

ESTERILIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA: À LUZ DA NARRATIVA DE RAQUEL

BARRENNESS IN THE HEBREW BIBLE: IN LIGHT OF RACHEL'S NARRATIVE

Ygor Lebrank de Melo¹
Christie Goulart Chadwick²

RESUMO: Na Bíblia Hebraica, a esterilidade coloca as mulheres em situação de vulnerabilidade, ao impedi-las de cumprir a bênção divina de “serem fecundas e encherem a terra” (Gn 1:28). Comumente interpretada como uma maldição – uma forma de punição divina –, essa condição tem sido tratada de modo reducionista por parte da tradição interpretativa. À luz disso, este estudo propõe uma análise da narrativa bíblica e dos elementos histórico-culturais relacionados às atitudes de Raquel frente à esterilidade: o ato de “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30:3), o uso de mandrágoras (Gn 30:14) e o roubo dos terafins (Gn 31:19). Os resultados preliminares indicam que essas ações refletem os estigmas culturais associados à infertilidade no antigo Oriente Próximo. Ainda assim, a matriarca revela-se irredutível ao enfrentar a esterilidade, sem necessariamente atribuí-la à intervenção do divino.

PALAVRAS-CHAVE: Raquel; Esterilidade; Fertilidade; Ações histórico-culturais; Bíblia Hebraica.

ABSTRACT: In the Hebrew Bible, barrenness places women in a vulnerable position, as it hinders their ability to fulfill the divine command to "be fruitful and multiply" (Gen 1:28). This condition is often understood as a curse or a form of divine retribution, and it has frequently been analyzed in a reductive manner within traditional interpretative frameworks. In light of this, the present study examines the biblical narrative alongside the historical and cultural contexts related to Rachel's actions in confronting her barrenness: the act of "giving birth on the knees" (Gen 30:3), the use of mandrakes (Gen 30:14), and the theft of the teraphim (Gen 31:19). Preliminary findings indicate that these actions reflect the cultural stigmas associated with infertility in the ancient Near East. Nevertheless, the matriarch displays remarkable resolve in addressing her condition, without attributing it solely to divine intervention.

KEYWORDS: Rachel; Barrenness; Fertility; Historical-Cultural Practices; Hebrew Bible.

¹ Especialização em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo (Unasp). Museu de Arqueologia Bíblica. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5711-8761> E-mail: ygorlebrank@gmail.com

² Doutora em Arqueologia Bíblica e História do Antigo Oriente (UA). Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-3919-9189> Email: christie.chadwick@acad.unasp.edu.br



10.23925/2176-4174.34.2025e71672

Recebido em: 16/05/2025.

Aprovado em: 01/06/2025.

Publicado em: 09/06/2025.

Introdução

Estudiosos da Bíblia Hebraica apontam a infertilidade e o desenraizamento da terra como fatores determinantes na narrativa patriarcal, especialmente em relação ao papel das mulheres. A esterilidade feminina era vista como uma condição de profunda vulnerabilidade social e religiosa, pois, além do mandamento divino de povoar a terra (Gn 1:28), que reforçava a expectativa sobre a mulher de gerar filhos, somava-se a profecia de Gênesis 3:15, que coloca sobre ela, por meio da sua semente, o peso da responsabilidade de trazer o Messias prometido. Nesse contexto, a esterilidade implicava não apenas uma limitação biológica, mas uma exclusão simbólica da mulher em relação ao cumprimento do plano da salvação. Diante disso, Raquel, uma das matriarcas do povo de Israel, apresenta-se como expressão de protagonismo feminino, ao desafiar sua condição de esterilidade.

Este estudo propõe-se a investigar como os temas da esterilidade e da descendência, presentes nas narrativas da Bíblia Hebraica, refletem o papel da mulher em contextos patriarcais antigos. Para compreender os significados culturais, teológicos e literários atribuídos à maternidade — e, por contraste, à infertilidade — é imprescindível uma leitura atenta e integral dos textos originais hebraicos, conforme defendem estudiosos como Alter (2007) e Nunes Júnior (2017, p. 14). Ademais, este trabalho recorrerá a aportes histórico-culturais com base em estudos comparativos entre literatura bíblica e dados arqueológicos provenientes do antigo Oriente Próximo. Tal abordagem visa reconstruir comportamentos, crenças, cultura e valores da época, que permitirão uma leitura contextualizada das narrativas. Nesse sentido, será adotada a noção de “rio cultural” do antigo Oriente Próximo, conforme proposto por Walton (2021, p. 24–38).

