exemplo, quando retira água da rocha<sup>61</sup> para saciar um povo sedento, em meio ao deserto abrasador.

No Egito, de onde o povo de Israel havia saído, sob a liderança de Moisés, os faraós e suas rainhas utilizavam muitos ornamentos, principalmente em cerimônias especiais, que eram prenes de simbolismo. Quase todo faraó carregava um cajado e um mangual, insígnias do poder real. O cajado em nada diferia daqueles usados por pastores, dos quais já reportamos acima, ou seja, uma longa vara com um gancho na ponta. O mangual era uma haste de madeira com três tiras fixadas na extremidade, sendo que cada correia continha pingentes decorativos, objeto que representava as terras egípcias fertilizadas pelas cheias do Rio Nilo. O *ankh* era outro enfeite ostentado pela realeza egípcia, símbolo de vida, que parecia uma cruz com uma alça. (PENDERGAST, 2004, p. 38).

Diante de todas essas observações, percebemos que Judá age de modo irresponsável ao entregar a Tamar, como penhor, seus itens pessoais. Sua atitude foi intempestiva, pois na busca de uma satisfação imediata, ele entregou sua identidade, enquanto a dela estava ocultada. A ação de Judá tem uma ressonância intertextual com a venda da primogenitura de seu tio Esaú por um guisado de lentilhas<sup>62</sup>(ANDRADE, 2011, p. 5). Um desejo impensado fez jogar fora símbolos carregados de valores práticos e espirituais. Como destaca Hack (2017), o termo *matteh* aparece 257 vezes no Antigo Testamento, porém, apenas 59 como cajado e 184 significando tribo. Assim, é possível que o narrador estivesse urdindo um trocadilho com os dois sentidos, de modo que

---

<sup>59</sup> Ex 7:20; 8:1-2, 13.

<sup>60</sup> Ex 14: 21.

<sup>61</sup> Ex 17:5.

<sup>62</sup> Gn. 25:30-34.

“Tamar estaria ironicamente pedindo a Judá o poder de gerar sua Tribo” ou simplesmente asseverando: “dê-me sua tribo, pois você é um tolo” (p. 64).

## 5.2. O selo

Judá deu a Tamar seus objetos pessoais, como penhor, todos de uma só vez. Nós, neste trabalho, para fins de análise, os separamos para tornar mais compreensíveis os aspectos práticos e simbólicos de cada acessório. Além do cajado, o texto faz alusão “ao cordão e o selo” (v. 18). Entretanto, optamos pelo estudo do sinete, visto que o cordão era suporte para pendurá-lo ao pescoço.

Descobertas arqueológicas dão conta de que selos eram comuns na Mesopotâmia desde o sexto milênio a. C., no formato de carimbos de rocha, madeira ou argila. O selo cilíndrico como um pingente num cordão, como o usado por Judá, surgiu no quarto milênio a. C., tendo se espalhado por todo o Crescente Fértil e Egito. Os formatos eram bastante variados, mas os selos cilíndricos se concentraram mais na Mesopotâmia, enquanto os escaravinhos se expandiram no Egito. Pedras semipreciosas, normalmente, eram usadas como material para o entalhe, visto que os selos, normalmente, exibiam imagens, desenhos ou inscrições na face reversa, quando pressionados ou rolados sobre argila molhada ou algum outro material semelhante. (SEEVERS; KORHONEN, 2016, p. 1).

Nadali (2009, p. 215), ao descrever sobre os selos estatais assírios, pontua que a iconografia mais frequente era do rei lutando com um leão, condição em que se apresentava como caçador. Assim, o monarca era revestido de significado simbólico bastante amplo de poder, pois passava a ser considerado, o Leão “humano”<sup>63</sup>, título concedido pelas divindades, pois era o que atacava, feria e matava o animal feroz.

Seevers e Korhonen (2016, p. 1-2) também registram que os selos cilíndricos prevaleceram na Mesopotâmia, por mais de três milênios, pois as pessoas careciam marcar áreas maiores, assim, naquele modelo, poderia ser rolado em um único movimento contínuo, produzindo a estampa corrida. Esses pequenos canudos, de no máximo oito centímetros de comprimento, eram gravados com imagens contínuas ao redor da parte

---

<sup>63</sup> É importante ressaltar que Jacó, no leito de morte, abençoa Judá como “leãozinho” real, pois o “centro” lhe será permanente (Gn. 49:8-12). Ressaltando que a futura realeza de Jacó (Israel) estaria vinculada à Tribo de Judá.

externa e tinham pequenos furos longitudinais, sendo oco no centro para facilitar o transporte e o uso, normalmente, com um cordão. Com o advento de materiais mais leves e flexíveis, como o papiro e o pergaminho, com os quais a escrita era facilitada, os selos cilíndricos foram sendo substituídos por planos ou ovais. Desse modo, não se necessitavam de grandes áreas para impressão, pois bastava amarrar, com uma corda, os rolos de papiros e sobre o lacre marcar com o selo plano. No Egito, que durante séculos também lançou mão dos selos cilíndricos, porém, no início do segundo milênio a. C., um novo modelo, no formato de escaravelho, passou a ser muito utilizado, exibindo nomes e títulos de seus possuidores, mas, muitos apresentavam desenhos meramente decorativos.

