

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

O MEDO DA PRIMEIRA NOITE: UMA ANÁLISE DO COMPLEXO DAS  
INTERDIÇÕES NUPCIAIS NO LIVRO DE TOBIAS

TUPÁ GUERRA GUIMARÃES DA SILVA

BRASÍLIA  
2012

TUPÁ GUERRA GUIMARÃES DA SILVA

O MEDO DA PRIMEIRA NOITE: UMA ANÁLISE DO COMPLEXO DAS  
INTERDIÇÕES NUPCIAIS NO LIVRO DE TOBIAS

Dissertação apresentada como requisito  
para a obtenção do grau de Mestre pelo  
Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade de Brasília.

Orientador: VICENTE CARLOS RODRIGUEZ ALVAREZ DOBRORUKA

BRASÍLIA

2012

**Banca examinadora:**

- Prof. Dr. Vicente C. R. A. Dobroruka : Departamento de História, Universidade de Brasília (presidente)
- Prof. Dr. Celso Silva Fonseca: Departamento de História, Universidade de Brasília
- Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal: Departamento de História, Universidade de Brasília
- Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna: Departamento de História, Universidade de Brasília (suplente)

*A todos que se encantam  
com a misteriosa impossibilidade  
de compreender o passado*

## **Agradecimentos**

A minha mãe, Maria Aparecida, meu pai Fernando e minha madrasta Andrea, pelo apoio incondicional e carinho;

Ao Eduardo, pelo companheirismo nos mais estranhos projetos;

Ao Professor Doutor Vicente C. R. A. Dobroruka, pela orientação e apoio;

A todos os colegas do PEJ, por compartilharem e auxiliarem no meu desenvolvimento acadêmico;

Aos amigos da UnB, companheiros de curso, de mestrado ou simplesmente de refeições no Restaurante Universitário;

A CAPES, pelo apoio econômico, sem o qual essa dissertação não seria possível.

## **Resumo**

Esta dissertação trata de um aspecto particular do Livro de Tobias: o perigo que o noivo corre na primeira noite de seu casamento. O principal objetivo deste trabalho é compreender como o tema é apresentado no Livro de Tobias e, a partir dos elementos observados na análise, buscar sua possível origem para o texto em questão, seja ela judaica ou não.

## **Abstract**

This dissertation deals with a particular aspect of the Book of Tobit: the danger that the groom runs on the first night of his wedding. The main objective of this study is to understand how this subject is presented in the Book of Tobit and, from the elements observed in the analysis, to seek the possible origin of this complex for the text in question, whether it is Jewish or not.

## SUMÁRIO

Agradecimento.....	5
Resumo.....	6
Sumário.....	7
Introdução.....	8
Capítulo 1: O livro de Tobias.....	12
1.1 A organização do texto e a narrativa.....	13
1.2 Estilos na narrativa.....	17
1.3 Paralelos iniciais com textos do cânon hebraico e cristão.....	19
1.4 Local de produção.....	24
1.5 Datação.....	31
Capítulo 2: Os manuscritos, versões e possível língua original do livro de Tobias.....	34
2.1 Versões em grego.....	38
2.2 Versões em latim.....	42
2.3 Versões em hebraico e aramaico.....	45
2.4 A versão utilizada nessa dissertação .....	48
2.5 Língua original.....	49
2.6 Algumas palavras e expressões importantes para o complexo das interdições nupciais em Tobias.....	57
Capítulo 3: Análise aprofundada dos capítulos 3,6,7 e 8 de Tobias.....	63
3.1 Sara é apresentada à narrativa.....	66
3.2 A viagem de Tobias.....	76
3.3 A chegada à casa de Raguel e o casamento de Sara.....	81
3.4 A libertação de Sara.....	84
Conclusão.....	89
Fontes.....	93
Bibliografia.....	94

## INTRODUÇÃO

O livro de Tobias<sup>1</sup> desperta efetivo interesse crítico de pesquisadores desde o sec. XIX. Antes desse período, muito pouco havia sido escrito a seu respeito. Em 1952, com a descoberta de fragmentos do texto na caverna 4 de Qumran, o interesse pelo texto se ampliou e muitos autores passaram a se dedicar ao tema.

Foram preservadas do livro diversas versões provenientes de locais variados, em muitos idiomas e com cópias produzidas em períodos distintos. Nem todas foram devidamente estudadas, e algumas ainda carecem de edições críticas. Sendo assim, ainda há muito para ser trabalhado em relação a Tb, e o objeto definitivamente parece longe de se esgotar.

Neubauer<sup>2</sup>, um dos primeiros pesquisadores a se debruçar sobre o livro de Tobias, começa seu livro lembrando o comentário de São Jerônimo ao traduzir Tb, e a afirmação de que o estava traduzindo de um texto na “língua dos Caldeus”. Em 1878, não havia notícias da existência efetiva de tal versão, mas Neubauer lembra que nenhum pesquisador duvidaria da palavra de São Jerônimo<sup>3</sup>.

Como dito acima, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto foi fundamental para a pesquisa de Tb e mudou o panorama que Neubauer conhecia, acrescentando não apenas versões antigas em línguas semíticas, como também forneceu as versões mais antigas já encontradas.

Em outros aspectos, o cenário de incertezas que presenciou Neubauer continua semelhante. As definições como o local de composição da obra, sua datação e língua original são alguns exemplos de temas ainda em aberto. Tb é, em certa medida, um mistério. A variedade de versões enriquece o debate, mas não conclui os questionamentos.

O tema desse trabalho foi sugerido por um colega, Júlio César Chaves, em uma das reuniões semanais do grupo de pesquisa que participo, o PEJ - Projeto de Estudos Judaico Helenísticos<sup>4</sup>. Foi a primeira vez em que me perguntei sobre um

---

<sup>1</sup> Utilizarei a abreviatura oficial para me referir a este texto, Tb.

<sup>2</sup> Adolf Neubauer. “Review of M. Rosenmann” in: *Studien zum Buche Tobit*. Berlim: Mayer e Müller, 1894.

<sup>3</sup> Adolf Neubauer. *The Book of Tobit: A Chaldee text from a unique Ms in the Bodleian Library, with Other Rabbinical texts, English translation and the Itala*. Oxford: Clarendon Press, 1878. Pp.v-vi.

<sup>4</sup> Projeto de pesquisa do qual faço parte desde 2006.

curioso aspecto do Livro de Tobias, e, preciso confessar, a primeira vez que sequer pensei na existência de tal livro. Creio não ser estranho afirmar que meu caminho acadêmico em muito pouco se parece com aquele que imaginava ao entrar para o curso de história, o que não o torna menos fascinante e instigador.

A inquietação daquele dia virou monografia de fim de curso, desdobrou-se na pesquisa desse mestrado, e, provavelmente não se esgotará tão rápido. Percebi, em pouco tempo de trabalho, que minhas ambições iniciais eram por demais extensas.

A ideia inicial desta dissertação era abordar as possíveis origens do tema do perigo na noite de núpcias, objetivo que rapidamente se mostrou muito extenso para o tempo e espaço disponíveis. As prioridades precisaram ser reorganizadas. Em primeiro lugar era necessário que se analisasse com mais calma o próprio Tb, fonte principal da pesquisa e objeto inicial de questionamento. Assim minha pesquisa consiste em analisar com profundidade como o tema das interdições nupciais aparece em Tb.

O aspecto intrigante está relacionado a uma das personagens, o próprio Tobias. Ele corre sério risco de vida na primeira noite de seu casamento. O perigo provém de um demônio, Asmodeus, e atinge os homens que se casam com Sara, sua futura esposa. Tal acontecimento, em uma primeira análise, não encontra paralelos diretos na literatura judaica anterior ao texto e levanta o questionamento se esse seria de fato um tema semítico.

O momento do casamento é delicado e envolve muitas tradições e ritos que devem ser executados em prol da felicidade, prosperidade, proteção, entre outras garantias futuras para o casal. No mundo judaico do Segundo Templo, o casamento era um evento com grande relevância, regido por regras claras e indispensáveis. Os escritos rabínicos do período e posteriores, compilados nos Talmudes, trazem diversos exemplos dessas regras, assim como contêm recomendações de com quem casar, como deve ser a cerimônia, etc.

Antes de um simples evento festivo, o matrimônio era a garantia da continuação da espécie e um contrato realizado entre duas pessoas. Ambos os aspectos estão retratados em Tb, como veremos no decorrer desta dissertação.

A forma como o risco é descrito em Tb leva a crer que o perigo ocorre ao primeiro contato do casal, já a sós, no quarto de núpcias. O mesmo tipo de descrição

aparece em outros textos produzidos em locais diferentes do mundo e datados das formas mais diversas. A semelhança aponta uma relação estrutural entre tais textos, que, no entanto precisa ser mais investigada e não pode ser tomada como uma simples cópia ou reinterpretação.

Notadamente, os capítulos 3, 6, 7 e 8 fornecem o material principal deste trabalho, uma vez que contêm as informações relativas ao demônio que atormenta Sara e ao casamento propriamente dito. Eles serão o foco desta dissertação. Cabe ressaltar que alguns aspectos que não estão conectados ao tema geral do trabalho serão propositalmente deixados de fora da análise.

As indefinições que cercam Tb, elencadas acima, dificultam a pesquisa dos possíveis temas inscritos na obra, especialmente ao se buscar uma origem para cada um deles. Mas, certamente não invalidam o trabalho, e, em certa medida, o tornam mais instigante.

As possíveis inter-relações entre Tb e alguns contos de fadas recolhidos no sec. XIX em locais diversos já foram apontadas por alguns estudiosos, sendo o primeiro deles Gordon H. Gerould<sup>5</sup>.

O sec. XIX foi um momento fecundo para esse tipo de investigação comparativa. Esses trabalhos mostraram que tais textos possuem temática semelhante. Uma análise posterior dessas relações, feita de forma mais aprofundada, pode responder ao questionamento de qual seria a origem do tema das interdições nupciais.

Ao conjunto de perigos que aparecem nos textos acima informados dou o nome de “interdições nupciais”, que envolvem tipos de perigos catalogados por outros especialistas e classificados como “a donzela venenosa”, “o monstro na câmara nupcial”, “a vagina dentada”, todos relacionados ao tema “o morto agradecido”.

Algumas ressalvas precisam ser feitas antes de iniciar a dissertação propriamente dita. Em primeiro lugar, esta pesquisa será desenvolvida pela possibilidade de se chegar a algumas novas hipóteses, embora a grande maioria delas jamais encontre um resultado definitivo. Em segundo lugar, este será um trabalho voltado a Tb, a princípio uma única fonte, mas com versões tão distintas

---

<sup>5</sup> Gordon H. Gerould. *The Grateful Dead: The History of a Folk Story*. Londres: David Nutt, 1908. P.45-46.

que me parece complicado tomar essa “unicidade” como uma forma vantajosa de classificação.

Assim, ao longo do texto, apareceram muitos assuntos que poderiam ser explorados de formas distintas pela literatura, antropologia, etc., mas que estarão focados pelo olhar historiográfico.

A expansão da pesquisa para a origem das interdições nupciais e para possíveis fontes provenientes da Ásia, local onde algumas possibilidades já foram vislumbradas, precisará ser adiada e abre espaço para trabalhos posteriores.

## **CAPÍTULO 1 - O LIVRO DE TOBIAS**

O primeiro capítulo é uma breve análise da narrativa de Tb, assim como uma apresentação sucinta dos aspectos fundamentais que serão abordados com mais profundidade nos capítulos 2 e 3. Nele não surgem novidades conceituais, ou novos manuscritos. Os elementos retratados já foram estudados por outros pesquisadores, muitas vezes de forma mais aprofundada do que aquela que será realizada neste trabalho. No entanto, essa análise inicial não pode ser descartada, sobretudo num texto com tantos questionamentos como é o caso de Tb.

A narrativa em si, desconsiderando outros aspectos de análise crítica, apresenta informações e temas variados.

Neste capítulo também serão tratados aspectos críticos menos dependentes da análise morfológica do texto. As críticas apresentadas também serão mais desenvolvidas nos capítulos subsequentes, especialmente quando estiverem necessariamente relacionadas às diferenças encontradas nos textos dos diversos manuscritos.

Existem muitas versões para o texto em questão, provenientes de locais variados e períodos distintos. Nem todas foram profundamente estudadas, e algumas ainda carecem de edições críticas. Dessa forma, ainda há muito para ser trabalhado em relação ao texto.

### 1.1. A organização do texto e a narrativa

Tb está dividido em 14 capítulos. A ordem em que eles se encontram é a mesma em todos os seus manuscritos, variando, de uma versão para a outra, trechos dentro de cada capítulo. A maior parte da narrativa está em prosa, mas há trechos em versos em 3, 8 e 10. O capítulo 13 está todo em versos.

Neste subitem pretendo tratar, de forma resumida, do conteúdo do texto. A descrição será propositalmente superficial e não tratará das diferentes versões dos trechos<sup>6</sup>.

As palavras introdutórias denominam o livro e apresentam o principal personagem, sua ascendência e o local de onde supostamente escreve. Nas versões gregas, as primeiras palavras do livro são Βιβλος λογων Τωβιθ<sup>7</sup>, ou seja, “livro das palavras de Tobit”. Já na maior parte das traduções latinas, o nome da personagem principal foi traduzido por *Tobiae*, então o mesmo trecho citado acima aparece como *Liber tobiae*, ou seja, “Livro de Tobias”.

Em algumas versões da Vulg.<sup>8</sup>, o trecho aparece como *liber utriusque Tobiae*, “o livro dos dois Tobias”, já que em grande parte das versões latinas anteriores a Vulg. não há diferenciação dos nomes das personagens: tanto o pai quanto o filho são denominados *Tobiae*. Como padrão, utilizarei nesse trabalho o nome de Tobit para me referir ao pai e Tobias para o filho<sup>9</sup>.