A partir da análise da narrativa bíblica e dos estudos sobre os elementos simbólicos associados à figura de Raquel, observa-se que essa matriarca desafia as

limitações impostas por sua condição de esterilidade, recorrendo a soluções externas que transcendem o plano biológico e envolvem práticas culturais enraizadas no contexto do antigo Oriente Próximo. Entre essas práticas, destacam-se a adoção simbólica de filhos, por meio da serva Bila, ao “dar à luz sobre os joelhos”, e a apropriação das mandrágoras. Além desses elementos, há a inclusão dos terafins (Gn 31), outro meio pouco articulado nas análises sobre esterilidade e sucessão, e que, em nossa leitura, também pode refletir uma tentativa de assegurar liderança e herança para sua descendência, de modo a assegurar fertilidade da terra em favor de seus filhos. Essa interpretação encontra apoio na relação entre esterilidade e desenraizamento, pois a esterilidade de Raquel relaciona-se ao contexto de deslocamento e desenraizamento da terra de Labão (cf. Chwartz, 2004; Morrison, 1983). Dessa forma, Raquel revela um conhecimento das práticas culturais de sua época, ao mobilizar recursos simbólicos e estratégias sociais para desafiar sua condição de infertilidade. A análise dos elementos simbólicos presentes na narrativa – como o ato de “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30:3), o uso das mandrágoras (Gn 30:14–16) e o roubo dos terafins (Gn 31:19) — demonstra que essas atitudes estão profundamente enraizadas nas crenças e práticas do antigo Oriente Próximo. A pesquisa sugere que Raquel, a despeito de estar inserida em um sistema que a coloca em condição de vulnerabilidade, exerce um papel ativo e transgressor, ao desafiar as barreiras impostas pela esterilidade e pelas normas sociais.

Diante desse contexto, o presente estudo propõe-se a analisar, de forma objetiva, a narrativa de Gênesis 29–31, e os elementos histórico-culturais relacionados às atitudes de Raquel frente à sua condição de esterilidade. Para isso, a primeira parte será dedicada à conceituação e definição da esterilidade na Bíblia Hebraica, considerando seus aspectos sociais, teológicos e simbólicos. Em seguida, o estudo abordará a simbologia do ato de “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30:3). Na terceira parte, será analisado o uso das mandrágoras no contexto narrativo (Gn 30:14). Por fim, examinar-se-á o episódio do roubo dos terafins (Gn 31:19).

1. Conceituando a esterilidade na Bíblia Hebraica

Pesquisadores da Bíblia Hebraica situam a história de Raquel no ciclo narrativo de Jacó (Gn 25:19-35:22) (Brueggemann, 1982; Dempster, 2006; Fishbane, 2022). Nesse contexto, o centro dessa narrativa é, segundo afirma Dempster (2006, p. 87 –

Nossa Tradução³), “a permanência do patriarca na Mesopotâmia, onde ele, juntamente com suas esposas e concubinas, gera praticamente toda a família de Israel”⁴. Embora Brueggemann (1982, p. 249) postule que a narrativa da estadia de Jacó na terra de Labão deva ser lida em tom humorístico — visando ao entretenimento — o autor não deixa de reconhecer que o nascimento dos filhos, registrado em Gênesis 29:31-30:24, constitui a parte central do episódio, que pode ser compreendido independentemente da narrativa maior de Jacó. Assim, o episódio narrativo tem como foco o nascimento da descendência (Dempster, 2006). Neste sentido, ao se examinar o capítulo 30 de Gênesis, torna-se evidente que a premissa da narrativa é a esterilidade da mulher amada (Brueggemann, 1982, p. 254). Embora a leitura padrão entre os estudiosos categorize o motivo literário da esterilidade como um recurso primário para o nascimento do herói, como reconhece Chwartz (2004, p. 14-21), essa mesma autora propõe uma leitura ampliada, isto é, que a esterilidade na Bíblia Hebraica constitui um conceito original que entrelaça a figura do patriarca errante com a da matriarca estéril, ambos condicionados à infertilidade, ao desenraizamento e à impotência. Nessa perspectiva, a esterilidade e a impotência funcionam como um apelo à dependência de Deus, condição necessária para a continuidade da história de Israel. Assim, cada nascimento posterior a um período de infertilidade é descrito como um ato de intervenção divina para a realização das promessas patriarcais.

À vista disso, observa-se que, quando a fertilidade está situada no contexto bíblico, ela relaciona-se mais com a perpetuação da família do que exclusivamente com o ato da procriação (Moss; Baden, 2015, p. 17).

Paralelamente, no contexto do antigo Oriente Próximo e no cenário bíblico, é comum associar a fertilidade à bênção divina e a esterilidade a sua maldição ou desaprovação. Como reflexo disso, a fertilidade da mulher era vista como elemento indispensável, pois garantia a sobrevivência do clã, assegurava a sucessão, a defesa da comunidade e a produtividade agrícola (Gottwald, 1998). Nesse mesmo sentido, textos como os Salmos 127: 3–5 e 128: 3, retratam os filhos como herança do Senhor, e a esterilidade como uma maldição para as pessoas daquele tempo (De Vaux, 2003;

³ Doravante as citações serão de NT com as originais na nota de rodapé.