Os selos utilizados em Israel continham claras influências da Mesopotâmia e do Egito. Os selos cilíndricos foram muito comuns em Israel, sendo que parte era importada e outra produzida localmente, sem contar, que nos achados arqueológicos foram encontrados milhares de selos no formato de escaravelho egípcio. Por volta da primeira metade do primeiro milênio a.C., os selos de anéis tornaram-se predominantes. A maior parte continha inscrições do proprietário e seu título, e eventualmente, também a titulação de uma mulher. Alguns exibiam desenhos, muito embora a tendência dos selos israelitas fosse ser anticônica<sup>64</sup>. Assim, em geral, os selos usados pelos judeus “evidenciam práticas religiosas, alfabetização, estilos de escrita, nomes usados e administração governamental”. (SEEVERS; KORHONEN, 2016, p. 2).

Portanto, consoante SeEVERS e Korhonen (2016, p. 2), os povos do Antigo Oriente Próximo utilizavam os selos pelos seguintes motivos: a) legal – autenticação de documentos legais e pessoais; b) comercial – certificação do volume ou quantitativo de mercadorias comercializadas; c) estatal – afirmação de propriedade ou autoridade; d) estético – decoração de objetos; e) místico – amuletos de boa sorte.

Desses motivos egípcios e mesopotâmicos, alguns são mencionados na Bíblia atestando a popularidade dos selos israelitas, em especial, no período monárquico dos séculos VIII a VI a. C. A primeira alusão a um selo aparece no texto que estamos analisando de Gênesis 38, que não deixa dúvida no formato cilíndrico. Há também indicações sobre o sinete em anel<sup>65</sup> e o processo de vedação<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Ausência de representações do mundo material e sobrenatural em várias culturas, principalmente nas religiões, monoteístas abraâmicas.

<sup>65</sup> Ag 2:23.

<sup>66</sup> Jó 38:14

Assim como no Antigo Oriente Próximo, os selos israelitas também atestavam as autoridades estatais<sup>67</sup> e documentos de propriedade<sup>68</sup>. Em I Re 21:8, Jezabel, esposa do rei Acabe, ao perceber a tristeza do marido, pois Nabote se recusara a vender seu campo, ela trama para que o justo fosse morto. Como parte da maquinação para eliminar Nabote, afirma o texto que “então escreveu cartas em nome de Acabe, e as selou com seu sinete”. Jezabel utilizou a chancela pessoal do rei de Israel, não foi ele quem assinou, mas também não se tratava de uma delegação formal, nos moldes de como informa Nadali (2009, p. 217) sobre a Assíria, em que existiam os selos da administração real que eram confiados aos funcionários da corte, ao invés do selo da realeza; pois desse modo, o rei assumia a personificação do estado e de seu governo.

Na Bíblia, os selos foram usados também de modo alegórico<sup>69</sup>. Entretanto, não temos o objetivo de avançarmos nessa abordagem, pois queremos voltar ao selo de Judá. O patriarca caminhava para Timna levando consigo seu selo, envolto ao pescoço como um adereço. Desse modo, podemos identificar dois status sociais exibidos por Judá pelo uso do selo: sua autoridade como filho de Israel (Jacó), que está associada diretamente com o cajado; e a autenticidade de sua chancela comercial, como produtor de lã.

Como registram Seevers e Korhonen (2016, p. 2), os selos eram relevantes na certificação das mercadorias ou pagamentos comerciais, pois a economia mercantil do mundo antigo fundava-se na constante movimentação de mercadorias. Judá caminhava rumo ao local em que suas ovelhas estavam sendo tosquiadas, sendo assim, a lã acumulada seria comercializada com os caravaneiros, razão pela qual, o selo era importante tanto na assinatura dos contratos, como na vedação dos fardos. Assim, provavelmente, a lã branca fora vendida para os grandes mercados têxteis de Tiro e Damasco, a fim de serem tingidas com a famosa púrpura fenícia<sup>70</sup>.

Em vista do exposto, quando Judá cede seu selo a Tamar, ele não mede as consequências do ato impensado de seu desejo, pois estava pondo, nas mãos dela, sua chancela, que seria utilizada na celebração dos acordos comerciais em Timna. Apreciamos o cotejo esboçado por Alter (2007, p. 23), quando argumenta que Judá ao penhorar seu cajado e selo, tal atitude no Antigo Oriente Próximo seria semelhante, em

---

<sup>67</sup> Ver também Et 3:12; 8:8,10.

<sup>68</sup> Jr 32: 10-14.

<sup>69</sup> Ct 8:68; Jr 22:24; Jo 6:27; 2 Co 1:22; Ef 1: 13; Ap 7: 4-8.

<sup>70</sup> Ezequiel 27 apresenta um grande inventário da multiplicidade de mercadorias comercializadas por Tiro e o alcance dos povos compradores.

nossos dias, a entrega da carteira de identidade e todos os cartões de crédito, com as senhas.