A seguir, listo os capítulos que compõem o livro e seu conteúdo, em ordem numérica:

Capítulo 1: é uma apresentação da personagem que nomeia a narrativa. Os trechos 1:3-9 descrevem os atos praticados por Tobit e sua notória piedade, que se baseia principalmente em ações concretas, como o pagamento dos dízimos ao Templo. 1:10-22 conta sobre sua deportação para Nínive e como foi sua vida nos primeiros momentos do Exílio, destacando o seu cuidado e dedicação para manter as leis e costumes de seu povo. Suas ações garantiriam o seu cargo de procurador

<sup>6</sup> Estas serão especificadas no capítulo 2, desde que sejam pertinentes ao tema específico do texto.

<sup>7</sup> O nome da personagem aparece em versões gregas tanto como Τωβιθ, quanto como Τωβιθ.

<sup>8</sup> Utilizarei a abreviatura oficial para me referir à Vulgata, Vulg.

<sup>9</sup> Uma descrição mais completa das diferenciações dos nomes de Tobit e Tobias nas diferentes versões pode ser encontrada em Joseph A. Fitzmyer. *Commentaries on early jewish literature: Tobit*. Berlim: Walter de Gruyter, 2003. Pp.92-93.

de Salmanasar, mas não o teriam poupado de sua expulsão de Nínive por enterrar os mortos contra a vontade do novo soberano, e a intervenção de Ahiqar, que permite sua volta para a cidade.

Capítulo 2: Tobit enterra um judeu que foi executado e que não havia recebido enterro apropriado, mesmo sabendo que tal atitude estava proibida e que ele já havia sido punido por realizá-la. Depois, deita-se sob o muro de sua casa e excrementos quentes de pardais caem sobre seus olhos, deixando-o cego. Ana, sua esposa, precisa trabalhar para sustentar a família. Ela ganha um carneiro, além de seu salário, por um trabalho bem executado. Tobit a acusa de roubo e ela lhe pergunta onde estavam suas boas ações e esmolas nesse momento<sup>10</sup>.

Capítulo 3: Tobit reza por sua morte. No mesmo momento, uma parenta sua, Sara, também reza pedindo o mesmo destino para si. Os sete primeiros maridos dela haviam sido mortos na noite de núpcias pelo demônio Asmodeus e ela trazia vergonha a seu pai. Deus ouve as preces e envia o anjo Rafael para ajudar a solucionar as mazelas dos dois.

Capítulo 4: Tobit lembra-se de seu dinheiro que havia deixado em Rages, na Média, e pede a Tobias que vá resgatá-lo. Ele também recomenda a seu filho que se case com alguém do mesmo sangue de seu pai, que seja temente a Deus, caridoso, entre outras recomendações.

Capítulo 5: O anjo Rafael se disfarça de Azarias, filho de Ananias, e se oferece a Tobias para acompanhá-lo e guia-lo em sua viagem para a Média. Tobit o conhece e aceita o guia, com o pagamento de uma dracma por dia.

Capítulo 6: Tobias, o anjo e um cão seguem para a Média. Em certa noite eles acampam as margens do Tigre e um peixe salta da água para devorar o pé de Tobias. Rafael recomenda que ele agarre o peixe, traga para a terra e arranque dele o coração, o fel e o fígado. Essas coisas deveriam ser guardadas, pois seriam remédios úteis para curar a cegueira e espantar demônios que atormentam pessoas.

Perto de Ecbátana, na Média, o anjo fala sobre Sara para Tobias, sua parenta, exalta as qualidades da moça e afirma que eles deviam se casar. Tobias se assusta com a ideia, pois sabe que os sete primeiros noivos de Sara morreram na noite de núpcias, antes de se unirem a ela carnalmente. Azarias o tranquiliza e

---

<sup>10</sup> A semelhança deste trecho com a história de Jó serão debatidas no subitem 1.3.

orienta que, ao entrar no quarto da noiva, ele deve queimar o coração e o fígado do peixe no defumador. O aroma espantaria o demônio. Depois ambos deveriam se ajoelhar e rezar.

Capítulo 7: Tobias e Rafael chegam à casa de Ragüel, pai de Sara. Tobias se apresenta como parente e pede a mão da moça. O pai tenta dissuadí-lo da ideia, lembrando-o dos outros noivos mortos, mas Tobias mantém-se firme à ideia e se nega a comer e beber até que seja realizado o matrimônio. Ragüel redige o contrato de casamento e entrega a mão de Sara.

Capítulo 8: Tobias entra na câmara nupcial e segue as orientações de Rafael. O cheiro das vísceras queimadas espanta Asmodeus para o Egito, onde o anjo Rafael o alcança e prende. Após a saída do demônio Tobias e Sara levantam-se e rezam. Ainda na noite, Ragüel pede a seus criados que cavem uma sepultura no quintal. Em seguida, manda uma criada verificar se Tobias ainda está vivo, e ela o encontra dormindo ao lado de Sara. Imediatamente ele ordena que se feche a cova e manda chamar Tobias, informando que fará uma festa de quatorze dias para comemorar as núpcias. Depois disso, Tobias poderá levar metade de todos os bens da família consigo, recebendo o restante após a morte de Ragüel e de Edna.

Capítulo 9: Tobias pede a Rafael que vá buscar o dinheiro, e leve consigo quatro criados, e que depois volte para as núpcias. Ele vai e volta com Gabael, que era o guardião do dinheiro, para a festa.

Capítulo 10: Passados os quatorze dias, Tobias parte para Nínive com Sara, Rafael e todo o dinheiro que fora resgatar mais o dote recebido com Sara. Em Nínive, seus pais estão preocupados com a demora, mas sua mãe tem certeza de que ele já está morto.

Capítulo 11: Perto de Nínive, Tobias decide ir à frente, junto de Rafael, para preparar a casa para receber Sara. O anjo recomenda que Tobias pegue o fel do peixe e passe sobre os olhos de seu pai, para curá-lo da cegueira. Ana, que esperava na estrada, vê o filho se aproximar e se lança ao seu pescoço. Tobit passa o fel nos olhos do pai e este recupera a visão. Depois ele conta sobre Sara e os dois seguem para encontrá-la na entrada da cidade. Ahiqar e Nadin se deslocam para a casa de Tobit a fim de compartilhar sua alegria.

Capítulo 12: Tobit instrui Tobias a pagar o homem que o havia acompanhado na viagem. No entanto, decidem que por todo o bem que Azarias lhes trouxe ele deve receber metade de tudo que eles possuem. Rafael se nega a receber o dinheiro e revela ser um anjo, afirmando que sua presença se deve à bondade divina e os exorta a rezar e colocar por escrito a história de ambos.

Capítulo 13: Tobit reza e bendiz a Deus.

Capítulo 14: Tobit fala, em seu leito de morte para Tobias deixar Nínive e ir para a Média, pois a desgraça irá cair sobre os ninivitas. Ele também prediz a reconstrução do Templo e afirma que Tobias deve deixar a cidade quando enterrar a mãe e o pai. Assim faz Tobias e, quando sua morte chegou, ele já havia visto a queda de Nínive. Decidem que por todo o bem que Azarias lhes trouxe ele deve receber metade de tudo que eles possuem. Rafael se nega a receber o dinheiro e revela ser um anjo, afirmando que sua presença se deve à bondade divina e os exorta a rezar e colocar por escrito a história de ambos.

Capítulo 13: Tobit reza e bendiz a Deus.

Capítulo 14: Tobit fala, em seu leito de morte, para Tobias deixar Nínive e ir para a Média, pois a desgraça irá cair sobre os ninivitas. Ele também prediz a reconstrução do Templo e afirma que Tobias deve deixar a cidade quando enterrar a mãe e o pai. Assim faz Tobias, e, quando sua morte chegou, ele já havia visto a queda de Nínive.

O tema deste trabalho está relacionado ao casamento de Tobias e ao perigo que a personagem corre na noite de núpcias. Sendo assim, os capítulos de maior importância são os 3, 6, 7 e 8. Uma descrição mais detalhada das diferenças entre as versões dos manuscritos relativas a esses capítulos será realizada no capítulo 2 deste trabalho.

## 1.2. Estilos na narrativa

Como visto acima, Tb está escrito em prosa, com alguns trechos significativos em verso. Esses podem ser argumentos para questionar a integridade do texto, mas deixarei essa interrogação para o próximo capítulo da dissertação<sup>11</sup>.

A narrativa não possui uma única trama definida e mistura a história de mais de uma personagem. Os eventos narrados não se encaminham para um clímax e não há grandes surpresas e reviravoltas no texto. Desde Tb 3:16-17, quando as preces de Tobit e Sara são ouvidas e Deus envia o anjo Rafael, o leitor já tem a certeza de que tudo irá se solucionar da melhor forma.

No capítulo 6, Tobias aprende com Rafael a utilizar as vísceras dos peixes para curar, e o leitor tem contato com a forma como o problema será solucionado. A partir desse ponto, Tobias não aparece no texto solucionando a questão sozinho, mas sempre segue as orientações do anjo e continua aprendendo em todo o texto.

O livro não possui uma história épica ou incrível, e suas personagens seguem o mesmo padrão. Nenhum dos principais envolvidos na trama possui qualquer tipo de poder especial ou se caracteriza como uma pessoa extraordinária. São todos fiéis e dedicados, todos possuem virtudes importantes, mas nenhum ultrapassa aquilo que idealmente seria um judeu médio<sup>12</sup>, ou seja, um judeu que respeite as tradições e regras, mas que também erre em alguns momentos. Esse ser é idealizado, embora não possua características excepcionais ou sobrenaturais.

Fitzmyer identifica ainda alguns traços de ironia no texto. De acordo com ele, esses podem ser identificados quando há dois níveis de entendimento, aquele referente à personagem e aquele referente ao leitor, quando esses níveis estão opostos<sup>13</sup>. Esse aspecto fica aparente quando Tobit executa uma boa ação enterrando os judeus abandonados no mercado de Nínive e logo em seguida fica cego (Tb 2:3-10), quando ele termina de realizar o trato com Azarias para que guie Tobias e reza:

---

<sup>11</sup> Existem outros argumentos para tal questionamento, como por exemplo, a variação da pessoa do narrador entre os capítulos 1-3 e 3-14, mas serão analisados posteriormente.

<sup>12</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.34.

<sup>13</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.35. Para maiores informações ver Irene Nowell, "Irony in the Book of Tobit" in: *The Bible Today* 33, 1995. Pp.79-83.

*(...)que lá vos proteja o Deus que está nos céus e que vos reconduza a mim são e salvos; e que seu anjo vos acompanhe com sua proteção, filho. (Tb 5:17)*

O leitor já sabe que Azarias é na verdade um anjo (Tb 5:4), mas Tobit não. Os nomes de algumas personagens também apresentam a mesma característica. A esposa de Tobit, que no segundo capítulo dispara contra ele palavras ferinas, chama-se “Hannah”<sup>14</sup>, que significa “benevolência”. O pai de Sara chama-se Ragüel, ou seja, “amigo de Deus”. No entanto ele possui uma única filha, e ela é atormentada por um demônio (Tb 5:9-18).

---

<sup>14</sup> Utilizarei a tradução para o português consagrada pela tradição, Ana.

### 1.3. Paralelos iniciais com textos do cânon hebraico e cristão

A narrativa de Tb, conforme visto acima, possui muitas nuances. Ela se desenvolve sem o enfoque em um único personagem, podendo-se perceber dois núcleos principais de ação. A abordagem se fixa nos tormentos de Sara e Tobit, mas não deixa de atribuir importância a Tobias e ao anjo Rafael. Aparecem ainda os pais de Sara, a esposa de Tobit, Ahiqar e sua esposa e Gabael, parente de Tobit com quem havia sido guardado o dinheiro.

Os dois personagens principais enfrentam dificuldades diferenciadas na vida, mas ambos sofrem e chegam a rezar aos céus pela própria morte. Os sofrimentos não possuem características de punição, uma vez que Tobias segue fielmente as leis e as tradições de seus ancestrais e Sara também segue as leis, além de ser definida como “prudente, corajosa, muito bela” pelo anjo Rafael<sup>15</sup>. Nenhum deles realizou ofensa grave ou branda e as aflições que os atinge parecem ser uma forma de por à prova sua fé.

Uma forma de paralelo comum aplicada à Tb é compará-la à história de Jó, pois os tormentos de Tobit servem para comprovar e testar a sua fé. Em Tb 2:14, Ana, esposa de Tobit, lhe diz:

*Onde estão as tuas esmolas? Onde estão as tuas boas obras?  
Todos sabem o que isso te acarretou! (Tb 2:14)*

Essa declaração possui um conteúdo muito semelhante aos dizeres da esposa de Jó:

*Persistes ainda em tua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre  
duma vez! (Jó 2:9)*

Há ainda outro paralelo. Tobit e Jó fazem pedidos semelhantes a Deus quando estão diante de seus percalços. Ambos oram pela morte, afirmando claramente que tal destino seria preferível às desgraças que sofriam<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Tb 6:13.

<sup>16</sup> Tb 3:6 e Jó 7:15.

Assim como a narrativa é variada, os ensinamentos presentes em Tb não se restringem a um único tipo. As instruções sapienciais se destacam e aparecem em Tb 4:3-19, 12:6-10 e 14:3-11, mostrando-se como um importante aspecto do livro.

A oração é elencada como um importante elemento do texto e aparece formalmente em seis momentos, pronunciada por diferentes personagens. Em Tb 3:2-6, Tobit pede por sua morte; em Tb 3:11-15, Sara pede o mesmo destino para si; em Tb 8:5-8, Tobias e Sara rezam juntos no quarto nupcial; em Tb 8:15-17, Ragüel agradece pela salvação de Sara; em Tb 11:13-15, Tobit agradece a cura de sua visão e em Tb 13:1-18, Tobit agradece e bendiz a Deus.

As orações do capítulo 3 são especialmente importantes, uma vez que unem Tobit e Sara no mesmo desejo, e que é a partir delas que Rafael é enviado em seu auxílio<sup>17</sup>. A relação entre a oração dos dois e o envio de Rafael em seu auxílio fica clara em Tb 3:16-17, quando está descrito que as orações foram ouvidas e o propósito do envio do anjo. Em Tb 12:12, Rafael também revela que era ele que apresentava e lia as orações deles diante da “Glória do Senhor” (Tb 12:12), antes de ser enviado à terra em seu auxílio.