⁴ “The centre of the Jacob narrative is the patriarch’s sojourn in Mesopotamia, where he and his wives and concubines produce virtually the entire family of Israel.”

Vivian, 2022; Maclennan, 2021, p. 92). Embora este estudo não adote integralmente a visão tradicional de esterilidade, é importante reconhecer seu predomínio na leitura teológica e cultural do texto bíblico. Moss e Baden (2015), em sua obra “Reconceiving Infertility: Biblical perspectives on procreation and childlessness”, argumentam que parte dos estudiosos do texto bíblico associa a fertilidade à bênção divina e, constrói uma imagem no corpo textual da Bíblia na qual a procriação se torna uma obrigação, um sinal divino. A infertilidade, por sua vez, é interpretada como um sinal negativo de Deus, uma desgraça, um desfavor do divino (Maclennan, 2021).

Na leitura proposta por Moss e Baden (2015, p. 74–87), a ordem de “ser fecundo e multiplicar” deve ser compreendida, primariamente, como uma bênção e não como um mandamento. Assim, não se trata de equiparar infertilidade à maldição, mas de reconhecer que a infertilidade é retratada, muitas vezes, como uma condição carente da bênção divina, o que pode, portanto, reforçar os estigmas teológicos de Gênesis 3:15. Conforme interpretam Moss e Baden (2015), a bênção divina da fertilidade, na Bíblia Hebraica, não possui caráter individual, mas está vinculada a uma esperança projetada no futuro de que os descendentes do povo serão numerosos. A partir dessa perspectiva, os autores criticam a leitura tradicional do modelo religioso da infertilidade, que tende a atribuir exclusivamente à mulher a responsabilidade pela geração da vida. Tal leitura a posiciona como biologicamente deficiente, quando incapaz de procriar, reforçando um estigma que associa a fertilidade unicamente ao seu corpo e à sua função reprodutiva (Moss; Baden. 2015, p. 14-16)⁵.

Diante do exposto, e considerando a complexidade do tema, adota-se como definição principal de esterilidade o conceito proposto por Chwartz (2004), segundo o qual, a esterilidade é vista como as circunstâncias que envolvem o masculino e o feminino na condição de infecundos, desenraizados e impotentes. Nesse sentido, conforme a Bíblia Hebraica, ela, tem origem divina, assim como depende da intervenção do divino (Chwartz, 2004, p. 14-21). Em uma abordagem ontológica e teológica, Moss e Baden (2015, p. 60, 230), compreendem a esterilidade/infertilidade não como punição divina, mas como uma condição existencial com a qual a mulher

⁵ Para tanto, uma reavaliação da leitura relativa à infertilidade na Bíblia seria necessária, não para suplantarem os atributos valorativos da mulher na Bíblia Hebraica e na atualidade, mas contribuir para a interpretação do texto bíblico.

ingressa no mundo⁶. Para esses autores, não há culpa nem pecado associado à infertilidade feminina: trata-se de uma realidade humana que desperta o clamor pela intervenção divina — o ato de “abrir o útero”. Nesse modelo, a mulher não é responsabilizada por sua infertilidade na Bíblia; ela não seria, portanto, uma consequência das ações da mulher, mas uma condição inerente à humanidade. Como expresso no Salmo 113:9, essa condição abre espaço para a misericórdia de Deus, que “faz com que a mulher estéril viva em família e seja alegre mãe de filhos”.

2. A esterilidade de Raquel

No ciclo narrativo dos patriarcas, o povoamento da terra constitui um interesse tanto individual quanto social, a fim de garantir a herança patrilinear. De acordo com Braga (2008, p. 82),

[...] com o que se vê na narrativa bíblica, talvez se possa concluir que o sexo é um meio de produção que pertence à família com a qual a mulher se casou. O produto são os filhos que se tornam defensores do clã ou da tribo, herdeiros, e força de trabalho, o que também faz parte do patrimônio da tribo.

Contudo, a família patriarcal encontra obstáculos relacionados à esterilidade. Segundo Chwartz (2004), as características recorrentes desse fenômeno incluem: a infertilidade (seja da mulher ou da terra); o desenraizamento, isto é, a condição de residência temporária – e a ocorrência de fome e seca da terra, elementos que aparecem nos relatos de Abraão, Isaque e José, mas não na narrativa de Jacó, razão pela qual não serão abordados. Com base nessa leitura, o presente estudo propõe-se a examinar as estratégias culturais adotadas por Raquel em resposta ao obstáculo circundante da esterilidade. Aparentemente, a matriarca tentou intervir diante de sua condição de esterilidade, como visto no quadro 1, abaixo:

Quadro 1- Intervenções de Raquel

Esterilidade	Intervenção de Raquel
Infertilidade	(1) Serva – e “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30: 3); (2) Mandrágoras (Gn 30:14)
Desenraizamento	(3) Roubo dos teraphim (Gn 31:14-16)

⁶ Reconhece-se, porém, que a infertilidade pode ser uma punição divina, como no caso da esposa de Abimeleque (Moss; Baden. 2015, p. 60).