Portanto, concordamos com Adelman (2012, p. 94), quando sublinha que seus acessórios dados em garantia e que deveriam ter sido resgatados após o pagamento, porém, servem para estampar a verdadeira identidade dos protagonistas. Tamar, inicialmente, envia os itens pessoais, presumindo que fossem apresentados a ele, de modo particular, dando a oportunidade para que Judá negasse sua identidade ou os reivindicasse como seus. Ela age com tamanha discrição ao permitir que ele fizesse a mudança da raiva abrupta por sua gravidez e reconhecesse sua responsabilidade sem envergonhá-lo.

## 6 – O FIO VERMELHO E A PRIMOGENITURA

Judá após reconhecer seus objetos pessoais enviados por Tamar e admitir que ela houvesse sido mais justa que ele, ela deu a luz a gêmeos:

Ora, no tempo do parto dela, havia gêmeos em seu seio. Durante o parto, um deles apresentou uma mão, e a parteira pegou e amarrou nessa mão um *fio escarlate*, dizendo: “este saiu primeiro”. Depois ele recolheu a mão e saiu o irmão dele. “Que é que te acontecerá, pela brecha que abriste?” disse ela. Deus o nome de Péres – isto é, a Brecha. O irmão dele saiu em seguida, ele que tinha na mão o *fio escarlate*; deu-lhe o nome de Zérah”. (Gênesis 38:27-30 – tradução Ecumênica – Grifos nossos).

Neste excerto bíblico há um detalhe importante – o fio escarlate, ou seja, um tipo de material têxtil. Certamente, um fio, por si só, é de pouca serventia, pois para se transformar numa vestimenta, muitos fios precisam passar pelo tear, trançados no urdume e trama, a fim comporem o tecido, para finalmente se transformarem em vestuário. Análises, como as de Matthews (1995) e Huddletun (2002), não se detiveram a este pormenor. Admitimos que um simples fio não revele um status social, como uma veste, por exemplo, porém, foi utilizado, pela parteira, como o marcador do primogênito, que nas sociedades patriarcais, tinha importante papel no âmbito familiar e comunitário.

Não é dito na narrativa se o fio era de lã ou linho. Entretanto, considerando o ambiente pastoril e que os gêmeos eram filhos/netos<sup>71</sup> de um tosquiador de ovelhas, desse

<sup>71</sup> Considerando a relação de levirato, os meninos mesmo sendo filhos biológicos de Judá, mas, de fato seriam considerados netos. Perez e Zerá seriam filhos de Er, pois foram gerados por sua viúva.

modo, presumimos que o fio era de lã. Esse detalhe é destacado pelo narrador, pois o menciona por duas vezes. É interessante, que na trama de Gênesis 38, o vestuário, acessórios e o fio vermelho tivessem função notável no jogo de ocultação e reconhecimento entre as personagens. Os meninos ainda estavam “escondidos” no ventre de Tamar, sendo que um irrompeu à mãe com a mão. Este membro era insuficiente para identificação, assim a parteira, mesmo naquela atividade difícil e de alto risco, enrolou uma linha vermelha na mão, como um indicativo de que aquele era o primogênito. Entretanto, devido à saída arrebatadora do segundo menino sobre o primeiro, a parteira o nominou de "Perez" que significa "uma explosão ou uma brecha". Assim, “Perez suplanta seu irmão antes mesmo de sair do útero. Ele mostra as principais características de sua mãe, rompendo as restrições e criando a brecha (*peretz*) através da qual ele nasce” (FRYMER-KENSKY, *apud* ADELMAN, 2012, p. 89 – tradução livre). A parteira nominou o segundo menino de "Zerá", que significa "amanhecer, brilhar, brilho" e talvez em alusão ao material têxtil de cor escarlate brilhante.

O “fio vermelho” de Gênesis 38 tem uma ressonância intertextual com outro material similar que aparece no episódio dos homens comissionados por Josué a “reconhecer a terra de Jericó”<sup>72</sup>. Curiosamente, aqueles espias entraram na casa da prostituta Raabe e ali foram acolhidos<sup>73</sup>. Os poderosos da cidade tomaram conhecimento da presença dos estranhos na casa da moradora, que quando indagada, afirmou que os espias estiveram lá, mas não sabia de onde vinham. A resposta parece convincente, pois aquela era uma residência frequentada por um rotativo público masculino. Entretanto, Raabe escondera os judeus “entre as canas do linho que pusera em ordem sobre o eirado”<sup>74</sup>. Ela conhecia toda a história de conquistas dos judeus sobre os egípcios, amorreus e a travessia sobrenatural do Mar Vermelho, então deduziu que sua cidade seria a próxima a ser vencida e pediu aos hebreus, que quando a guerra chegasse, ela fosse poupada juntamente com sua família. Acordo firmado, ela os desceu por uma corda de sobre a janela “pois sua casa estava sobre o muro da cidade”<sup>75</sup>. Na descida, Raabe os despediu com palavras de cautela, eles responderam: “eis que, quando nós entrarmos na

---

<sup>72</sup> Js 2:1.

<sup>73</sup> Para Kirsch (1998), “os espões fazem uma pausa em sua perigosa missão a fim de desfrutar dos serviços de uma prostituta local (*zonah*) chamada Raabe” (p. 155).