Ainda sobre as orações, Rafael fala a Tobit e Tobias acerca do valor das mesmas e da necessidade de realizá-las em Tb 12:6-8. Lembra-os também de praticar o bem, e que seguindo essas orientações as desgraças não os afligirão.

A oração de Sara em Tb 3:11-15, demonstra alguns aspectos que merecem detida atenção ao se pensar o tema do medo na noite de núpcias. O número de pretendentes mortos é uma vez mais aludido de forma clara. Além disso, ela deixa claro que não teve contato sexual com nenhum deles, mantendo-se pura. Observemos:

*Tu o sabes, Senhor, eu estou pura,  
Homem algum me tocou;  
Não desonrei meu nome  
Nem o nome do meu pai  
Na terra do meu cativoiro. (...) (Tb 3:14-15)*

Como o tema deste trabalho está intimamente relacionado à questão do casamento, os detalhes sobre este ponto específico não podem ser ignorados. As

---

<sup>17</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.47.

núpcias de Tobias e Sara ecoam detalhes do casamento dos patriarcas em Genesis<sup>18</sup>. Notadamente, o relato é semelhante à Rebeca em Gn 24, Raquel em Gn 29, Dinah em Gn 34, e também está próximo de bodas de outros livros, como é o caso de Sansão em Jz 14 e de Micol em 1Sm 18.

Ele é realizado “de acordo com as recomendações do Livro de Moises”, que de acordo com as palavras do texto afirma que a noiva deve ser da mesma tribo do noivo, além do enlace ser necessariamente monogâmico<sup>19</sup>. Essa afirmação é feita de forma clara em dois trechos, observe:

*E acrescentou: ‘Tens o direito de toma-la por esposa. Escuta-me, irmão [...]. Tenho certeza de que Ragüel não tem o direito de recusá-la a ti, nem de dá-la a outro. Seria réu de morte, segundo a sentença do livro de Moisés, pois ele sabe que o parentesco te dá [...]’ (Tb 6:13)*

*[...] Está bem! É a ti que ela deve ser dada segundo a sentença da Lei de Moisés, e o céu decreta que ela te seja dada. Recebe tua irmã. A partir de agora, tu és seu irmão, e ela é tua irmã. [...] Ragüel chamou sua filha Sara e, quando ela se apresentou, tomou-a pela mão e entregou-a a Tobias, dizendo: ‘Recebe-a, pois ela te é dada por esposa, segundo a lei e a sentença escrita no livro de Moisés’ [...]’ (Tb 7:11-12)*

A despeito das semelhanças, o matrimônio de Sara e Tobias é único, e acrescenta algumas importantes modificações em comparação com os supracitados. O *mohar* não existe em Tb, sendo o pai de Sara que a dota (Tb 8:21). Outro aspecto é o fato que os dois jovens noivos teriam sido predestinados a essa união pela providência divina e sua união teria a bênção dos céus.

Rafael fala disso explicitamente a Tobias em dois trechos:

*E acrescentou: ‘Tens o direito de tomá-la por esposa[...]’ (Tb 6:13)*

*[...] E não temas, pois ela te foi destinada desde o princípio, (Tb 6:18)*

---

<sup>18</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.48.

<sup>19</sup> O Segundo capítulo tratará com mais profundidade o tema.

O pai de Sara também tem conhecimento do mesmo aspecto, e o cita em 7:11, conforme transcrito acima. O destino de Tobias seria casar-se com Sara, enfrentando o perigo na noite de núpcias e libertando-a de Asmodeus.

O matrimônio é destacado em outros trechos do livro, mas não se constitui como tema principal. Ao se despedir do pai em Nínive, Tobias é aconselhado acerca da forma correta na qual esse tipo de contrato deve ser realizado. Tobit fala a Tobias:

*[...] Escolhe uma mulher do sangue de teus pais; não tomes por esposa uma mulher estrangeira, que não pertença à tribo de teu pai, porque nós somos filhos dos profetas. [...]* (Tb 4:12)

De acordo com o trecho destacado acima o casamento só deve ser realizado se os noivos são da mesma tribo, ou seja, possuem o mesmo sangue. O trecho dá a entender que um casamento diferente dessas condições não poderia ser abençoado. Quando Tobias toma conhecimento de Sara por intermédio de Rafael, no capítulo 5, é informado de que ela é sua parenta, logo, uma pretendente apropriada para o matrimônio. Além desse trecho, a narrativa como um todo reafirma essa ideia, uma vez que elenca como um dos motivos para o direito de Tobias o seu pertencimento a mesma família de Sara.

Ainda de acordo com os trechos explicitados acima, Deus não apenas se preocupa com as súplicas de seus súditos, como também age para que sejam cumpridas as determinações realizadas desde o princípio dos tempos. Ainda que estas determinações não envolvam grandes eventos e que estejam relacionadas a judeus comuns.

Voltando uma vez mais ao tema da oração, Tobias realiza, em conjunto com Sara, uma importante prece na noite de núpcias. Ela também reforça os aspectos citados por seu pai no capítulo 4. Observemos o trecho:

*[...] Tu criaste Adão  
E para ele criaste Eva, sua mulher,  
Para ser seu sustentáculo e amparo,  
E para que de ambos derivasse a raça humana.*

*Tu mesmo disseste:  
Não é bom que o homem fique só;*

*Façamos-lhe uma auxiliar semelhante a ele.*

*E agora, não é por prazer  
Que tomo esta minha irmã,  
Mas com reta intenção.  
Digna-te ter piedade de mim e dela  
E conduzir-nos juntos a uma idade avançada! (Tb 8:6-7)*

A união não se relaciona ao prazer do casal. Tobias declara se unir à noiva por obrigação e, assim, cumpre a instrução aludida anteriormente em Tb 6:13, 6:18 e 7:11. A importância do casamento é ressaltada nesse trecho. Deus teria feito o homem para viver em conjunto com a mulher e a união dos dois é não apenas desejável, mas esperada. Além disso, essa não é uma relação de prazer e diversão. Ele age de acordo com os mandamentos de Deus e assim conseguirá alcançar uma vida plena e ter filhos, um dos motivos principais para uma união humana, também citado no trecho acima.

#### 1.4 Local de produção

Quanto ao local de composição da obra, este também é incerto, não há qualquer consenso entre os pesquisadores<sup>20</sup>. A narrativa passa-se, assim como em Daniel e Ester, no Exílio mesopotâmico. As personagens se deslocam entre as cidades de Nínive, na Assíria, assim como Ecbátana e Rages, na Média. São citadas ainda Jerusalém (Tb 1:6-7 e 14:4), Caserin (Tb 11:1), Samaria (Tb 14:4), Tisbé, Cedes, Hasor e Sefat (Tb 1:2). Infelizmente, apenas a citação desses lugares não é suficiente para determinar onde foi produzida a obra.

Nos capítulos 5 e 6 são mencionadas as distâncias entre as cidades em que a narrativa se desenvolve e há muita imprecisão quando comparadas com a localização geográfica das localidades. Um escritor familiarizado com a geografia local dificilmente cometeria esse tipo de erro.

A distância de Rages<sup>21</sup>, localizada numa montanha, até Ecbátana<sup>22</sup>, no meio de uma planície, seria de dois dias de caminhada (Tb 5-6) realizada por Tobias e pelo anjo Rafael. Não há nenhuma menção sobre a utilização de meios de transporte diferenciados, muito menos de deslocamentos sobrenaturais. Ecbátana está localizada acima de Rages, e a distância que as separa é de trezentos quilômetros, espaçamento pouco provável de ser percorrido em apenas dois dias de caminhada<sup>23</sup>.

Sabe-se também que Ecbátana localiza-se a 2010 metros acima do nível do mar, e que Rages está a 1132 metros. A variação de altitude entre as duas é de mais de 800 metros. O problema fica claro uma vez que Ecbátana está obviamente mais alta e fica localizada em uma montanha, e Rages, por sua vez, está em uma planície. Observe no mapa abaixo a localização das três principais cidades do texto<sup>24</sup>:

---

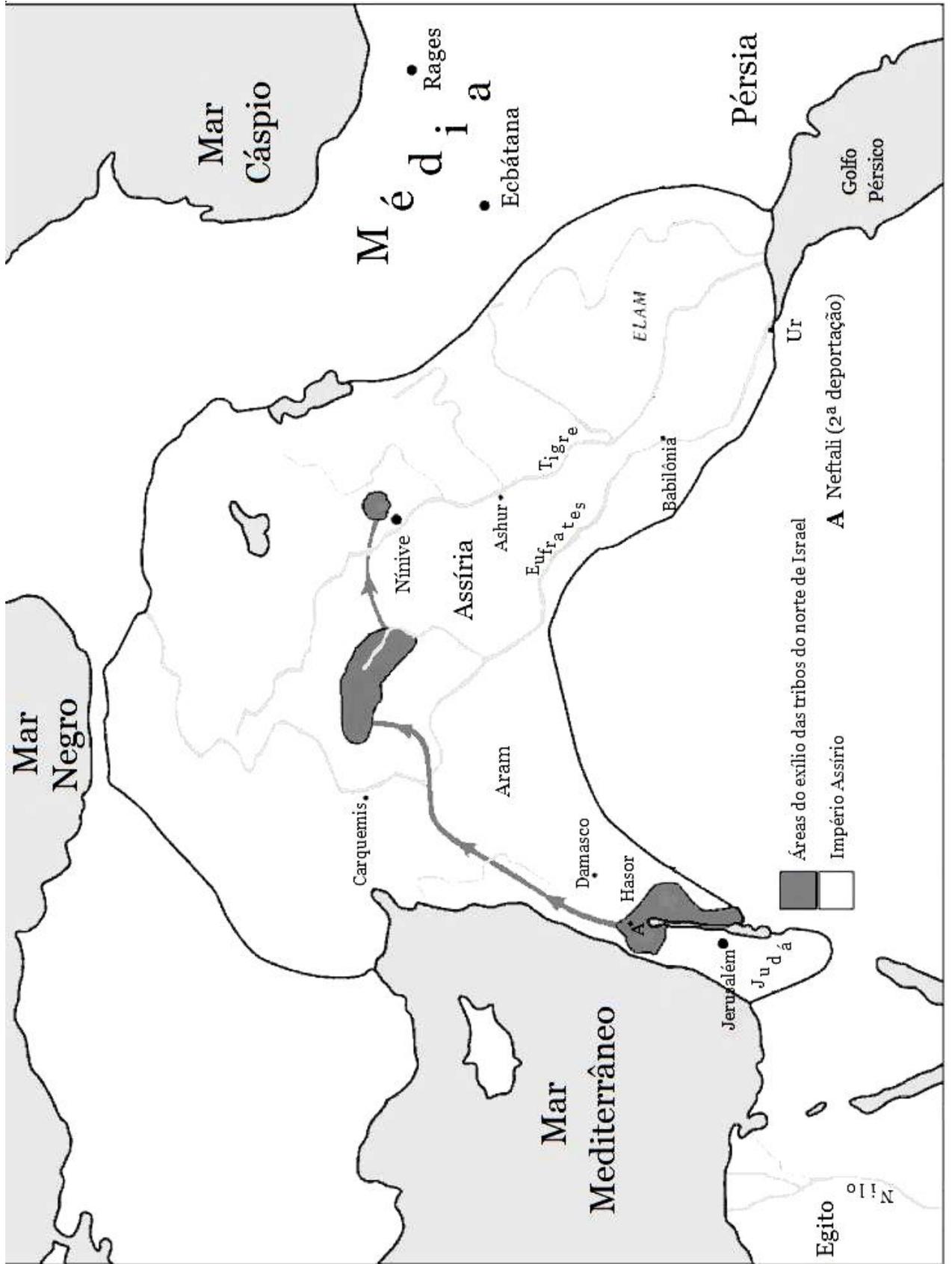
<sup>20</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.52.

<sup>21</sup> Atual Rai, próxima a Teerã.

<sup>22</sup> Atual Hamadã, capital da província de Hamadã no Irã.

<sup>23</sup> Considerando a media de um homem adulto em uma caminhada forçada seja a velocidade de 6 km/h, e que se ande cerca de 8 horas diárias, Tobias e Azarias deveriam levar de 6 a 7 dias para chegar a Rages, em situação ideal.

<sup>24</sup> Adaptado de Littman, *Tobit*, p.XVII.



A partir do mapa, pode-se perceber que uma viagem de Nínive para Ecbátana envolveria a travessia do rio Tigre, mas ela não é citada em nenhum momento da narrativa. Em Tb 11:1 há ainda outro problema. Observe o trecho:

*Quando chegaram perto de Caserin, que fica diante de Nínive*  
(Tb 11:1)

Não foi possível identificar a cidade de Caserin. De acordo com a passagem acima ela deveria ficar exatamente diante de Nínive. Considerando a rota que Tobias e Rafael precisariam fazer para viajar de volta de Rages para Nínive, eles alcançariam a cidade de moradia da personagem pelo lado oriental. No entanto, essa face da cidade está voltada para o rio Tigre, o que transporta a localização de Caserin para a outra margem e torna necessária sua travessia do mesmo para alcançar Nínive, ação novamente não narrada<sup>25</sup>.

A existência de uma cópia do texto em hebraico na caverna 4 de Qumran<sup>26</sup> torna possível a composição original na Palestina, mas não a comprova. Infelizmente, a única ocorrência que essa versão acrescenta é a existência de uma tradução para o hebraico e nada, nada além disso pode ser afirmado com certeza. A existência de fragmentos também em aramaico<sup>27</sup> reforça a possível composição no crescente fértil, o que explicaria o desconhecimento da geografia da Diáspora.

De acordo com Zimmermann<sup>28</sup>, Tb foi escrito na Síria e sob o governo de Antíoco Epifanes IV. Esta localização explicaria o desconhecimento da geografia. O aspecto mais favorável dessa hipótese seria a preocupação constante com a forma correta de enterrar os mortos, nos capítulos 1 e 2. Para o autor, essa seria uma indicação do local de composição da obra.