Fonte: Elaborado pelos autores

Embora o elemento da fome e da seca da terra não esteja presente no ciclo de Jacó e Raquel (Chwartz, 2004), é relevante observar que o uso da planta de caráter afrodisíaco, como artimanha para combater a infertilidade, estabelece uma relação simbólica com fertilidade da terra. Para que produzisse o efeito desejado, essa planta deveria ser ingerida e ironicamente saciar a “fome” do indivíduo.

No início da caracterização de Raquel, a matriarca é descrita como bela e estéril (Gn 29:30-31), além de estar inserida em uma cena-padrão das esposas rivais (Meyers, 2000; Carmichael, 2010) e no arquétipo da esposa estéril (Chwartz, 2004). Nesse conflito, enquanto Lia é retratada como resignada e desprezada pelo marido, recebe, por parte do autor de Gênesis, maior empatia, sendo compensada com a capacidade de gerar muitos filhos, como pontua Carmichael (1979, p. 31). Raquel, por sua vez, é apresentada de maneira distinta, o que pode sinalizar uma marca de “singularidade”, ou até mesmo certo distanciamento das outras matriarcas. Ao longo da narrativa, ela assume um papel de protagonista⁷ (Alter, 2007, p. 268).

Segundo Alter (2007, p. 127), “a beleza de Raquel não é mencionada quando ela aparece pela primeira vez, mas apenas depois que ficamos sabendo do amor de Jacó por ela”. Essa construção sugere que o afeto de Jacó de alguma maneira intensifica ou revela sua beleza, ou que esta é percebida a partir do contraste com Lia, criando um efeito narrativo de diferenciação. No escopo cultural, a beleza feminina, conforme argumenta Maclennan (2021, p. 32), não se restringe ao fator da aparência física, mas também se associa à capacidade reprodutiva e sexual. No caso de Raquel, contudo, sua beleza contrasta ironicamente com sua esterilidade.

Em Gênesis 29, Chwartz (2004, p. 125) observa que há uma ruptura significativa entre a sexualidade e a fecundidade. Para ela:

A beleza se opõe à fertilidade, ao passo que o amor se contrapõe à maternidade. [...] Sara, Rebeca e Raquel são, a um só tempo, belas, estéreis e arameias. A oposição entre fertilidade e amor é construída por meio dos conceitos de abundância e escassez empregados pelo narrador, que, simultaneamente, equipara e diferencia as irmãs.

⁷ Variação na maneira de anunciar a cena-padrão, como visto nas narrativas de Rebeca, Sara, Ana, a mulher de Manoá e a mulher sunamita (Alter, 2007).

No capítulo seguinte, observa-se um contraste entre as esposas de Jacó: enquanto Lia deseja ser amada, Raquel almeja, sobretudo, ter filhos (Gn 30:24). O sofrimento de Lia vincula-se ao fato de não ser amada (Gn 29: 31,32,33). É no diálogo inaugural do capítulo 30 de Gênesis, que conhecemos a personalidade de Raquel. Ao tomar consciência de sua esterilidade, vemos a onisciência do autor descrevendo que ela tinha um ciúme intenso – תַּקְנָה – termo que, conforme Chwartz (2004), possui grande carga emocional e será sentimento substancial para o decorrer da história. A partir do primeiro diálogo, Raquel é retratada como impaciente, impulsiva e explosiva (Alter, 2007, p. 274–275). Diante de tal impulso, Raquel reage de maneira ativa, recorrendo às convenções culturais para solucionar *per se* a esterilidade. Quais são, então, suas atitudes? E o que elas nos revelam sobre Raquel?

2.1 ותלד על-בְּרָכִי *we teled 'al birkai* – e dará à luz sobre meus joelhos (Gn 30: 3)

Em Gênesis 30:1-2, observa-se que Raquel adota uma atitude ríspida para com Jacó, apelando veementemente por filhos. Nesse apelo, Chwartz (2004) identifica a replicação de um pensamento comum no antigo Oriente Próximo sobre as crenças populares concernentes à concepção, no qual prevalecia a crença de que o homem detinha a responsabilidade de gerar, enquanto a mulher era vista como mero receptáculo. O homem pode ter impotência, mas não infertilidade. Neste paradigma, atribuía-se à mulher a culpa pela infertilidade (Moss; Baden, 2015). Contudo, a resposta de Jacó repousa sobre a esfera teológica. Ao declarar que a geração da vida pertence a Deus (Gn 30:2), Jacó afirma que a evidência da intervenção divina está tanto no nascimento quanto na esterilidade, na fertilidade quanto na negação da fertilidade; isto é, tudo está nas mãos de Deus (Brueggemann, 1982, p. 254). Essa perspectiva é corroborada por Chwartz (2008, p. 135), ao afirmar que:

Em sua resposta estão coreografados os princípios didáticos desta teoria: 1) o homem não está no lugar de Deus, portanto, não tem poder sobre a fertilidade; 2) não é o homem que dá filhos a uma mulher; 3) a esterilidade é um estado instaurado por Deus e só pode ser removido por Deus.