<sup>74</sup> Js 2: 6

<sup>75</sup> Js 2: 15. Na epopeia Gilgamesh, parte da maldição de Enkidu sobre a prostituta que o auxiliou na transferência da natureza para a civilização era a seguinte: “A sombra da muralha da cidade será sua morada”. É muito curioso que Raabe morasse sobre os muros de Jericó.

terra, atarás este *cordão de fio escarlata* à janela por onde nos fizeste descer; e recolherás em casa contigo a teu pai, e tua mãe, e a teus irmãos e a toda a família de teu pai”<sup>76</sup>.

O fio tingido de vermelho, no nascimento dos filhos de Tamar, nós expusemos a razões que o material utilizado era lã. Porém, a corda, com a qual Raabe desceu os espias, entendemos ter sido trançada com fios grosseiros de linho. O texto nos dá elementos para esta afirmação, pois os visitantes são ocultados, no eirado, entre os caules de linho. Ora, a eira<sup>77</sup> era o local apropriado para a separação dos grãos de linhaça e o preparo das canas para a produção de fibras de linho. Portanto, os fios escarlates, em ambos os casos, permitiram o reconhecimento de Zerá, bem como de Raabe e sua família, enquanto as canas de linho, a ocultação dos espias.

Nas duas narrativas, além do material têxtil – o fio, há também a ressalva para a pigmentação – o vermelho. Koren (1996, p. 271) aponta os vários modos para a obtenção de corantes têxteis em Israel e povos vizinhos, principalmente, com o uso de plantas. Indicando ainda, que a atividade têxtil, em geral, e o tingimento, em particular, são discutidos no Talmud<sup>78</sup>. A história mostra que o antigo Israel estava localizado no entroncamento de vários impérios, sendo conquistado por eles em algumas ocasiões. Esta região não vivia num vazio comercial, visto que vários tipos de bens, incluindo têxteis, circulavam dentro e fora deste território estratégico. Portanto, os textos talmúdicos não refletem somente sobre o tingimento de tecidos no Israel daquela época, mas também sobre o nível dessa atividade nas regiões vizinhas.

Após essas considerações relevantes para nossa argumentação, relembramos que a parteira, ao amarrar o fio escarlata na mão de Zerá, como sinalização, visava preservar-lhe o direito de primogenitura, porém, “confirmando o padrão de toda essa narrativa e do ciclo maior de histórias, o gêmeo que está a ponto de nascer em segundo lugar acaba ‘saindo’ primeiro (*parotz*), recebe o nome de Perez e será ancestral de Jessé, de quem procede a casa de Davi”. (ALTER, 2207, p. 24-25).

Não resta nenhuma dúvida que o costume ou direito consuetudinário, no mundo bíblico patriarcal, consagrava o valor da primogenitura como um status social e familiar, redundando na bênção do pai, bem como, maior parte na herança. Jacó, sabedor de todos

<sup>76</sup> Js 2: 18

<sup>77</sup> O encontro embaraçoso de Rute com Boaz ocorreu na eira no meio de um monte de grãos de cevada (Rt. 3:6-7).

<sup>78</sup> Livro contendo várias coletâneas com discussões rabínicas sobre ética, costumes e história judaica.

esses privilégios, quando tem a oportunidade “compra” a primogenitura de seu irmão Esaú e rouba-lhe a bênção do velho pai Isaque. Greenspahn (1994, p. 16) elabora um levantamento de várias experiências consubstanciadas do direito do filho mais velho sobre os demais irmãos. As leis da Média Assíria disciplinavam que o primogênito recebia porção dobrada das propriedades paternas, ele era chamado de “filho grande”. Um código egípcio, do primeiro milênio a. C., prescrevia que se um ao homem morrer, deixasse terras, jardins e escravos; e não tivesse atribuído à herança de cada filho, em vida, o mais filho velho tomaria posse da propriedade de seu pai. Ainda no Egito, nos antigos reinos, os primogênitos eram denominados de "herdeiros do pai" e "mestre de todas as suas coisas". Há registros de textos mesopotâmicos que atestavam a divisão desigual de propriedades que atribuíam aos herdeiros individuais muitos modos de preferência, sendo que “filho maior” tinha a primazia da escolha ou recebia uma parte especial.

Com a doação da Torah aos hebreus, muitos costumes, assimilados dos povos vizinhos, tornaram-se norma escrita, com claras evidências da manutenção do tratamento diferenciado ao filho mais velho, como estipula Deuteronômio 21:17: “mas ao filho da desprezada reconhecerá por primogênito, dando-lhe dobrada porção de tudo quanto tiver, porquanto aquele é o princípio da sua força, o direito da primogenitura é dele”. Greenspahn (1994) adverte que há muita discussão interpretativa em torno desse texto legal, porém, assinala que não há como negar que o filho primogênito, denominado de *bekor*, recebeu mais que os demais irmãos.

Portanto, quando a parteira marca Zerá com a fita vermelha, ela estava atenta aos direitos e privilégios do primogênito. Entretanto, pela explosão de Perez, Zerá foi superado. Assim, a primogenitura converteu-se em ultimogenitura, “pois a história de Judá e seus descendentes, assim como toda a história de José e, a bem dizer, todo o Livro de Gênesis, tratam da revogação da lei de ferro da primogenitura, da eleição, por um tortuoso capricho do destino, de um irmão mais moço para perpetuar a linhagem” (ALTER, 2007, p. 19). Sobre esta questão, algo relevante e não percebido tão claramente na narrativa de Gênesis 38, mas lembrado por Sharon (2005, p. 305), é que Onã, ao praticar o coito interrompido, para não fecundar Tamar, agia para “roubar” a primogenitura de Er, pois visava não lhe suscitar descendência.