Antíoco Epifanes IV havia proibido que os judeus realizassem o enterro de seus mortos de acordo com suas próprias tradições. A preocupação em abordar o assunto em Tb seria uma forma de resposta a essa situação. No entanto, Tb não

---

<sup>25</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.33.

<sup>26</sup> 4Q200.

<sup>27</sup> 4Q196, 4Q197, 4Q198 e 4Q199.

<sup>28</sup> Frank Zimmermann. *The Book of Tobit: an English Translation with Introduction and Commentary*. New York: Harper & Bros. for Dropsie College, 1958. Pp.19-20.

apresenta nenhuma “palavra código” para nomear os reis sírios, forma comum de identificação em outros textos do período<sup>29</sup>.

Por outro lado, a composição egípcia também já foi pensada por Nöldeke<sup>30</sup> já em 1879, o que também explicaria a imprecisão geográfica encontrada na narrativa. O voo realizado pelo demônio Asmodeus “até o Egito” (Tb 8:3)<sup>31</sup>, após ser expulso do quarto nupcial pelo cheiro das entranhas do peixe queimadas por Tobias, seria uma pista para o local de composição da obra, mas é um argumento com pouquíssima aceitação e força, pois é um indício pequeno e inconclusivo para basear toda a tese do local de composição da obra.

Portanto, a tese de Nöldeke precisa de mais argumentos para ser formulada. O texto que embasou com maior propriedade a teoria do autor, e que foi utilizado por ele para formulá-la, é a lenda egípcia de *Bentresh*<sup>32</sup>, encontrada no *Tratado de Khons*.

O governante de Bekhten envia um mensageiro a Ramsés II pedindo auxílio, pois Bentresh, filha do chefe de Bekhten, está muito doente. Ela é a irmã mais nova da esposa de Ramsés II e o faraó manda um de seus sábios para ajudar.

O sábio descobre que a jovem está possuída e retorna a Tebas para informar o faraó. O grande deus de Tebas, Khonsu o Misericordioso envia Khonsu o Provedor, para exorcizar a doença-demônio e curá-la. Chegando a Bekhten o deus consegue curar Bentresh e, depois de passar alguns anos na cidade, retorna a Tebas.

O nome da cidade da lenda, Bekhten, é a forma egípcia para Ecbátana<sup>33</sup>. Desta forma, além do conteúdo semelhante, este texto também possui um elemento a mais para relacioná-lo a Tb, uma vez que parte dos eventos descritos nele se

<sup>29</sup> Zimmermann, *Tobit*, pp.19-20.

<sup>30</sup> Cf. Theodor Nöldeke. *Die Texte des Buches Tobit*. Berlim: Akademie der Wissenschaften, 1879. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.51.

<sup>31</sup> Também aparece como “até as altas terras do Egito”, tema que será tratado no capítulo 2 com o debate acerca das diferenças substanciais entre as versões.

<sup>32</sup> O título mais correto é “Bentresh Stela”, no entanto este texto é conhecido pelas duas nomenclaturas. James B. Pritchard (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1955. Pp.29-31.

<sup>33</sup> Robert H. Pfeiffer. *History of New Testament Times: With an Introduction to the Apocrypha*. New York: Harper, 1949. P.271. Esta cidade localiza-se no Egito, enquanto a Ecbátana de Tb fica na Média. No entanto a imprecisão com que as localidades são tratadas em tal texto serve como argumento para uma possível ligação entre as duas cidades.

passa em Ecbátana. Mesmo que a cidade referida seja outra, o nome igual para ambas sugere algum tipo de ligação entre elas.

A narrativa parece semelhante à de Tb, no entanto, é preciso ressaltar que não há nenhuma comprovação da ligação entre as duas. A hipótese de Tb ser uma releitura da lenda de Bint-resh ainda não foi comprovada<sup>34</sup>, e é pouco provável que o seja, pois, a despeito das semelhanças na lenda egípcia, não há nenhuma menção a casamento ou qualquer tipo de união carnal entre pessoas. Além disso, também não há nenhuma personagem que possa ser identificada com Tobias, o que as afasta de forma quase definitiva.

De acordo com Simpson, apenas um judeu egípcio teria a necessidade de fazer frente ao *Tratado de Khons*, o que reforçaria a possibilidade de uma composição egípcia do texto. Mesmo com importantes omissões, não é possível dizer que Tb está isento de influências da lenda de Bint-resh. No entanto, Fitzmyer lembra que a composição egípcia não explica o pano de fundo assírio sobre o qual a história se desenvolve e nem as conexões aparentes com a Palestina<sup>35</sup>.

A descoberta de uma versão de *A história e o conhecimento de Ahiqar*<sup>36</sup> em aramaico na ilha de Elefantina<sup>37</sup> favoreceu a teoria de Nöldeke. Esse texto tem origem na Assíria, mas o papiro encontrado no Egito é do séc.V d.C.

Ahiqar é uma personagem histórica, retratada em um texto acádio do período selêucida<sup>38</sup>. Ele é retratado como um grande conselheiro e escriba<sup>39</sup>, além de ser considerado muito sábio. Ele foi contador real no governo de Senaqueribe e Esarhaddon. Os textos acádios que narram sua história contam que ele não teve filhos e, por isso, adotou e educou seu sobrinho, Nadin. Posteriormente, ele apresenta Nadin a Esarhaddon e este acaba por tomar o papel de Ahiqar na corte. O sobrinho envenena o rei contra seu tio, e o soberano manda matá-lo. A ordem não é cumprida pelo oficial e mais tarde Ahiqar é redimido e Nadin punido.

---

<sup>34</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.38.

<sup>35</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.39.

<sup>36</sup> Para uma análise mais detalhada deste tema consultar Fitzmyer, *Tobit*, p.37.

<sup>37</sup> Elefantina é uma ilha no rio Nilo, no sul do Egito, situada frente à cidade de Assuã. Encontra-se a cerca de 900 quilômetros a sul do Cairo, a atual capital egípcia.

<sup>38</sup> Cf. Fitzmyer, *Tobit*, p.37.

<sup>39</sup> O papel destacado em uma administração estrangeira também aparece em outros textos, como Daniel e Enoch.

Ahiqar é citado em Tb 1:21-22; 2:10; 11:18; 14:10, e seus ensinamentos são muito semelhantes aos conselhos dados por Tobit, o pai, a Tobias, o filho, em Tb 3:15, 4:10, 15, 17, 18 e 14:10.

Em Tb, o conselheiro é citado como o “filho de meu irmão Anael” (Tb 1:21), o que o torna um judeu da tribo de Naftali e parente de Tobit. O trecho também já foi utilizado como argumento para afirmar a ascendência de Ahiqar entre os judeus, hipótese também não comprovada.

Alexandria foi proposta como local para a composição por Deselaers<sup>40</sup> e Schwartz<sup>41</sup> mais recentemente, hipótese que também resolveria a questão da imprecisão geográfica. No entanto essa também não possui argumentos definitivos e a questão permanece em aberto.

No livro aparecem menções ao Templo (Tb 1:4-9, 14:5) e aos costumes judaicos a ele relacionados (Tb 1:4-9). Uma composição palestinese explicaria essas menções e os problemas com as distâncias mencionadas, aparentemente resolvendo de forma satisfatória a questão.

Outro possível local de composição seria Qumran, o que mantém a teoria de uma composição palestinese, especifica uma localidade com determinadas especificidades. Essa hipótese tem pouca força, e as descobertas deste texto no lugar em nada contribuem para corroborá-la, apenas sugere que o texto era lido pelos habitantes da área.

Segundo Fitzmyer<sup>42</sup>, a Diáspora do Oriente parece mais lógica como local de composição, especialmente por que é nela que ocorreram a maior parte dos eventos no livro. A língua aramaica era utilizada lá, embora com diferenças substanciais em relação ao aramaico de Qumran, e os judeus que lá viviam resultavam dos exilados em si e de seus descendentes, já nascidos na Babilônia e na Assíria. A existência de diversos temas estranhos ao judaísmo em Tb fortalece a hipótese de uma composição na Diáspora oriental. A opinião de Albright quanto à língua original ser o

---

<sup>40</sup> Cf. Paul Deselaers. *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*. Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag, 1982. Pp.330-343. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.19.

<sup>41</sup> Cf. John Schwartz. “Remarques Litteraires sur Le Roman de Tobit” in: *Revue d’Histoire et de philosophie religieuses* 67, 1987. Pp.293-297. Cit. por Fitzmyer, op.cit. p.51.

<sup>42</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.53.

aramaico imperial favoreceu a argumentação desta composição, defendida com pequenas variações por Soll<sup>43</sup> e Moulton.

A maior dificuldade para se definir o local de composição está no problema da imprecisão geográfica e histórica, que diminui as chances do escritor de Tb viver próximo ao que ele descreve. Por outro lado, as menções à Palestina podem ser justificadas pela possibilidade de ser um texto composto sob o judaísmo do Segundo Templo, o que explicaria o interesse pela terra natal de Tobias.

As duas hipóteses atualmente com mais força são, portanto, as de uma composição no exílio oriental ou em uma composição palestinese. A primeira parece mais provável, mas pretendo desenvolver melhor a hipótese no capítulo final desta dissertação.

---

<sup>43</sup> William Soll. "Misfortune and exile in Tobit: the juncture of a fairy tale source and deuteronomic theology" in: *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989. P.219.

## 1.5 Datação

A datação do livro também é problemática. Os manuscritos de 4Q não acrescentaram soluções definitivas ao debate. Grande parte dos estudiosos costuma datá-lo do início do sec. II a.C., no entanto, a narrativa passa-se no sec. VIII a.C., e alguns estudiosos defendem que a sua composição date desse período. A crítica interna do documento exhibe alguns argumentos para essa datação<sup>44</sup>, uma vez que o texto parece ser do período pós-exílico, assim como os outros textos de Qumran, e provavelmente está composto em aramaico médio<sup>45</sup>.

Os manuscritos de Qumran foram datados, paleograficamente, entre 100 a.C. e 25 d.C.<sup>46</sup>. No entanto, nos eventos narrados anteriormente, como visto, Tb possui pouca preocupação com exatidão histórica ou geográfica<sup>47</sup>. Assim, o pai de Tobias, Tobit, teria presenciado a divisão do reino de Salomão em 931 a.C. (Tb 1:4), foi deportado com a tribo de Neftali para a Assíria em 734 (Tb 1:10). Ele morre ainda no cativeiro (Tb 14:11), mas Tobias assiste a queda de Nínive em 612 a.C. e só falece após esse episódio (Tb 14:12-15). Cabe ressaltar que a longevidade das personagens não é um elemento estranho nesse tipo de literatura<sup>48</sup>.

As imprecisões históricas começam a se mostrar nas citações dos reis assírios. Vejamos abaixo:

*Morto Salmanasar, sucedeu-lhe no trono seu filho Senaqueribe*  
(Tb 1:15)

De acordo com a passagem, Senaqueribe sucede Salmanasar no trono da Assíria; no entanto Salmanasar foi historicamente sucedido de fato por Sargão, e depois por Senaqueribe. A omissão de um dos reis é um forte indício para a tese de que o livro não foi composto no período em que pretende se ambientar. A probabilidade da citação de Sargão ter se perdido não parece plausível, uma vez

<sup>44</sup> Um debate mais aprofundado pode ser encontrado em Simpson, *Tobit*, p.184.

<sup>45</sup> As diferentes suposições acerca da língua original do texto serão abordadas no segundo capítulo.

<sup>46</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.51. A datação aproximada seria, para cada fragmento: 4Q196, 50 a.C.; 4Q197, 25 a.C.-25 d.C.; 4Q198, 50 a.C.; 4Q199, 100 a.C.; 4Q200, 30 a.C.- 20 a.C.

<sup>47</sup> Trabalhada com mais detalhes no item anterior deste trabalho.

<sup>48</sup> O paralelo mais claro é com os patriarcas antediluvianos.

que o texto é coerente e não parece lacunar nesse ponto, e também por que as diversas versões concordam nesse trecho.

Fitzmyer concorda com a maioria dos estudiosos, que tende a datar o texto entre 225 e 175 a.C.<sup>49</sup>. Essa datação explicaria as incorreções históricas e geográficas elencadas. Ela também seria compatível com o tipo de linguagem utilizada e com a sua exclusão do cânon judaico.

Os manuscritos de Qumran seriam cópias, ligeiramente modificadas, mas ainda de período muito recente, especialmente 4Q199, que é a cópia datada paleograficamente em 100 a.C. As intervenções dos copistas nos documentos buscando atualizá-los explicariam as diferenças entre o aramaico destes para aqueles manuscritos na mesma língua datados do período medieval, até então as únicas cópias conhecidas de Tb em aramaico e hebraico.

Além disso, é provável que essas versões medievais sejam traduções do grego para o aramaico, e não uma evolução do mesmo texto modificado pouco a pouco por copistas.

Há alguns autores que datam a redação final do livro, e não sua composição inteira, da era cristã, entre eles Zimmermann<sup>50</sup> e Neubauer<sup>51</sup>. Tb já existiria e seria conhecido antes da era cristã, mas não estaria completo. Essa forma inacabada teria se perdido ao longo dos anos e apenas teria restado a versão “finalizada”.

Os textos de Qumran diminuem a possibilidade dessa hipótese. Infelizmente, esses textos são muito fragmentários e as informações que eles apresentam não são conclusivas. As lacunas existentes permitem supor uma redação final tardia.

As citações do texto ainda na Antiguidade são outra fonte fundamental para supor a datação, assim como a falta de menção a seu respeito em alguns casos. O historiador Josefo é um dos que não demonstra possuir conhecimento da obra<sup>52</sup>. Nas *Antiguidades Judaicas* (AJ), escrita entre 93-94 d.C. ele “reescreve” os textos do AT e não inclui Tb entre eles.

---

<sup>49</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.52.

<sup>50</sup> Zimmermann, *The Book of Tobit*, pp.24-27.

<sup>51</sup> Cf. Neubauer, “Review of M. Rosenmann”. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.80.

<sup>52</sup> Neubauer, *The book of Tobit*, p.xvii.