Curiosamente, a matriarca não faz nenhum comentário direto à reprimenda de Jacó, que sugere que a esterilidade poderia ser um veredicto divino; em vez disso, propõe uma solução prática (Alter, 2007, p. 276). Raquel retorna a soluções comuns

da sua época, buscando estratégias para vencer a esterilidade (Maclennan, 2021, p. 56). O primeiro plano de ação foi oferecer sua serva Bila como substituta. Moss e Baden (2015, p. 31) observam que o concubinato era uma prática legal entre as classes mais abastadas do antigo Oriente Próximo. Com base nos textos de Nuzi, os autores alegam que, embora o concubinato pudesse gerar rupturas no âmbito doméstico, mulheres inférteis estariam dispostas a suportar esse desconforto, a fim de garantir a longo prazo, os benefícios de ter filhos em seu próprio nome. É nessa circunstância que o ato de “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30: 3) ecoa como um gesto ritualístico e simbólico que pode estar associado tanto à fertilidade quanto à adoção. Contidamente, essa ação pode estar relacionada à fertilidade, pois o ato de colocar alguém sobre os joelhos perpetuava a crença comum no antigo Oriente Próximo de que essa parte do corpo funcionava como um depósito do fluido seminal, simbolizando, assim, a fertilidade. Nessa perspectiva, a imagem de “dar à luz sobre os joelhos” (Gn 30:3) tornava a mulher fértil, implicando a transferência simbólica da fertilidade da parturiente para a estéril (Chwartz, 2004, p. 158-159).

No que diz respeito à adoção, a prática de colocar o recém-nascido sobre os joelhos, implica para alguns estudiosos um ato legal de adoção, enquanto para outros, trata-se de uma forma literária de participar do nascimento (Maclennan, 2021, p. 58). Nesse mesmo sentido, Selman (1976, p. 131) destaca que esse gesto poderia estar mais relacionado ao ato de dar boas-vindas ao recém-nascido por parte do chefe da família. Entretanto, é relevante observar que, culturalmente, os homens não participavam do momento do parto e só viam o bebê após ele estar limpo e embrulhado. O mundo do nascimento era, sobretudo, um mundo feminino⁸. Por outro lado, aqueles que interpretam o gesto como uma forma de adoção entendem que se trata de um meio pelo qual há o reconhecimento legal da paternidade ou maternidade (Chwartz, 2004), sendo, portanto, uma espécie de adoção simbólica, prática atestada também fora de Israel (De Vaux, 2003, p. 65–66). Alter (2007, p. 274) observa que há poucas referências sobre essa prática de ter filhos “sobre os joelhos”, descrevendo-a da seguinte maneira:

⁸ Neste contexto, ao considerarmos esse detalhe, é provocativo refletir sobre o fato de que Raquel pede que a serva coloque o bebê sobre os seus joelhos e não sobre os de Jacó. Não é irrelevante considerar até que ponto Raquel e Lia se tornam protagonistas do ciclo narrativo de Jacó, diante do papel silente e submisso do patriarca frente às demandas das esposas (Gn 30).

[...] um antigo rito de adoção e por uma explicação de um trocadilho bastante óbvio em hebraico, “eu também tenha descendência” (em *hebraico*, *‘ibbaneh*), que joga com a palavra *banim*, “filhos”, de modo que o sentido exato seria algo como “e por ela eu também procrie”.

Diante dessas premissas, é difícil afirmar qual é o significado principal pretendido por Raquel, ao requisitar que sua serva dê à luz sobre seu joelho ou colo. No entanto, é possível inferir que a matriarca recorre a esse recurso cultural — o uso da concubina — para tentar superar sua esterilidade, seja por meio de um ato simbólico, como receber a fertilidade da parturiente (Chwartz, 2004), seja por meio de uma adoção legal dos filhos da serva, evidenciada pelo ato de nomear os bebês.

Reconhece-se, contudo, que essa prática, embora funcional dentro das convenções sociais da época, revela-se incompleta: os filhos de Bila nascem, mas ainda não são os herdeiros legítimos aguardados por Jacó e Raquel (Brueggemann, 1982, p. 254–255).