A usurpação da primogenitura, apontada por Alter (2007), por um irmão mais novo, foi objeto do longo capítulo intitulado “a herança de Jacó ou a ultimogenitura” do

livro *O folclore no Antigo Testamento*<sup>79</sup>, do antropólogo inglês sir James Georges Frazer (2005), no qual rebusca, minuciosamente, traços de tal prática na Bíblia, bem como, em épocas mais recentes, tanto na Europa como na Ásia.

Frazer (2005, p. 230) inicia a discussão pelo caso mais emblemático na Bíblia, quando se trata de primogenitura – Esaú e Jacó. Este último atuava de modo destoante de seus ancestrais imediatos, pois Abraão, seu avô, tinha “uma dignidade tranquila”, enquanto seu pai Isaque, “uma piedade meditativa”, porém:

Jacó comporta-se como o típico comerciante judeu, flexível e agudo, fértil em estratégias, atento para tudo que signifique lucro, que não trata de conseguir pela força o que deseja, senão mediante a astúcia, e que não se mostra demasiadamente escrupuloso na hora de eleger os meios que permitirá ganhar de seus competidores em inteligência e enganar seus rivais. (FRAZER, 2005, p. 230 – tradução livre).

Frazer (2005) aponta que o estudioso judeu Joseph Jacobs tentou mostrar que Jacó utilizou de artimanhas buscando garantir um antigo costume de herança que era reservado ao filho mais novo, o qual era denominado de “direito de ultimogenitura”. Com base nessa discussão, o antropólogo inglês vai buscar várias experiências ao longo da história, nas quais o filho mais jovem é agraciado com a herança ou privilégios maiores que os demais irmãos. Frazer (2005) inicia o estudo assinalando que na própria vivência patriarcal, Jacó, simplesmente, repetiu aquilo que havia ocorrido com seu pai Isaque, quando superou o irmão Ismael. Jacó tem preferência por José, até então filho mais novo, e no final da vida, ao abençoar seus netos, mesmo José tendo posicionado Efraim e Manassés em condições favoráveis para a mão direita recair sobre a cabeça de Manassés, mesmo assim, “Israel estendeu a sua mão direita e a pôs sobre a cabeça de Efraim, que era o menor, e a sua esquerda sobre a cabeça de Manassés, dirigindo propositadamente, não obstante Manassés ser o primogênito”<sup>80</sup>. José, portanto, por meio de seus filhos recebeu porção dobrada na herança. Jacó, no leito de morte, admitiu que Ruben “é meu primogênito, minha força, e o princípio do meu vigor, o mais excelente em alteza e o mais excelente em poder”<sup>81</sup>. Mesmo com estes qualificativos, Ruben foi desbancado na herança por José e no poder por Judá, o quarto na sucessão, visto que “o cetro não se

<sup>79</sup> Livro publicado em 1918.

<sup>80</sup> Gn 48:14.

<sup>81</sup> Gn 49:3.

arredará de Judá”<sup>82</sup>. Assim, um defensor das ações e atitudes de Jacó poderia argumentar que ele, nessas escolhas, se “mostrou coerente durante toda a sua vida ao preferir os filhos mais jovens aos mais velhos, e que não se ajustou a essa norma somente quando tratou de proteger seus interesses particulares”. (FRAZER, 2005, p. 233).

Frazer (2005) avança no tratado, saindo do período patriarcal e chegando à época monárquica em Israel, mas ainda com alguns acenos decisivos de ultimogenitura na formação da dinastia davídica. Davi, a propósito disso, era o filho mais novo de Jessé e descendente direto na patrilinearidade de Judá/Perez, como bem destacou o/a autor/a do Livro de Rute nos versículos finais de seu texto<sup>83</sup>. Davi, envelhecido e moribundo, parece seguir a mesma coerência do patriarca Jacó (Israel), pois encorajado pelas tramas palacianas comandadas pelo profeta Natã e Bate-Seba<sup>84</sup>, ele escolheu Salomão como seu sucessor ao trono de Israel, a despeito de ser mais moço, no lugar de Adonias.

Por fim, Frazer (2005, p. 235, 238), em seu trabalho de antropologia comparada, enumera diversas experiências pastoris e agrárias na Inglaterra, França, Holanda, Alemanha, Escócia, País de Gales e Rússia, além de várias vivências asiáticas de ultimogenitura. O estudioso revela que, de modo geral, o fundamento do “direito do filho mais jovem” dormitava no fato de que quando chegavam à idade adulta, os filhos mais velhos saíam da casa paterna para construir suas próprias famílias e ganharem suas vidas. Assim, restava apenas o filho mais novo, que ainda era um menino ou adolescente, sendo que este terminava herdando uma parte maior das propriedades, visto que, diferentemente, dos irmãos que haviam saído de casa, ele “herdava” também muitas obrigações, como cuidar dos pais idosos e debilitados e das irmãs solteiras.