Ele também fala do período da queda da Assíria, e em nenhum momento aparece qualquer tipo de menção a Tobias. Em nenhuma outra obra de Josefo é encontrada qualquer alusão ao texto.

No entanto, esse é um argumento frágil, uma vez que Policarpo de Smirna<sup>53</sup>, que escreve pouco depois de Josefo, certamente havia tido contato com o texto e cita as passagens Tb 4:10 e 12:9 em sua Epístola aos Filipenses, única obra de Policarpo preservada. Outros autores posteriores, mas ainda do início da era cristã, também citam Tb<sup>54</sup>.

É mais prudente pensar que o testemunho de Josefo demonstra, em seu silêncio acerca de Tb, não negar a existência do texto na forma como o conhecemos anterior ao período em que ele escreve. A rigor, seu texto demonstra pelo menos que Tb não era um texto popular entre os judeus, ou pelo menos não era um texto considerado sagrado por todos os judeus<sup>55</sup>.

Cabe ressaltar o valor do testemunho de Josefo, que mesmo em território romano vivendo sob a proteção dos Flávios, não abandonou suas crenças.

---

<sup>53</sup> Aprox. 69-155 d.C.

<sup>54</sup> Para uma lista mais completa ver Fitzmyer, *Tobit*, p.32.

<sup>55</sup> O judaísmo do período de Josefo, assim como o atual, não se constitui como uma unidade.

## CAPÍTULO 2 – OS MANUSCRITOS, VERSÕES E POSSÍVEL LÍNGUA ORIGINAL DO LIVRO DE TOBIAS

Tb teve uma transmissão de difícil rastreamento, sendo que as versões mais antigas conhecidas são provenientes de diversas regiões e estão em muitas línguas diferentes. As consideradas mais importantes foram preservadas em grego, latim, hebraico, aramaico e siríaco. Essas revelam o texto mais íntegro<sup>56</sup> e/ou são mais antigas que as preservadas noutras línguas<sup>57</sup>. Mesmo com essa variedade de línguas a maior parte dos manuscritos concorda com as versões gregas<sup>58</sup>, tornando essa versão a principal fonte de análise para os diversos temas presentes no texto.

O texto de Tb não despertou grande interesse em pesquisadores até o séc. XIX, quando foram realizados estudos mais aprofundados. Antes de 1952<sup>59</sup>, existiam diversas traduções antigas das quais as mais importantes estavam em grego e em latim. No entanto as cópias encontradas datavam de uma época muito posterior à que se acreditava ter sido composto o livro. Esse cenário favoreceu a formulação de hipóteses de uma composição tardia do texto (sécs. I, II ou III d.C.) e gerou muito debate em torno de qual seria a língua original de composição<sup>60</sup>.

A apresentação que se segue lista as principais versões e algumas das diferenças entre as mesmas, detendo-se naquelas que apresentam diferenças importantes ao que concerne ao tema geral do trabalho. Serão abordadas as características gerais de cada uma das versões e em quais manuscritos elas se encontram, assim como a sua importância específica para o tema das interdições nupciais.

Observe-se a tabela 1, abaixo. Nela encontra-se um resumo das principais versões de Tb, as línguas em que foram encontradas e principais formas de abreviação dos manuscritos. Parte das abreviações encontradas na tabela já foi apresentada no primeiro capítulo desta dissertação e continuarão a ser utilizadas como a forma principal de referência para os textos a partir deste ponto.

---

<sup>56</sup> Os debates acerca da integridade do texto serão expostos ao longo deste capítulo.

<sup>57</sup> Existem versões de Tb em árabe, etiópico, armênio e copta (sahídica).

<sup>58</sup> Fitzmyer. *Tobit*, p.3.

<sup>59</sup> Em 1952 foram encontrados fragmentos possivelmente de TB nas cavernas de Qumran. Essas versões estavam em aramaico e hebraico e serão comentados com mais detalhes ao longo do texto.

<sup>60</sup> As questões acerca da língua e período de produção de Tb serão tratadas mais à frente.

Os manuscritos estão organizados de acordo com o conjunto de textos ao qual são normalmente vinculados. A tabela se limita a listar os principais manuscritos disponíveis em grego, latim, aramaico, hebraico e siríaco, sendo, portanto incompleta, caso se pretenda pensar em todas as versões existentes. As abreviaturas e conjuntos informados serão descritos e explorados ao longo desta dissertação.

**Tabela 1**

<b>Listagem dos principais manuscritos de Tb</b>		
<b><i>Grego completo</i></b>		
<b>Versão e datação (quando possível)</b>	<b>Abreviação</b>	<b>Conjunto<sup>61</sup></b>
Codex Sinaiticus <sup>62</sup> , Sec. IV/V	S	G <sup>II</sup>
<i>Codex Vaticanus</i> , Sec. IV	B	G <sup>I</sup>
<i>Codex Alexandrinus</i> , Sec. V	A	G <sup>I</sup>
Codex Venetus, Sec. VIII	V	G <sup>I</sup>
<i>Codex Ferrariensis</i> , Sec. XIV	106	G <sup>III</sup>
Codex Ferrariensis, Séc. XIV	107	G <sup>III</sup>
Codex Cittaviensis	44	G <sup>III</sup>
<b><i>Grego fragmentário</i></b>		
Oxyrhynchus 1076, Séc. VI	910	G <sup>II</sup>
Oxyrhynchus 1594, Séc. III	990	G <sup>I</sup>
Vatopedi 513, Séc. XI	319	G <sup>II</sup> / G <sup>I63</sup>
<b><i>Latim</i></b>		
Codex Reginensis 145, Séc. IX	VL <sup>C</sup> ou C	VL
Codex Sangermanensis, Séc. IX	VL <sup>G</sup> ou G	VL

<sup>61</sup> Referente ao grupo ao qual o manuscrito pertence. Essa classificação será explicada com maior profundidade ao longo do capítulo 2 dessa dissertação.

<sup>62</sup> Todos os documentos, mesmo aqueles amplamente conhecidos, estão listados em latim como padrão. Essa forma evita que a tabela seja escrita em português e em latim, uma vez que muitos dos documentos não possuem uma tradução para o português.

<sup>63</sup> Os trechos referentes à G<sup>I</sup> estão em 1:1-3:5 e 6:16-14:15. O trecho de 3:6-6:16 é reconhecido como G<sup>II</sup>.

Codex Oscensis, Biblia de Huesca, Séc. XII	VL <sup>H</sup> ou H	VL
Codex Bobbiensis, Séc. IX/X	VL <sup>J</sup> ou J	VL
Codex Gothicus Legionensis, Séc. X	VL <sup>L</sup> ou L	VL
Codex Monacensis, Séc. VIII/IX	VL <sup>M</sup> ou M	VL
Codex Corbeiensis, Sec IX	VL <sup>P</sup> ou P	VL
Codex Regius, Séc. IX	VL <sup>Q</sup> ou Q	VL
Bíblia de Rosas (Roda), Séc. X	VL <sup>R</sup> ou R	VL
Codex Vercellencis, Séc. X	VL <sup>V</sup> ou V	VL
Codex Reginensis 143, Séc. IX	VL <sup>W</sup> ou W	VL
Codex Complutensis, Prima Bíblia de Alcalá, Séc. IX/X	VL <sup>X</sup> ou X	VL
Codex Amiatinus, Séc. VIII	Vulg. <sup>A</sup>	Vulg.
<b><i>Fragmentos hebraicos e aramaicos de Qumran</i></b>		
4Q196 aramaico, ca. 50 a.C.	4Q196	
4Q197 aramaico, ca. 25 a.C.- 25 d.C.	4Q197	
4Q198 aramaico, ca. 50 a. C.	4Q198	
4Q199 aramaico, ca. 100 a. C.	4Q199	
4Q200 hebraico, ca. 30 a.C. – 20 d.C.	4Q200	

A tabela 1 apresenta, portanto, quatro grupos de textos, determinados pela língua, estado ou local em que foram encontrados os fragmentos e versões completas de Tb. São eles o grupo do grego, o grupo dos fragmentos em grego, o grupo em latim e o grupo dos fragmentos de Qumran. Estes quatro grupos se dividem em oito subgrupos principais: G<sup>I</sup>, G<sup>II</sup>, G<sup>III</sup>, VL, Vulg., Fragmentos aramaicos de Qumran, Fragmentos Hebraicos de Qumran e versões siríacas.

As versões dos textos são tradicionalmente agrupadas e classificadas arbitrariamente, com o objetivo de facilitar a visão de todo do conjunto. Embora seja um processo necessário, esse tipo de visualização por vezes mascara a grande quantidade de versões e manuscritos<sup>64</sup>. As páginas que se seguem focam nos cinco

<sup>64</sup> No caso de Tb o agrupamento de textos torna complexa a visualização da variedade dentro do mesmo grupo especialmente no caso da VL. Esse é também um dos grupos menos estudados.

grandes grupos, embora com pouca ênfase no texto siríaco, em uma forma de apresentá-los e decidir qual a melhor versão para a análise do tema das interdições nupciais<sup>65</sup>.

O texto em suas variantes principais conheceu diversas edições ao longo dos séculos. Quando isso ocorre é comum que discrepâncias sejam encontradas entre as versões, geradas por modificações acidentais e/ou propositais realizadas pelos copistas. Algumas vezes esse tipo de alteração pode ser facilmente detectada, em outras é retransmitida e na origem se perde ao longo dos anos.

No caso de Tb, as modificações mais significativas para o tema das interdições nupciais serão trabalhadas ao longo do capítulo<sup>66</sup>, as alterações que não estejam relacionadas ao tema geral da dissertação não serão estudadas neste trabalho.

Devido a sua importância na crítica do conteúdo do texto, as versões em grego serão apresentadas primeiro, seguidas das versões latinas, aramaicas e hebraicas.

---

<sup>65</sup> Para uma descrição mais exaustiva das diferentes versões ver Littman, *Tobit*; Fitzmyer, *Tobit*; Gathercole, Simon; Stuckenbruck, Loren; Weeks, Stuart. *The book of Tobit: Texts from the principal ancient and medieval traditions*. Walter de Gruyter: Berlim, 2004.

<sup>66</sup> Para uma diferenciação entre as principais versões em outras áreas do texto ver Fitzmyer, *Tobit*, pp. 1-18.

## 2.1 Versões em grego

Para a organização de estudo existem três formas de distinção<sup>67</sup> dos manuscritos gregos. A chamada versão curta (G<sup>I</sup>)<sup>68</sup> é encontrada principalmente no *Codex Vaticanus* (B) do séc. IV d.C., no *Alexandrinus* (A) do séc. V d.C., no *Venetus* (V) do séc. 8 e no manuscrito 990 (“The Oxyrhynchus Papyri”<sup>69</sup>, do séc. III e noutros pequenos manuscritos dos séculos seguintes). Estes diferem muito pouco da versão grega longa na narrativa como um todo, no entanto têm diferenças significativas na forma e na linguagem utilizadas<sup>70</sup>, especialmente no que concerne ao detalhamento de determinadas situações.

É uma versão com menos diálogos e que por vezes omite certas informações pouco relevantes para a história como um todo. Por exemplo, em Tb 3:10 a versão grega longa nos informa que Sara sobe para a câmara superior para rezar, sendo que em 3:17 ela desce pela escada. Já em G<sup>I</sup> não é descrita a subida de Sara em qualquer momento apenas aparece a informação, em Tb 3:17, que ela desce as escadas<sup>71</sup>. A partir do exemplo fica claro como as reduções realizadas em G<sup>I</sup> não alteram de forma drástica a compreensão do texto, mas omitem detalhes que a complementariam.

Esse caso poderia ser apenas um erro de cópia, mas o mesmo exemplo se repete em outras seções do texto, com certa regularidade no tipo de omissão, levando a crer que essa versão seja uma redução de alguma outra.

A versão longa (G<sup>II</sup>) é encontrada no códice sinaítico<sup>72</sup> (*Codex Sinaiticus*) datando provavelmente do séc. IV/V e em outros manuscritos<sup>73</sup> menores. Há ainda um pequeno trecho preservado em um papiro do séc. VI (910, *P. Oxy.* 1076, contém Tb 2:2-5; 8). Essa versão só foi inteiramente conhecida e obteve o reconhecimento

<sup>67</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.4.

<sup>68</sup> Essa denominação e classificação esta de acordo com a utilizada por Cf. Robert Hanhart (ed.) *Tobit* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8/5). Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1983; Cit. por Fitzmyer, *Tobit*.

<sup>69</sup> Editado por Grenfell e Hunt. *The Oxyrhynchus Papyri*. Esse texto é próximo ao manuscrito A, B e ao S, mas possui algumas leituras peculiares.

<sup>70</sup> Os comentários detalhados acerca de diferenças linguísticas dos manuscritos gregos podem ser encontrados em Fitzmyer, *Tobit*; Zimmermann, *Tobit*.

<sup>71</sup> Para mais exemplos semelhantes ver Zimmermann, *Tobit*, pp.39-42.

<sup>72</sup> A partir desse ponto o códice sinaítico poderá ser abreviado por S.

<sup>73</sup> Manuscrito 319 (Vatopedi 513, ac 1021, que contém Tb 3:6-6:18).

de sua importância no séc. XIX quando o S<sup>74</sup> foi encontrado, momento em que os dois pequenos manuscritos acima também passam a ser reconhecidos.

Segundo David C. Simpson<sup>75</sup> essa pode ser considerada a versão mais próxima do original do texto de Tobias, seja ele composto em alguma língua semítica ou em grego, mas essa não é opinião unânime entre os pesquisadores. Mas de alto valor crítico, a versão G<sup>II</sup> é frequentemente utilizada como base para trabalhos de análise de Tb.

É ainda a versão escolhida por Zimmermann<sup>76</sup> em sua tradução de Tb. Para ele, essa seria a versão mais completa, mas ele admite a utilização de B para algumas passagens específicas<sup>77</sup>, informando que tanto B, quanto A e C são fundamentais para fornecer aspectos particulares do texto. A importância de uma conjunção de versões transparece em especial quando se busca compreender a narrativa como um todo.