2.2 דוֹדָאִים *dudaim* - mandrágoras (Gn 30:14)

A segunda atitude de Raquel para combater a esterilidade é recorrer ao recurso natural amplamente reconhecido no antigo Oriente como indutor de fertilidade: as *דוֹדָאִים* (*dudaim*). As mandrágoras encontradas por Rúben eram conhecidas como “plantas do amor”. A raiz da palavra *דוֹדָאִים* está ligada à raiz hebraica *דוּד* (*dud*), que significa “amor” ou “paixão” (Chwartz, 2004). Com isso em mente, o pedido enfático de Raquel (Gn 30:14) parece demonstrar que a questão da maternidade ainda não está bem resolvida. Ora, o desejo de Raquel permanece sendo o de ter filhos, enquanto o desejo de Lia permanece o de ser amada (Gn 30:15) (Meyers, 2000, p. 138–139). Ao responder de maneira enraivecida, Lia talvez demonstre sua insatisfação não somente pela disputa conjugal, mas possivelmente porque não compartilhe mais o tálamo com Jacó, reduto destinado à Raquel (Maclennan, 2021).

Neste episódio Jacó não recusa as ordens. Visualiza-se, assim, o contraste entre o papel ativo das mulheres e a ação passiva do patriarca na negociação. É a mulher que controla os rumos da ação do homem. Retornando ao potencial afrodisíaco das mandrágoras, é comumente aceito que seria um método para aumentar a fertilidade (Ackerman, 2022; Maclennan, 2021; Moss; Baden, 2015; Meyers, 2000). Niditich (2024, p. 119) observa que, no antigo Israel, a mandrágora era

utilizada como uma substância psicoativa, associada à indução da fertilidade ou ao tratamento da infertilidade.

No entanto, o que não se sabe, de fato, é o que Vivian (2022, p. 18) problematiza, ao questionar até que ponto o uso das *dudaim* pode ser considerado uma prática “mágica”, um simples remédio de ervas ou um apelo ao divino⁹. No entanto, a autora deixa claro que, independentemente da classificação, as mulheres estão assumindo o controle sobre a própria fertilidade. Alinhada a esse pensamento, Chwartz (2008, p. 136–137) afirma que,

[...] Raquel crê que as mudanças serão operadas pela práxis, e não por ideias que ela julga abstratas. Em sua ação, está presente o elenco de forças e fraquezas que compõem o sistema de poder da mulher no lar patriarcal e que rejeita a imobilidade contemplativa.

Apesar da aparente autonomia matriarcal demonstrada por Raquel ao tomar para si as mandrágoras, o autor, de forma quase jocosa, narra o elemento trágico da história (Gn 30:17-21): é Lia quem tem mais filhos e mais noites com Jacó. Não foi Raquel que usou as mandrágoras, mas Lia, que saiu ao encontro de Jacó e, de certo modo, parece ter permanecido em seu leito por um tempo indeterminado, gerando mais três filhos. O autor de Gênesis enfatiza que não é pelas próprias mãos que a mulher estéril resolve o problema da esterilidade, mas somente com a intervenção divina.

2.3 תְּרָפִים *teraphim* – deuses domésticos (Gn 31: 19)

Jacó, a despeito de “ouvir” e “ver” que Labão (Gn 31:1-2) já não lhe era mais favorável, permanece silente até o momento em que Deus intervém diretamente, ordenando-lhe que retorne à terra de seus pais (Gn 30: 3). Após a declaração de Jacó, as esposas, rivais-irmãs, desabafam sobre a própria situação de injustiça. Morrison (1983, p. 155–164) acredita que, Raquel e Lia fogem, pois não são tratadas como filhas, uma vez que não lhes foi assegurado o valor do dote, a fim de garantir a

⁹ Ao destacar os elementos comuns da antiguidade, Frazer (1917) ressaltou que os gregos antigos atribuíam à mandrágora o poder de estimular o amor e, possivelmente, favorecer a concepção, utilizando sua raiz misturada em alguma bebida. Enquanto os árabes consideravam as *dudaim* como “homem-planta” por sua raiz lembrar a figura humana, associavam-na à criação de Adão e ao engano do diabo.

segurança das filhas, pelo contrário, o valor foi gasto por Labão (Gn 31:15). Esse descaso familiar constitui uma motivação que legitima a disposição das esposas a acompanharem Jacó para uma terra estrangeira e que lhes era desconhecida (Davidson, 2007, p. 233). É nesse cenário que vislumbramos a astúcia de Raquel em roubar da casa de seu pai os terafins, “[...] porque percebe que ele está negando seu direito de formar uma família independente, à vista do infortúnio com o dote” (Carmichael, 2010, p. 79)¹⁰.

Embora a função específica dos terafins (ídolos domésticos) na narrativa bíblica não seja mencionada, é reconhecido que é um objeto passivo de roubo por Raquel e de apeço para Labão. Assim, só podemos especular sobre sua função dentro da narrativa a partir do contexto histórico-cultural da matriarca.