Portanto, o autor utiliza um pequeno detalhe na narrativa, quase imperceptível – o fio vermelho, mas de alto valor simbólico, que foi manifesto na precaução da parteira em garantir o direito da primogenitura a Zerá. Entretanto, Perez ultrapassou o irmão, ainda no ventre da mãe e irrompeu à madre primeiro. No jogo de ocultação e identificação que permeia Gênesis 38, em que o vestuário, adornos e acessórios têm relevância, um insignificante material têxtil, o fio vermelho, marcou o primogênito, mas a reviravolta não lhe assegurou a primogenitura, pois foi convertida em ultimogenitura.

---

<sup>82</sup> Gn 49: 10.

<sup>83</sup> Rt 4:18-22.

<sup>84</sup> I Re 1:11.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, como estratégia analítica, fragmentamos o vestuário, os acessórios e os status sociais a eles vinculados, mas agora nas considerações de arremate queremos sintetizar as principais conclusões. Algo indiscutível é que Gênesis 38 explicita, de modo claro e relevante, a função do vestuário e acessórios, como marcadores da identidade social de seus principais protagonistas – Judá e Tamar.

O texto bíblico identifica Judá, pelas ações e itens pessoais, como um pastor. Esta condição social pode até parecer óbvia para o leitor que conhece o histórico pastoril de seus ancestrais, com origem na Mesopotâmia, visto que Abraão, Isaque, Jacó e Labão eram pastores. Entretanto, os elementos narrativos são ampliados para facilitar esse reconhecimento social do patriarca. O motivo da viagem a Timna, a tosquia das ovelhas, é crucial para toda a história, pois no percurso se deu o encontro, que mudaria a vida de ambos e de todo o povo de Israel.

Judá era produtor de um valioso material têxtil de seu tempo – a lã. Assim, ao dirigir-se ao local da limpeza das ovelhas, levava consigo seus itens identificadores sociais e individuais – o cajado e o selo. O primeiro objeto o revestia, simbolicamente, da autoridade daquele que governa, condição confirmada por Jacó, ao abençoá-lo, no leito de morte, indicando que a vara estaria permanentemente em suas mãos. O selo, por sua vez, exibido carregado no pescoço, como um pingente, tinha a marca de sua identidade comercial, pois com ele podia celebrar contratos e vedar os fardos de lã negociados. A ação precipitada de Judá ao entregar seus acessórios a uma estranha, além de temerária, também foi crucial para a sobrevivência de Tamar, pois eles mediarão o reconhecimento do possuidor e permitiram que o patriarca os identificasse como seus.

No mundo bíblico patriarcal, em que o masculino tinha atuação pública, quando os homens não agiam ou se omitiam, as mulheres, em profundo reconhecimento de pertencimento social, atuavam para sanar as brechas. Tamar percebeu que o sogro não tinha nenhuma pretensão de honrar seu direito de casamento, por levirato, com o terceiro filho. O patriarca a devolveu a casa de seu pai sob o argumento de que Selá ainda era jovem. Entretanto, o tempo passou e Judá se esqueceu de sua nora e ainda com o agravante, pois ao mantê-la viúva, converteu o seu luto temporal em permanente,

consoante manifestavam suas vestes. Entretanto, esses marcadores sociais, as roupas, mediaram o plano urdido por Tamar para buscar justiça, posteriormente reconhecida por Judá, quando ponderou que ela havia sido muito mais justa que ele.

O plano de engano de Tamar não visava o interesse pessoal de sobrevivência, pois isso já tinha ao retornar para a casa do pai, usufruindo a devolução do dote dado, quando do casamento com Er. Portanto, ela buscava descendência, não para si, mas para perpetuar o nome do falecido marido pelas futuras gerações. Tamar despojou-se de suas vestes rústicas de viúva para vestir-se de roupas de prostituta. O vestuário, em ambos os casos, era o exibidor social das aparências, desse modo, ela se desnuda da “prisão” de sua beleza para se mostrar atraente, bonita e desejável, a tal ponto que Judá penhorou seus identificadores sociais. É bem verdade que a narrativa expõe a realidade milenar da prostituição, a mulher como objeto, Judá não estava preocupado com a identidade individual de Tamar, apenas a social, uma meretriz, pois ele ansiava apenas conhecer o seu corpo. Entretanto, ela, a anônima e sem face (o véu encobria) conhecia cada detalhe da vida do postergador do direito da viúva, assim Judá, o pastor que antes de tosquiá-las suas ovelhas, foi tosquiado por Tamar ou o suplantador também foi enganado.

Se no ciclo de roupas de José elaborado por Matthews (1995) inicia e termina com roupas principescas, em Gênesis 38 começa e conclui com fios de lã. Se no primeiro momento Judá foi identificado como o pastor/tosquiador de ovelhas, no segundo, seu filho/neto Zerá foi reconhecido como primogênito, por meio de um fio escarlate, porém, seguindo uma “tradição” familiar de engano, Zerá foi suplantado por Perez que lhe “roubou” a primogenitura, ou seja, o direito passou ao mais jovem, convertendo-se numa ultimogenitura.

Gênesis 38 pode ser desprezado pelos pegadores que veem o texto apenas pelos eufemismos sexuais. No entanto, é uma história rica de sentido social e comunitário, em que uma mulher colocou em risco sua própria vida ao articular, por meio do vestuário, sua ocultação e identificação, a fim de levantar descendência ao esposo, de cuja linhagem viria Jesus, o supremo rei da dinastia davídica, confirmando a bênção de Jacó – “o cetro não se arredará de Judá”.