Os três trechos existentes em S são Tb 1:1-4:6 e 4:19c-13:6h; 13:10c-14:15, sendo as duas lacunas Tb 4:7-19b e 13:6i-10b<sup>78</sup>. O ms 319 possui a primeira lacuna, mas a segunda não foi encontrada em nenhum documento grego considerado parte de G<sup>II</sup>. Foi necessário recorrer a VL e a G<sup>I</sup> para preencher os versos faltantes (com possíveis falhas, como é comum ocorrer nesse tipo de operação).

Quando comparada com B para o tema das interdições nupciais, destaca-se a diferença de Tb 6:15, que trata do amor de Asmodeus por Sara. G<sup>II</sup> fala apenas que Asmodeus mata os noivos de Sara sem, no entanto, apresentar uma razão para o fato. B apresenta a mesma informação de G<sup>II</sup>, mas complementa que o demônio ama a moça, e por isso mata todos os seus pretendentes. Voltarei a esse ponto após terminar a apresentação das diferentes versões, no capítulo 3.

Há ainda outros trechos e omissões em S<sup>79</sup>, mas elas possuem menor importância para essa pesquisa. Os trechos a seguir apresentam falhas: 3:2, 5, 11,

<sup>74</sup> O códice sinaítico apareceu apenas em 1844, sendo que antes disso considerava-se para a versão grega longa as versões da Vulg. e dos manuscritos Alexandrino, Vaticano e Veneto.

<sup>75</sup> David C. Simpson. *Tobit. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. 2 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1913.

<sup>76</sup> Zimmermann, *Tobit*, pp.127-128.

<sup>77</sup> Id. *ibid.*

<sup>78</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.5.

<sup>79</sup> Para uma análise mais aprofundada de S ver: Littman, *Tobit*.

15; 4:3; 5:12; 8:15; 10:4, 13; 12:6, 8, 15; 13:1,5 e 14:3,5. De acordo com Fitzmyer<sup>80</sup> em alguns casos essas omissões e faltas dificultam a leitura, mas podem ser preenchidas, assim como a segunda lacuna citada acima, com a leitura da VL e de G<sup>I</sup>.

Há ainda uma versão intermediária (G<sup>III</sup>) que difere muito pouco das outras. Ela é encontrada no manuscrito 44 (*codex Cttaviensis*), no 166 (*codex Ferrariensis*) e no 107 (*codex Ferrariensis*, ca. 1337 d.C.). Essa versão é relativamente distinta nos trechos encontrados entre 6:9-12:22. Os detalhes são pequenos, sendo o restante do texto uma reprodução do B. A versão G<sup>III</sup> não é considerada por todos os pesquisadores como independente, sendo por muitas vezes incluída em G<sup>I</sup> ou G<sup>II</sup>.

Para Zimmermann<sup>81</sup>, C é uma versão de S trabalhada com mais cuidado e adaptada a ouvintes não-judeus. De acordo com sua análise esse seria o principal motivo para a retirada de determinados trechos de C, assim como para a modificação de outros. Desta forma algumas construções gramaticais e exemplos de costumes foram retirados ou muito modificados, tornando-se assim inteligíveis ao ouvinte grego. Essa tese não conseguiu muitos seguidores. Como exemplo, observe-se a forma como a passagem 7:12 aparece em S:

*Ela foi dada a você de acordo com a lei do livro de Moisés; do céu foi decretado que ela devia ser dada a você.*

E em C:

*Ela foi dada a você de acordo com a lei e o parentesco.*

Para um ouvinte grego, a pré-destinação matrimonial proveniente dos céus seria uma ideia muito estranha, o que poderia ser facilmente resolvido com a mudança realizada no texto. Alguns outros exemplos semelhantes são demonstrados por Zimmermann.

---

<sup>80</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.6.

<sup>81</sup> Zimmermann, *Tobit*, p.128.

A versão curta G<sup>I</sup>, numa análise mais precipitada, pode ser considerada a mais antiga. No entanto a análise textual dos manuscritos revelou, ainda que não seja consenso, que G<sup>I</sup> parece ser uma redução de G<sup>II</sup> e não sua fonte<sup>82</sup>.

G<sup>III</sup> é certamente posterior. O texto, como um todo, possui menos semitismos e a linguagem empregada é um grego posterior ao de G<sup>II</sup>. Nenhum desses argumentos é conclusivo para a questão, mas reforçam a teoria exposta anteriormente de uma versão composta para ouvintes não judeus.

---

<sup>82</sup> Idem, p.39.

## 2.2 Versões em latim

As versões em latim também possuem diferenças entre si, mas podemos caracterizar dois grupos principais: a versão curta e a longa.

A primeira, traduzida por São Jerônimo, é considerada correspondente à G<sup>1</sup>, e é encontrada na Vulg. Essa versão teria sido “encomendada” pelo Papa Damaso<sup>83</sup>. Essa teoria não pode ser comprovada pois até onde é possível afirmar o papa teria encomendado apenas os salmos<sup>84</sup> a São Jerônimo.

O trabalho de tradução de São Jerônimo não seguiu um plano ou ordem. Os primeiros textos traduzidos, justamente o Saltério, usavam uma versão grega. Já outros textos foram traduzidos do hebraico ou aramaico, variando de um texto para o outro.

A versão de Tb utilizada, segundo São Jerônimo, estava na “língua dos caldeus”. Ele reconhece não saber tal língua<sup>85</sup> e por isso o texto teria sido traduzido para o hebraico por outra pessoa e só então ele dedicou-se a tradução para o latim.

A versão latina de S. Jerônimo foi a que prevaleceu na igreja cristã do Ocidente<sup>86</sup>, sendo a mais conhecida e utilizada para tradução de Bíblias nas mais diversas línguas. A relação desta com a versão grega não está clara. Por um lado São Jerônimo manteve muitas palavras e frases exatas da versão “longa” latina, por outro, parafraseou grandes trechos, além de ter exercido, aparentemente, grande liberdade na adição de detalhes. Esses não são encontrados em nenhuma das versões gregas ou latinas anteriores, assim como não se encontram vestígios dessas adições nos fragmentos de Qumran. Os detalhes são muito provavelmente uma adição do próprio tradutor, hipótese fortalecida após a descoberta dos

---

<sup>83</sup> O Papa Damaso viveu entre 305 e 384 e foi um notável líder do séc. IV. Em seu papado encomendou a São Jerônimo a tradução de parte da Bíblia latina, denominada Vulg. No período carolíngio essa foi a versão adotada como oficial pela igreja romana.

<sup>84</sup> Jean Gribomont. “Les plus anciennes traductions latines” in: Jacques Fontaine (org.) *Le Monde latin antique et la bible, Bible de tous les temps II*. Paris: Beauschesne, 1985. Pp.43-65.

<sup>85</sup> Segundo a introdução ao texto de Tb escrita por São Jerônimo, ele não conhecia a língua original em que estava escrita a versão, mas declara ser uma “linguagem utilizada pelos caldeus”. Ele não explicita ser o aramaico, mas afirma não ser tampouco o hebraico, por ele conhecido. Dessa forma, acredita-se que este texto a que ele se refere estivesse composto em aramaico. Ele afirma ainda ter chamado um tradutor judeu para ajudá-lo e ter dedicado um dia a essa tradução. No entanto isso não é um consenso e a expressão “na língua dos caldeus” merece maior atenção, portanto voltarei a ela no próximo tópico deste capítulo.

<sup>86</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.6.

fragmentos do mar Morto. O original aramaico que Jerônimo diz ter consultado também nunca foi encontrado, mas parece claro para muitos estudiosos que sua tradução manteve-se fiel às ideias deste, caso ele exista<sup>87</sup>, mas não foi feita uma tradução *ipsis literis*.

Os detalhes discrepantes provavelmente foram acrescentados pelo próprio São Jerônimo, talvez para enriquecer a história<sup>88</sup>. As principais diferenças estão no trecho Tb 1:1-3:6, onde o narrador em primeira pessoa foi alterado para a terceira pessoa. Os dois personagens principais, pai e filho, são nomeados Tobias<sup>89</sup>, distintamente do que ocorre noutras versões, nas quais eles têm nomes distintos (“Tobit” e “Tobias”, respectivamente). A partir de Tb 11:18 toda a referência a Ahiqar e seu sobrinho é omitida. No entanto, as adições não trazem grandes mudanças para o tema das interdições nupciais.

A versão “longa” latina corresponde à G<sup>II</sup> e é um texto mais completo que o da Vulg. É encontrado na VL e é mais antiga que a versão de São Jerônimo. A VL esbarra numa dificuldade semelhante à de outros livros do AT em situação análoga: possui uma enorme variedade de versões. Essa profusão de versões demonstra que, possivelmente, cada igreja ou comunidade no princípio do cristianismo utilizava a sua versão, muitas vezes apenas ligeiramente diferente de outra<sup>90</sup>. Assim, o que chamamos de VL na verdade se constitui como uma grande variedade de manuscritos<sup>91</sup>, muitas vezes com diferenças marcantes entre si. O Papa Damaso parece ter percebido a dificuldade que isso trazia e talvez seja esse o motivo para ter solicitado a São Jerônimo que revisasse o texto. Essa hipótese esbarra no problema de sabermos que o Papa Damaso tenha solicitado claramente a São Jerônimo apenas a revisão dos Salmos e não de Tb.

<sup>87</sup> Fitzmyer. *Tobit*, p.10; Fitzmyer. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. 2000. Pp.135-140.

<sup>88</sup> Quanto a essas adições, não se pode ter certeza uma vez que o alegado original de São Jerônimo não foi encontrado e existem poucas possibilidades que isso ocorra. No entanto Fitzmyer alega que existe a possibilidade destes detalhes terem sido acrescentados para enriquecer o texto, ou que o tradutor tenha os considerado importantes naquele momento específico. Fitzmyer. *The Written Word*. in: <<http://www.companysj.com/v141/written.html>> 09/2009.

<sup>89</sup> Littman, *Tobit*, p.XXV.

<sup>90</sup> Muitas dessas diferenciações foram possivelmente geradas por erros de copistas.

<sup>91</sup> Para uma listagem mais completa de manuscritos Fitzmyer, *Tobit*, p.7.

Ainda não existem muitos estudos acerca da versão de Tb nos diferentes manuscritos da VL e a maioria das edições disponíveis não é crítica. Esse é, portanto, um campo de estudo que permanece em aberto.

### 2.3 Versões em hebraico e aramaico

Tb possui ainda versões medievais<sup>92</sup> em hebraico e aramaico, nas quais não irei me deter por conterem muitas diferenças textuais e por acarretarem um afastamento muito grande de objeto. Esses manuscritos já foram apontados como possíveis originais, mas são versões que se afastam muito dos fragmentos encontrados em Qumran, das versões gregas e latinas.

Já as versões em hebraico e aramaico da antiguidade só foram encontradas no séc. XX, mais precisamente em 1952, com a descoberta das versões de Tb na caverna 4 de Qumran. A falta de cópias antigas de Tb nessas duas línguas já gerou muito questionamentos acerca de sua datação e de sua língua original. É possível que a pouca quantidade de cópias seja atribuída ao fato de Tb não ser considerado um texto canônico pelos judeus, e, portanto, não ter interesse elevado de conservação dentro da comunidade judaica<sup>93</sup>. Esse quadro só teria se alterado com a importância dada pelos cristãos ao mesmo, sendo a maior parte das cópias provenientes já de período cristão.

Na caverna 4, foram encontrados cinco conjuntos de fragmentos possivelmente, mas não conclusivamente, pertencentes a versões de Tb, sendo quatro em aramaico e um em hebraico e todos estão em estado muito fragmentário. Para fins de estudo podem ser identificados 69 grupos de “pedaços” de texto<sup>94</sup>, classificados em cinco grupos de fragmentos, que não estão necessariamente vinculados fisicamente.

As passagens correspondentes a cada um dos grupos que pôde ser identificado estão disponíveis na tabela anexada ao fim deste trabalho<sup>95</sup>, que segue como padrão para a numeração dos capítulos e versículos a G<sup>II</sup> na edição de Hanhart<sup>96</sup>.

Observe-se a tabela 2 a seguir, em que são apresentados apenas os trechos correspondentes às passagens fundamentais para o tema das interdições nupciais.

---

<sup>92</sup> As versões medievais de Tb serão mais bem trabalhadas no capítulo 2 deste trabalho.

<sup>93</sup> Littman, *Tobit*, p.XIX.

<sup>94</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.10.

<sup>95</sup> Adaptada de Fitzmyer, *Tobit*, p.10.

<sup>96</sup> Hanhart, *Vetus Testamentum*.

Os trechos, ou suas traduções, serão transcritos de forma comparativa com as outras versões quando apresentarem particularidades relevantes para a pesquisa<sup>97</sup>.

Nela não está representado o grupo de fragmentos em aramaico classificado com “c”, correspondentes ao 4Q198, pois nesses não se encontra nenhum trecho relevante para o tema das interdições nupciais, ainda que seja importante para a análise comparativa de Tb em si (embora compreenda o conjunto de fragmentos de Qumran que se referem a um certo Tobias).

Tb “a” aramaico (4Q196)	Tb “b” aramaico (4Q197)	Tb “d” aramaico (4Q199)	Tb “e” hebraico (4Q200)
Passagem	Passagem	Passagem	Passagem
	3:6-8		3:6
3:9-15			3:10-11
3:17			
6:13-18	6:12-18		
6:18-7:5	6:18-7:10		
		7:11	
7:13	8:17-9:4		

A maioria dos fragmentos encontrados em Qumran concorda com G<sup>I</sup>, o que reforça sua importância crítica, mas também existem exemplos mais de acordo com G<sup>II</sup> e com a VL. O estado fragmentário não permite atribuir maior importância a nenhuma das versões de Tb, ainda que seus trechos pareçam mais próximos de uma versão específica.

Entretanto, é interessante perceber que em alguns momentos os fragmentos de Qumran possuem maior detalhamento que as versões conhecidas de Tb, além de se aproximarem mais da VL do que do próprio Codex sinaítico, até então considerado o mais completo dentre as versões disponíveis. Essa aproximação é um fator importante para uma provável revisão de qual seria a versão mais importante para o estudo de Tb.