Na consagrada interpretação de Bright (1978), os terafins estariam ligados a algum tipo de apelo à autoridade ou liderança familiar, e não exclusivamente à questão da herança. Selman (1976) afirma que a herança dependeria de um legado mais amplo, não restrito à posse dos ídolos domésticos. Num primeiro olhar, Morrison (1983, p. 162) acredita que o roubo dos terafins estão associados aos elementos culturais do texto de Nuzi. A autora sugere essa interpretação, ao analisar o papel ativo de parentes na procura dos deuses domésticos. Primeiro porque era comum o apego emocional dos membros da família aos seus deuses, chegando ao ponto de vender a família para a recuperação das divindades (contexto econômico); segundo, esses deuses domésticos tinham importância primordial no seu papel para a continuidade da família (contexto familiar). Ao comparar essas tradições com a narrativa bíblica, observa-se o tom do diálogo irônico de Raquel (Gn 31:35), que reforça a questão da mulher e da perda daquilo que representava o patrimônio familiar, embora ele (Labão) fosse engenhoso para resguardar o patrimônio. O roubo dos terafins acusa a negligência de Labão e marca a imediata ruptura com a família e as filhas.

Meyers (2000) compartilha a ideia de que as estatuetas poderiam estar relacionadas ao direito de propriedade, ou à invocação da proteção dos deuses, tendo um caráter religioso. Já para Kaufmann (1960), os terafins eram imbuídos de magia.

¹⁰ “Rachel steals her father’s household gods because she perceives that he is withholding her right to form an independent family with her husband, Jacob.”

No entanto, quanto às questões mágicas da posse das estatuetas, Ackerman (2022, p. 291–298) pondera que não há evidências concretas de que as mulheres fossem as responsáveis por cultos mágicos necromânticos. O roubo dos terafins por Raquel, portanto, estaria mais relacionado à prática religiosa dos clãs do que a um papel específico das mulheres (Bach, 1999, p. 9). Para Morrison (1983, p. 161):

Os deuses da família, considerados responsáveis pela boa fortuna e transmitidos de geração em geração, ocupavam posição central na estrutura familiar. Quem os possuía detinha, igualmente, a autoridade paterna do chefe da casa¹¹.

Em sua análise, os ídolos domésticos eram tradicionalmente transmitidos do pai ao herdeiro, uma prática cultural que se assemelha às leis de Nuzi, nas quais o detentor dessas imagens cultuais exercia autoridade sobre toda a família.

A transmissão dos deuses familiares de uma geração à outra, representava a continuidade da linhagem familiar. Além disso, a fertilidade e a prosperidade da família eram responsabilidade dessas divindades (Morrison, 1983).

Meyers (2000, p. 139) apesar de reconhecer as diversas interpretações sobre o tema, afirma que, “[...] em ambos os casos, a posse dos terafins era prerrogativa do chefe da família. Labão nunca os teria dado a ela, e ele vem procurá-los”.¹² Desse modo, as estatuetas poderiam ser compreendidas como fonte de bênção (Fishbane, 2022). No entanto, o modelo patriarcal e patrilinear de organização familiar, deveria ser preservado. Por conta disso, Brueggemann (1982, p. 259) adota uma postura mais cética, ao sugerir que, embora os deuses pudessem representar estatuetas herdadas, sua posse não faria diferença nenhuma na realidade de Raquel e de seu esposo.

Meyers (2000, p. 140) compartilha desse pensamento ao argumentar que a feminilidade de Raquel “[...] talvez a desqualifique de receber os terafins legitimamente; então ela usa sua feminilidade para impedir que Labão os leve embora depois de tê-los levado ilegitimamente”¹³ (cf. Gn 31:34-35). Desse modo, ao que tudo

¹¹ "The family gods, perceived as responsible for good fortune and passed down from one generation to the next, were at the heart of the family, and the individual who possessed them also held the paternal authority of the head of the house."

¹² "In either case, possession of the teraphim was the prerogative of the head of household. Laban would never have given them to her, and he comes looking for them".

¹³"Her womanhood perhaps disqualifies her from receiving the teraphim legitimately; so she uses her womanhood to prevent Laban from taking them away once she has taken them illegitimately."

indica, o objetivo de Raquel era enviar uma mensagem ao pai, especialmente por ele ter sido acusado de roubar o *mohar* – o dote do noivado que lhe era devido.

Por fim, quando associamos essa narrativa ao conceito da esterilidade na Bíblia Hebraica, conforme proposto por Chwartz (2004, p. 28, 29), supõe-se que o desenraizamento da terra possa estar correlacionado ao roubo dos terafins. Nesse contexto, no imaginário de Raquel, as estatuetas poderiam representar um recurso de poder para assegurar a liderança da linhagem de seus filhos (Chwartz, 2004).