**REFERÊNCIAS:**

ADELMAN, Rachel. Seduction and Recognition in the Story of Judah and Tamar and the Book of Ruth. In: **Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues**, nº 23, pp. 87-109, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/nashim.23.87>. Acesso em: 15 ago. 2020.

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

ANDRADE, Altamir Celio de. Exílio, deslocamento e estratégias de sobrevivência: questões literárias e culturais na narrativa bíblica de Tamar. In: **Anais Eletrônicos do XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, Centros – Ética, Estética**, Curitiba: UFPR, 2011, pp. 1-8. Disponível em: <https://abralic.org.br/eventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0797-1.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2020.

ANAWALT, Patricia Rieff. **A história mundial da roupa**. São Paulo: Senac, 2011.

AUGÉ, Marc. **Os domínios do parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1975.

BATTEN, Alicia J.. Clothing and Adornment. In: **Biblical Theology Bulletin**, vol. 40, nº 3, pp. 148-159, 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/249841176>. Acesso em: 4 jan. 2021.

BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas/Loyola, 1996.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Unesp, 1997.

BUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRAGA, Eliézer Serra. **Santas e sedutoras as heroínas na Bíblia hebraica: a mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura Patrística**. São Paulo: Humanitas, 2010.

CALANCA, Daniela. **História social da moda**. São Paulo: Senac, 2011.

COOPER, Jerrold S. The Job of Sex: The social and economic role of prostitutes in ancient Mesopotamia. In: **The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East**. Berlin: De Gruyter, 2016.

CRANE, Diana. **A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas**. São Paulo: SENAC, 2006.

DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DONIGER, Wendy. **The bedtrick: tales of sex and masquerade**. Chicago: The University Chicago Press, 2000.

DOUGLAS, J. D. (Org). **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos seguido de envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

EMERTON, J. A. Judah and Tamar. In: **Vetus Testamentum**, Vol. 29, Fasc. 4, pp. 403-415, 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1517790>. Acesso em 20 nov. 2020.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

EPSZTEIN, Léon. **A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

FRAZER, James George. **El folklore en el Antiguo Testamento**. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2005.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: **Obras completas volume 11**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GALPAZ-FELLER, Pnina. The Widow in the Bible and in Ancient Egypt. In: **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, vol. 120, nº 2, pp. 231-253, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.014>. Acesso: em 15 dez. 2020.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOWER, Ralph. **Novo Manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

GREENSPAHN, Frederick E. **When brothers dwell together: the preeminence of younger siblings in the Hebrew Bible**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.

HACK, Jonathan Luís. **Gênesis 38: análise literária e história da leitura**, 2017, 282 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017.

HUDDLESTON, John R. Unveiling the versions: The tactics of Tamar in Genesis 38:15. In: **The Journal of Hebrew Scriptures**, vol. 3, pp. 1-25, 2001. Disponível em: [www.purl.org/jhs](http://www.purl.org/jhs). Acesso em: 20 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. “Divestiture, Deception, and Demotion: The Garment Motif in Genesis 37–39. In: **Journal for the Study of the Old Testament – JSOT**, nº 98, pp. 47–62, 2002. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/249754424\\_Divestiture\\_Deception\\_and\\_Demotion\\_The\\_Garment\\_Motif\\_in\\_Genesis\\_37-39](https://www.researchgate.net/publication/249754424_Divestiture_Deception_and_Demotion_The_Garment_Motif_in_Genesis_37-39). Acesso em: 5 jan. 2021.

JASTROW JR. Morris. Dust, Earth, and Ashes as Symbols of Mourning among the Ancient Hebrews. In: **Journal of the American Oriental Society**, vol. 20, pp. 133-150, 1899. Disponível : <https://www.jstor.org/stable/592320>. Acesso: em 2 dez. 2020.

JEROME, Obiorah M.; UROKO, Favour C. Tearing of clothes: A study of an ancient practice in the Old Testament. In: **Verbum et Ecclesia**, vol. 39, nº 1, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1841>. Acesso em: 8 dez. 2020.

KARRAS, Ruth Mazo. **Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.

KIRSCH, Jonathan. **As prostitutas na Bíblia: algumas histórias censuradas**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Ventos, 1998.

KOREN, Zvi C. Historic-chemical analysis of plant dyestuffs used in textiles from ancient Israel. In: **Archaeological Chemistry**, pp. 269-310, may, 1996. Disponível em: <https://pubs.acs.org/doi/abs/10.1021/bk-1996-0625.ch02>. Acesso em: 20 out. 2020.

LERNER, Gerda. The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia. In: **Signs**, Vol. 11, nº 2, pp. 236-254, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3174047>. Acesso em: 14 dez. 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MARWICK, Arthur. Uma história da beleza humana. São Paulo: Senac, 2009.

MATTHEWS, V. H.. The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative. In: **Jornal for the Study of the Old Testament – JSOT**, nº 65, pp. 25–36, 1995. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030908929502006503?journalCode=jota>. Acesso em: 5 jan. 2021.