<sup>97</sup> Para a transcrição completa dos fragmentos de Qumran relativos a Tb cf.: Geza Vermés. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Harmondsworth: Penguin, 2004; Joseph A. Fitzmyer. *Dead Sea Scrolls and the Christian Origins*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000.

Já numa comparação com a Vulg. os textos de Qumran estão escritos na primeira pessoa desde Tb 1:3 até 3:15, sendo o restante do texto escrito na terceira pessoa, enquanto na Vulg. está inteiramente na terceira pessoa, alteração possivelmente realizada por São Jerônimo.

Ao comparar os fragmentos de Qumran com os textos medievais de Tb em hebraico e aramaico percebe-se um claro afastamento. Os textos tardios estão mais próximos da Vulg., com algumas omissões. Essa proximidade leva a crer que são traduções de versões posteriores e não refletem um possível original. Constituir-se-iam assim como apenas um prolongamento da corrente já conhecida, e não um novo braço desta.

## 2.4 A versão utilizada nessa dissertação

Considerando-se o apresentado acima, a versão utilizada nesse trabalho será “ecclética”<sup>98</sup>, com foco principal em G<sup>II</sup>, mas apresentando também G<sup>I</sup> e, quando necessário, referencia aos fragmentos de Qumran ou qualquer das outras versões (G<sup>III</sup>, as versões latinas, etc). Dessa forma, não deixarei de lado a interpolação das outras versões quando conveniente e necessário para a complementação de algum debate.

Embora a VL possa parecer a opção mais plausível, especialmente por sua semelhança com os manuscritos de Qumran, a grande variação de textos e a falta de edições críticas da mesma inviabilizam a sua utilização neste trabalho.

---

<sup>98</sup> A denominação de versão “ecclética” é utilizada por Zimmermann, que defende que um trabalho crítico e comparativo de Tobias não pode eleger apenas uma versão do texto, mas precisa utilizar-se de forma complementar de mais de uma das versões disponíveis.

## 2.5 Língua original

A possível língua em que Tb teria sido composto foi alvo de intensos debates nos últimos dois séculos. As versões disponíveis levaram a hipóteses de originais gregos, latinos, siríacos, etc... O hebraico e o aramaico também foram considerados, mas sem provas concretas, uma vez que só se dispunha das versões medievais dos mesmos. Isso gerava argumentos pouco convincentes.

Para uma pesquisa que se dispõe a buscar as possíveis motivações para a inclusão de um tema aparentemente não-judaico num texto judaico o debate acerca da língua em que ele teria sido composto é fundamental. A língua de composição influencia a forma como um texto é produzido, assim como fornece pistas de grande valor acerca do período e local em que foi escrito. Para Tb nenhum dos três aspectos elencados é consensual.

A descoberta de Qumran ampliou consideravelmente o quebra-cabeça. Esses fragmentos diferem bastante das versões em aramaico e hebraico escritas na Idade Média, mas também se encontram nessas línguas, fornecendo argumentos para aqueles que defendem a composição original do livro em hebraico ou aramaico, como será apresentado nas próximas páginas.

Todavia, de acordo com Deselaers<sup>99</sup> a língua original mais provável para Tb seria o grego. Em seu livro publicado em 1982 ele não apenas argumenta a favor de tal teoria, como também defende que o “original” concordaria com o Codex B.

Como visto no item anterior desta pesquisa a teoria de que a versão mais próxima de um original seja B também já havia sido defendida por Simpson<sup>100</sup>, cujas conclusões também informam que o livro tenha sido produzido no meio do séc. III a.C., em Alexandria<sup>101</sup>.

Suas afirmações tiveram poucos seguidores, a maioria entre aqueles que não apoiam a versão de um original semítico. No entanto esse grupo está cada vez mais reduzido e a existência dos Manuscritos do Mar Morto é certamente o principal fator para esse fato.

---

<sup>99</sup> Cf. Paul Deselaers. *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*. Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag, 1982. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.19.

<sup>100</sup> Simpson, *Tobit*.

<sup>101</sup> Quanto as diversas hipóteses acerca do local de produção e do período de composição da obra, ver o cap. 1.

Littman afirma que as versões do texto em grego seriam claramente traduções de alguma língua semítica, aspecto especialmente visível em S, B e A<sup>102</sup>. A forma como as frases se estruturam<sup>103</sup> e a utilização de algumas partículas, como o waw(i)<sup>104</sup> pós o infinitivo absoluto, demonstraria que o original não poderia ter sido grego. Esse é mais um argumento que auxilia a desacreditar a tese da composição original em grego do texto.

A tese de uma língua semítica como a original é a que possui mais força atualmente. Existem argumentos para a composição em aramaico e hebraico, assim como existem alguns estudiosos que defendem não ser possível determinar dentre ambas<sup>105</sup>, mas que certamente se trata de uma das duas.

A descoberta de Qumran reforçou a tese<sup>106</sup> de uma composição semítica, já que foram encontrados tanto textos em hebraico quanto em aramaico. A quantidade de fragmentos do texto em aramaico ser superior à do hebraico também poderia ser um argumento para afirmar ser essa a língua original; no entanto, não pode ser considerado definitivo, uma vez que o fato pode ser fruto de mero acaso. O estado deteriorado em que os fragmentos, não só de Tb, foram encontrados na caverna 4<sup>107</sup> contribui para aumentar a incerteza.

A rigor, a única conclusão possível a que se chega é que o texto foi consumido nessas línguas. Mas mesmo considerando que um texto é consumido em determinada língua, e que chegaram até a posteridade versões na mesma, isso não é argumento para se afirmar que o texto foi nela composto.

Wise<sup>108</sup> é um dos que defende a composição hebraica do texto. Ele afirma que a utilização do infinitivo absoluto no lugar de forma verbal finita é uma característica surpreendente caso o texto seja uma tradução para o hebraico, já que

---

<sup>102</sup> Littman, *Tobit*, p.XXVI.

<sup>103</sup> Em grande parte do texto o objeto aparece no começo da sentença e o verbo no final. Essa ordem de palavras não é comum no grego.

<sup>104</sup> A partícula waw pode ser utilizada em hebraico para alterar o aspecto de um verbo ou como partícula conjuntiva. Caso o texto fosse uma tradução do grego essa partícula não apareceria na posição imediatamente posterior ao infinitivo absoluto.

<sup>105</sup> Simpson, e outros.

<sup>106</sup> Para uma argumentação mais detalhada acerca da língua em que o texto foi composto ver Simpson, *Tobit*, pp.181-182.

<sup>107</sup> A caverna 4 é considerada a mais importante das cavernas de Qumran. Nela foi encontrado o maior volume de fragmentos e textos. Consequentemente é a caverna com a maior quantidade de apócrifos de todo o conjunto arqueológico. Grande parte do que foi encontrado nessa caverna estava muito danificado, dificultando ainda mais qualquer conclusão a respeito do que foi lá encontrado.

<sup>108</sup> Cf. Fitzmyer, *Tobit*, p.25. Michael Wise. "A Note on 4Q196 and Tobit i22". *VT* 43: 1993, p.564.

essa forma é vista em outros textos hebraicos de Qumran que não seriam traduções. No entanto essa hipótese implica também uma composição em Qumran, o que é uma teoria com muito pouca aceitação<sup>109</sup>.

O infinitivo absoluto com o prefixo waw é encontrado na versão hebraica de Qumran (4Q200) nos seguintes trechos: 2:2; 4:3; 5:2; 6:4; 7i2. O mesmo tipo de ocorrência aparece noutros textos pós-exílicos, notadamente em Est 8:8<sup>110</sup>. Cabe lembrar o quão fragmentário é 4Q200, assim como perceber que a ausência de outros exemplos da mesma utilização em Qumran favorece mais a argumentação para um texto composto noutra língua (possivelmente o aramaico) e posteriormente traduzido para o hebraico do que o contrário<sup>111</sup>.

Sendo assim, a característica da utilização verbal acima descrita seria possível para traduções do aramaico para o hebraico, mas não comprova uma composição em hebraico, e muito menos em Qumran.

Wise ainda afirma que a versão do texto encontrada nos fragmentos hebraicos de Qumran é muito idiomática, ou seja, possui muitas expressões apenas encontradas em hebraico. Seria assim mais provável a composição em hebraico e não uma tradução posterior. As versões em aramaico seriam, nesse caso, traduções de um original hebraico. No entanto, a inclusão de mais elementos idiomáticos numa tradução do aramaico para o hebraico seria possível, especialmente se o texto se destinasse a uma audiência judaica.

Zimmermann<sup>112</sup> também defende um original semítico, sem definir, no entanto, qual seria especificamente a língua. Em seu livro, ele realiza um trabalho de reconstrução do possível original em hebraico<sup>113</sup> de diversas passagens que parecem relativamente estranhas nas versões em grego ou latim.

Por exemplo, em Tb 1:10 de S temos:

*Depois que fui exilado para a Assíria, e enquanto eu estava exilado, eu vim para Nínive*

<sup>109</sup> Ver o item 1.3.

<sup>110</sup> Cf. Fitzmyer, *Tobit*, p.25.

<sup>111</sup> Cf. Edward M. Cook. "Our translated Tobit" in: Kevin J. Cathcart, Michael Maher (eds. *Targumic and Cognate Studies: essays in honour of Martin McNamara*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp.153-162. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.25.

<sup>112</sup> Zimmermann, *Tobit*, p.36.

<sup>113</sup> Cabe ressaltar que Zimmermann não teve acesso aos manuscritos de Qumran para a composição do seu livro.

O trecho é confuso em grego:

μετα τὸ αιχμαλωτισθῆναι με εἰς Ἀσσυρίους καὶ ὅτε ἤιχμαλωτισθῆν εἰς Νινευη ἐπορευομην

Assim como fica confuso em uma tradução para o português. Zimmermann<sup>114</sup> defende que seria um dos casos em que o jogo de palavras do hebraico não foi compreendido pelo tradutor do grego. De acordo com sua reconstrução, o texto em hebraico seria:

אחרי גלותי לאשור ובגאלתי

Uma tradução adequada seria “Depois de meu exílio para a Assíria, e quando eu fui então libertado, eu vim para Nínive”. Essa segunda versão apresenta uma sequência mais lógica de fatos, e parece ser mais plausível, ainda que seja apenas uma especulação.

Seu texto demonstra a certeza da existência de um texto em hebraico diretamente anterior ao grego, mas ele não descarta uma composição em aramaico e posterior tradução para o hebraico. Ou seja, o texto grego seria uma tradução de um texto hebraico, que poderia ser o original ou não. Em caso negativo, o original seria em aramaico, ou pelo menos um “rascunho” em aramaico<sup>115</sup>. A maior pista para isso seria a ordem encontrada nas palavras, típica do aramaico, em que o objeto é colocado no começo da sentença e o verbo no final. Esse tipo de construção só aparece em hebraico quando se pretende dar alguma ênfase a um assunto específico; de qualquer forma não é uma ordem recorrente.

A composição em aramaico também encontra diversos defensores. Milik<sup>116</sup>, ainda recolhendo os fragmentos de Tb em Qumran, afirmou que, numa análise superficial, o aramaico é a provável língua original. Essa afirmação encontra bastante eco entre os pesquisadores e está atualmente bem fundamentada, embora não se possa considera-la conclusiva.

<sup>114</sup> Zimmermann, *Tobit*, p.143.

<sup>115</sup> Idem, p.38.

<sup>116</sup> Cf. Josef T. Milik. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon, 1976. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.22.

Zimmermann<sup>117</sup> elenca alguns fatores para a crença num original em aramaico ser a escolha óbvia, ou pelo menos mais plausível a princípio. Em primeiro lugar ele reconhece o aramaico como a “língua franca” da Ásia Oriental, sendo assim facilmente utilizada para muitos textos. Em segundo lugar, o aramaico penetrou fundo no cânon bíblico, ocorrendo muitos textos com possíveis originais nessa língua. Por fim, não haveria motivos para não se escrever um conto, ou mesmo um texto religioso que se destinasse a um público mais amplo, na língua falada no dia-a-dia da população.

Ainda trabalhando na hipótese do aramaico Fitzmyer defende que o aramaico em que estão escritas as versões do texto encontradas em Qumran pode ser considerado um bom exemplo de Aramaico médio<sup>118</sup>, assim como o encontrado no Targum<sup>119</sup> de Jó, no Genesis Apócrifo e em Enoch, também encontrados em Qumran.

Essa opinião difere da de Albright<sup>120</sup>, que afirmava ser o texto de Tb um bom exemplo do aramaico imperial. No entanto essa foi uma opinião formulada antes da publicação dos textos de Qumran, que apresentam outras características linguísticas não analisadas por Albright, que se baseava nas versões aramaicas medievais de Tb.

Fitzmyer não descarta que o texto tenha sido atualizado, o que abre a possibilidade de Tb ter sido composto em aramaico imperial e estar em aramaico médio apenas nas versões de Qumran.

Para Zimmermann<sup>121</sup>, existem algumas pistas no texto grego que demonstram que teríamos um original em aramaico, ou pelo menos uma tradução para o mesmo. Tomemos como exemplo 8:19, quando Tobias e Sara são descobertos vivos e Raguel decide-se por fazer uma grande festa. No entanto, o trecho em S diz apenas o seguinte:

<sup>117</sup> Zimmermann, *Tobit*, pp.145-146.

<sup>118</sup> Fitzmyer define três tipos de aramaico: O imperial corresponde ao utilizado no império neo-assírio e que se estendeu com grande repercussão pelo crescente fértil até a conquista de Alexandre e a mudança para o grego. O aramaico médio corresponde ao utilizado após a conquista de Alexandre. Já o tardio seria semelhante ao utilizado nas versões medievais de Tb. Fitzmyer, *Tobit*, p.13,23,55.

<sup>119</sup> Um Targum é a tradução em aramaico da versão hebraica da Bíblia. Tinha como objetivo principal tornar os textos acessíveis a maior parte da população, que não conhecia o hebraico, apenas o aramaico.

<sup>120</sup> Cf. William F. Albright in: *Bibliotheca Orientalis* 17, 1960. P.242. Cit. por Fitzmyer, *Tobit*, p.27.