3. Considerações finais

Bach (1999, p. 136) é precisa em afirmar que “a narrativa bíblica tem o cuidado de atribuir o desejo de filhos às suas figuras femininas”¹⁴. E quando o faz, instaura-se uma expectativa que, em nossa leitura, foge ao ordinário. Raquel é descrita como estéril, e, ao mesmo tempo, determinada a gerar filhos (Gn 30:1). Entretanto, de forma curiosa, Raquel não morre por causa de sua esterilidade, mas por sua fertilidade. Essa é a ironia trágica de seu destino. A princípio, o anúncio da sua esterilidade (Gn 29:31) não é superado pelas próprias ações. A expectativa gerada pela caracterização da personagem (Gn 29:30-31; 30:1) intensifica o drama da narrativa, enquanto convida os leitores a aguardarem a ação de Deus que há de abrir o útero da matriarca. Como leitores de sua história, somos constantemente surpreendidos.

O estudo, ainda que de modo introdutório, propôs uma análise da figura de Raquel na literatura bíblica em diálogo com os estudos da cultura do antigo Oriente Próximo. À luz do que foi exposto, é possível inferir que Raquel exemplifica o protagonismo feminino em um contexto marcadamente patriarcal, valendo-se de estratégias culturalmente reconhecidas e de gestos ousados para desafiar a condição de esterilidade que lhe fora imposta.

Raquel confronta essas limitações, por meio de soluções externas conhecidas culturalmente: (1) recorre a práticas culturais que envolvem a adoção simbólica de filhos por meio do concubinato de Bila, sua serva, recebendo os filhos nascidos “sobre seus joelhos” como legítimos; (2) apropria-se das *dudaim*, plantas associadas popularmente à fertilidade, esperando gerar descendência; e (3) rouba os terafins, da casa de seu pai, possivelmente como uma tentativa de assegurar liderança e

¹⁴ “The biblical narrative is careful to ascribe the desire for sons to its female figures.”

herança para sua descendência. Dessa forma, a ominosa esterilidade, frequentemente associada, no imaginário bíblico, à natureza infértil da mulher e ao desenraizamento da terra, seria simbolicamente superada.

Referências bibliográficas

ACKERMAN, S. **Women and the Religion of Ancient Israel**. New Haven: Yale University Press, 2022.

ALTER, R. **A Arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BACH, A. **Women in the Hebrew Bible: a reader**. New York: Routledge, 1999.

BRAGA, E. S. **Santas e sedutoras**: as heroínas na Bíblia hebraica - a mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura patrística. 2008. Dissertação (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/D.8.2008.tde-06052008-111605. Acesso em: 2024-08-28.

BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Edições Paulinas. 1978.

BRUEGGEMANN, W. **Genesis**: in Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1982.

CARMICHAEL, C. **Sex and religion in the Bible**. London: Yale University Press. 2010.

CARMICHAEL, C. M. **Women, Law, and the Genesis Traditions**. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1979.

CHWARTS, S. **Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

CHWARTS, S. Dá--me filhos senão estou morta: a concepção na Bíblia Hebraica. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 135–138, 2008. DOI: 10.17851/1982-3053.2.2.135-138. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/13943>. Acesso em: 25 ago. 2024.

DAVIDSON, R. M. **Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament**. Massachusetts: Hendrickson Publishers. 2007.

DEMPSTER, S. G. **Domion and dynasty**: a theology of the Hebrew Bible. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

FISHBANE, M. **Biblical Text and Exgetical Culture**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.

- FRAZER, J. G. **Jacob and the Mandrakes**. London: Oxford University Press, 1917.
- GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KAUFMANN, Y. **The religion of Israel**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- MACLENNAN, A. **The curse of infertility and the obsession with the womb: A re-reading of the patriarchal narratives of Rachel, Rebecca, and Hannah**. 2021. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of Religion and Theology, University of the Western Cape, Western Cape, 2021. Disponível em: <https://uwcscholar.uwc.ac.za/items/75a1fbf3-760e-4b1f-b641-a30ec31d5256>. Acesso em: 29 jan. 2025.
- MEYERS, C. **Women in Scripture**. Michigan: Eerdmans Publishing, 2000.
- MORRISON, M. A. “The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources.” **The Biblical Archaeologist**, v. 46, no. 3, p. 155-164. 1983. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3209826>. Acesso em: 10 abr. 2025.
- MOSS, C. R.; BADEN, J.S. **Reconceiving Infertility: Biblical perspectives on procreation and childlessness**. New Jersey: Princeton University Press. 2015.
- NIDITICH, S. **Ethics in the Hebrew Bible and Beyond**. New York: Oxford University Press, 2024.
- NUNES JUNIOR, E. M. **A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa**. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2018.tde-17052018-134150. Acesso em: 28 set. 2024.
- SELMAN, M. J. The Social Environment of the Patriarchs. **Tyndale Bulletin**, v. 27, n. 1: p. 114–136. 1976. Disponível em: <https://doi.org/10.53751/001c.30630>. Acesso em: 24 jan. 2025.
- VIVIAN, E. Human Reproduction and Infertility in the Hebrew Bible. **Currents in Biblical Research**, v. 21, n. 1, p. 267-292. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1476993X221104182>. Acesso em: 09 fev. 2025.
- WALTON, J. **O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia Hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 2021.