MEILICKE, Christine. Moses' Staff and the Return of the Dead. In: **Jewish Studies Quarterly**, Vol. 6, No. 4 pp. 345-372, 1999.

MORGAN, Lewis Henry. **Ancient society**. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1985.

Nadali, Davide. Neo-Assyrian state seals: an allegory of power. In: **State Archives of Assyria Bulletin**, vol. XVIII, pp. 215-244, 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/261605491>. Acesso em: 13 dez. 2020.

PARKES, Colin Murray. **Luto: estudos sobre a perda na vida adulta**. São Paulo: Summus, 1998.

PENDERGAST, Sara. **Fashion, costume, and culture: clothing, headwear, body decorations, and footwear through the ages**. Vol. 1. Farmington Hills: Thomson/Gale, 2004.

PINSKY, Jaime. **As primeiras civilizações**. São Paulo: Contexto, 2011.

PROUSER, Ora Horn. Suited the throne: the symbolic use clothing in the David and Saul narratives. In: **Jornal for the Study of the Old Testament – JSOT**, nº 71, pp. 27-37, 1996. Disponível em:

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030908929602107103>. Acesso em: 5 jan. 2021.

REIS, José Carlos. A concepção de tempo histórico dos “anales”. In: **Varia História**, Belo Horizonte, nº 12, pp. 14-29, dez. 1993.

RICKS, Stephen D.; RICKS, Shirley S. “With Her Gauzy Veil before Her Face”: The Veiling of Women in Antiquity. In: **Bountiful harvest: essays in honor of S. Kent Brown**. Provo: Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, 2011.

RINGDAL, Nils Johan. **Love for sale: a world history of prostitution**. New York: Grove/Atlantic, 2004.

RYDER, M. L. **Sheep & man**. Londres: Duckworth, 2007.

SCHORSCH, Ismar. The staff of Moses. In: **JTS Torah Online – Jewish Theological Seminary**. Jan, New York, 2004.

SCHWARZ, R. A. Uncovering the Secret Vice: Toward an Anthropology of Clothing and Adornment. In **The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment**. The Hague, The Netherlands: Mouton, 1979, pp. 23–45.

SEEVERS, Boyd; KORHONEN, Rachel. Seals in ancient Israel and the Near East: their manufacture, use, and apparent paradox of pagan symbolism. In: **NEASB**, nº 61, pp. 1-17, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/336532849>. Acesso em: 12 dez. 2020.

SHARON, Diane M. Some Results of a Structural Semiotic Analysis of the Story of Judah and Tamar. In: **Jornal for the Study of the Old Testament – JSOT**, nº 71, pp. 289-318, 2005. Disponível em: [DOI: 10.1177/0309089205052684](https://doi.org/10.1177/0309089205052684). Acesso em: 11 dez. 2020.

SILVA, Airton José da. De Canaã a Corinto: o sexo explorado. In: **A prostituição em debate**. São Paulo: Paulins, 1986.

SPARKS, Kenton L. **Ethnicity and identity in ancient Israel**: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998.

STEINBERG, Naomi. Romancing the Widow: The Economic Distinctions between the *’almānâ*, the *’iššâ-’almānâ*, and the *’ēšet-hammēt*. In: **Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies**, 2002, Cambridge. Center of

Hellenic Studies of Harvard University, pp. 1-15, 2002. Disponível em: <https://eige.europa.eu/library/resource/kvinnsam.10041874>. Acesso em 18 dez. 2020.

SVENDSEN, Lars. **Moda: uma filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

TENNEY, Merrill C; PACKER, J. I.; WHITE JR., William. **Vida cotidiana nos tempos bíblicos**. São Paulo: Vida, 1988.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.

VENÂNCIO, Mariana Aparecida. Quando dois corpos se desnudam: hospintralidades em Judá e Tamar. In: II Colóquio Interfaces: Literatura, Teologia E Corporeidade [v. 2, n. 1, 2017](#). **ANNALESFAJE**. Belo Horizonte: Faje, 2017, pp. 81-89. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/3787>. Acesso em: 15 dez. 2020.

WASSÉN, Cecilia. The story of Judah and Tamar in the eyes of the earliest interpreters. In: **Literature & Theology**, vol 8, nº 4, 1994. Disponível em: <http://litthe.oxfordjournals.org>. Acesso em: 15 out. 2020.

WEBER, Max. **Ancient Judaism**. Nova Iorque/Londres: The Free Press, 1967.

WEISBERG, Dvora E. **Levirate marriage and family in Ancient Judaism**. Waltham: Brandeis University Press, 2009.

WILDAVSKY, Aaron. Survival must not be gained through sin: the moral of the Joseph stories prefigured through Judah and Tamar. In: **Jornal for the Study of the Old Testament – JSOT**, nº 62, pp. 37-48, 1994. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/030908929401906203>. Acesso em: 13 dez. 2020.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. A história de Tamar: uma mulher, viúva, prostituta e subversiva! In: **Anais Eletrônicos** do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis, 2017, pp. 1-15. Disponível em: [http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497987586\\_ARQUIVO\\_ARTIGOMUNDODEMULHERES.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497987586_ARQUIVO_ARTIGOMUNDODEMULHERES.pdf). Acesso em: 15 dez. 2020.