<sup>121</sup> Zimmermann, *Tobit*, pp.145-146.

*E para a sua mulher ele falou que preparasse muitos pães*

O pedido em si não é estranho, mas devido à situação ele parece um tanto inadequado. Era de se esperar que o pai de Sara, ao descobrir seu noivo vivo e ela livre do demônio, pedisse por uma grande festa e não apenas por pães, expressão comumente utilizada para indicar fome, e não um festejo.

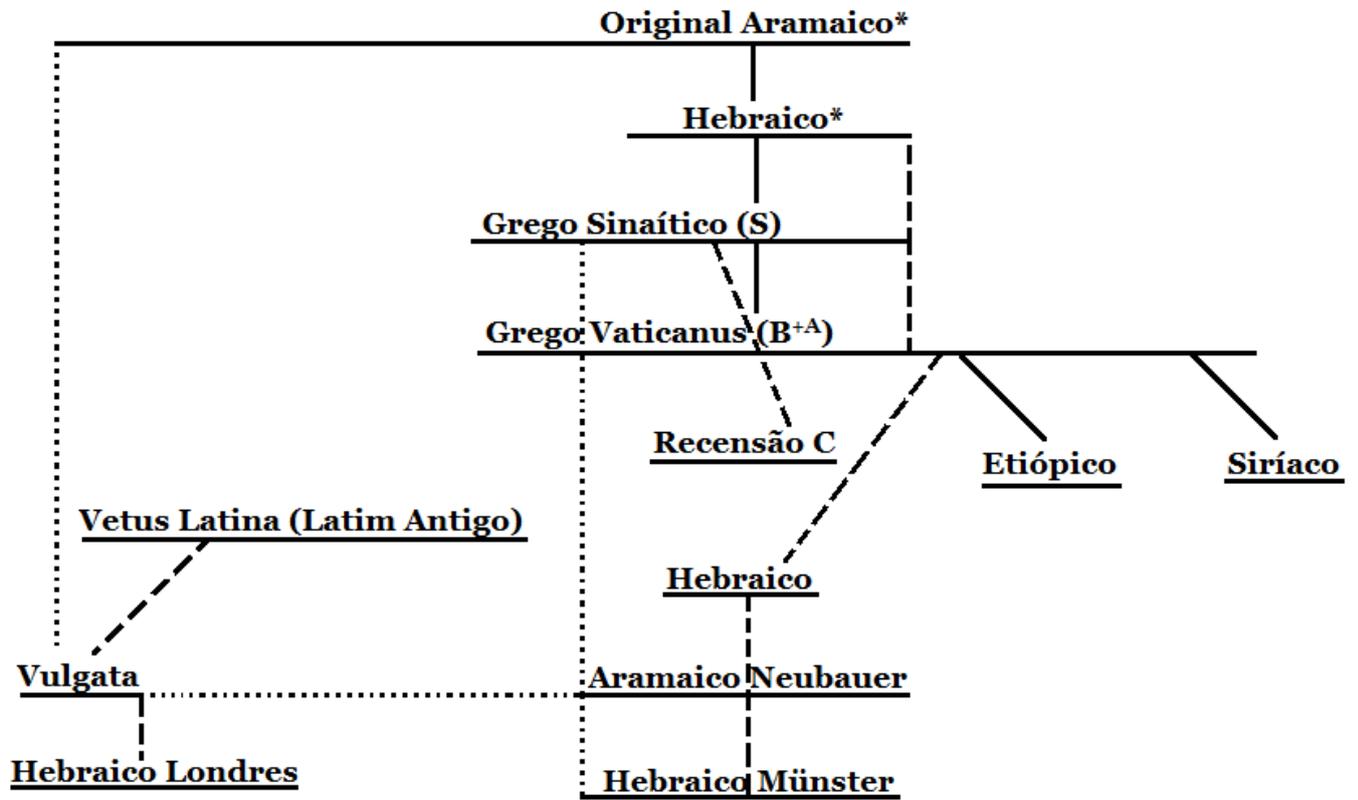
Na versão grega as palavras utilizadas são ἄρτους πολλούς, que representam lexicalmente a expressão *léhem rab*, em hebraico. A tradução da expressão em hebraico seria a de muitos pães. No entanto essa expressão em aramaico pode ser traduzida como “uma grande festa”. A expressão aparece em Dn 5.1 (Belshazzar fez uma grande festa para os seus lordes) com o sentido que parece mais adequado ao trecho e ao contexto<sup>122</sup>.

Pensar na língua original de Tb, assim como em suas diferentes versões é tocar, ainda que de forma superficial, na questão transmissão do texto. Zimmermann propõe o diagrama a seguir para explicar a transmissão.

As versões em hebraico e aramaico são tratadas apenas como hipotéticas, mas cabe ressaltar que o texto de Zimmermann foi lançado muito pouco tempo depois da descoberta de Qumran, e os fragmentos falando de Tb ainda não haviam sido publicados.

---

<sup>122</sup> Para uma análise mais aprofundada dos elementos morfológicos e gramaticais que justificam o debate acerca da língua original de Tb ver Fitzmyer, *Tobit*, Littman, *Tobit* e Wise, *Note on 4Q196*.



\_\_\_\_\_ Influência direta ou tradução

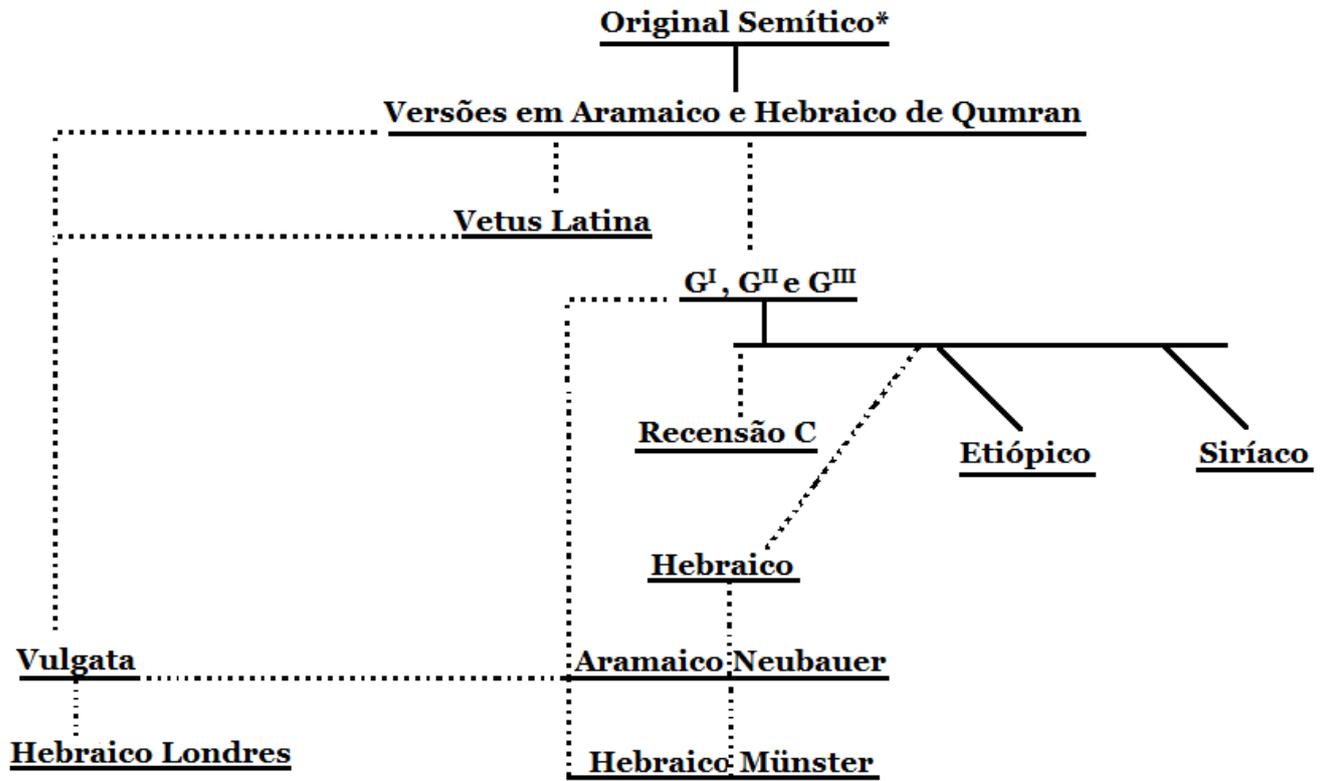
- - - Influência indireta

----- Contato tênue, mas reconhecível

\* Versão hipotética, mas isolada através de evidência interna demonstrável, como defendido no livro de Zimmermann.

Observe-se que os 5 grupos trabalhados acima e apresentados na tabela 2 também estão presentes. O diagrama não coloca em destaque os textos da VL, que no momento em que Zimmermann a escreveu não eram considerados como versões importantes. A recensão C é a forma como é conhecido uns dos manuscritos incluídos no grupo da VL. O hebraico de Londres, o aramaico Neubauer e o hebraico de Münster.

Sendo assim, proponho um diagrama diferente, baseado nas informações já apresentadas. Seu objetivo é demonstrar e atualizar a possível evolução do texto, o que pode ajudar a compreender expressões e trechos que parecem estranhos ao texto como um todo.



## 2.6. Algumas palavras e expressões importantes para o complexo das interdições nupciais em Tobias

Considerando-se os trechos referentes ao tema das interdições nupciais gostaria de me concentrar em algumas palavras e expressões que são cruciais para a análise do complexo das interdições nupciais como um todo. Algumas delas carregam consigo uma forte influência no resultado da análise, já que são conceitos fundamentais para ela. Noutros casos, elas não apenas não se encaixam no tipo acima, como também não parecem, após um rápido exame, provenientes de língua semítica.

O texto de Tb contém mais exemplos como os citados, mas vou me focar naqueles em que o debate é útil para o tema das interdições nupciais. O nome de Asmodeus é um dos exemplos mais interessantes dentre as palavras que aparentam não ser de origem semítica.

O tema “Asmodeus”, alcunha do demônio que aparece no texto, é o caso mais famoso e provavelmente o mais estudado de palavra com possível origem não-judaica em Tb. Ele não parece uma personagem central, e o texto dá pouca atenção a ele por si só, mas sua presença é fundamental para o desenvolvimento da trama. Pensando em termos das interdições nupciais, o perigo não existe sem ele, e ele parece ser uma peça chave para a hipótese da influência não-judaica no texto, especialmente por não se encaixar perfeitamente no quadro linguístico.

O nome do demônio não está preservado em nenhum dos fragmentos de Qumran, sejam em aramaico ou hebraico. Em grego seu nome aparece como Ἄσμοδαῖος. Em siríaco aparece como *ʿsmwdʿws* (Wadi Natrun Ms 27 e na Bíblia Buchanan) e em latim como *Asmodaeos* (VL) e *Asmodeus* (Vulg.), em português Asmodeus. A primeira vez que aparece em algum texto é em Tb, mas está presente na literatura do período rabínico como *Asmeday*, no Talmud babilônico Gittin<sup>123</sup> 68a-b e no Pesahim<sup>124</sup> 110a, onde é chamado de “rei dos demônios” (Na versão medieval de Tb editada por Neubauer, Asmodeus é chamado de אשמדאי מלכא דשידי

<sup>123</sup> O tratado do Talmud babilônico Gittin trata basicamente de documentos de divórcio, mas inclui outros documentos. Dessa forma é conhecido por tratar de questões legais, procedimentos e terminologias.

<sup>124</sup> O Pesahim faz parte dos tratados do Talmud relativos aos festivais. Nele estão descritas prescrições acerca da forma como a comida deve ser preparada, etc.

“Asmodeus, rei dos demônios”. De acordo com Fitzmyer<sup>125</sup>, esse seria mais um sinal claro de como essa versão é dependente do Talmud) e Pesahim 122b. O título também é dado ao demônio nas versões medievais em hebraico e aramaico, observe-se a seguir apenas o título do demônio: טלן השרים.

Asmodeus já teve seu nome debatido inúmeras vezes, e a grande maioria delas apontam para uma origem não semítica. Muitos pesquisadores como Fitzmyer<sup>126</sup> afirmam que ele seria a versão judaica proveniente do Avesta<sup>127</sup>, equivalente a *aesma daeva*, o demônio da ira. Ele estaria associado a Ahriman, o deus da perversidade<sup>128</sup>.

Outra possibilidade seria uma derivação da palavra hebraica טשט, que pode ser traduzida como “destruir” ou “exterminar”, ou seja, no caso do demônio ele seria “aquele que destrói”. A palavra aparece associada a destruidores angélicos em 2Sm 24:16 e Sb 18:25.

Nesse caso o demônio não poderia ser considerado como uma espécie de *link* para a teoria de uma influência não-judaica ao texto, mas ambas as explicações mantêm certa coerência entre o significado de Asmodeus e seu papel no texto.

Asmodeus aparece ainda em outros textos judaicos, como no TestSal<sup>129</sup> 5:7-8. Nele, o próprio demônio se identifica como “o renomado Asmodeus”, e completa com algumas de suas qualificações:

*Eu sou aquele que amplia o mal-fazer dos homens ao redor do mundo. Eu tramo contra os recém-casados: Eu arruíno a beleza das donzelas e distancio seus corações [...]. Através das estrelas eu espalho a loucura entre as mulheres, e então isso se espalha a si mesmo em grandes ondas: e eu matei mais de sete.*

<sup>125</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.150.

<sup>126</sup> Idem, p.151.

<sup>127</sup> O Avesta é o conjunto primário de textos sagrados do Zoroastrismo, escritos em avéstico.

<sup>128</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.150.

<sup>129</sup> O Testamento de Salomão é um texto pseudepigráfico atribuído ao Rei Salomão. Nele são descritos os 72 demônios e Lúcifer, descrevendo também como o Rei Salomão esteve apto a comandar os demônios utilizando um anel confiado a ele pelo arcanjo Miguel, para que estes construíssem o templo. Os demônios descritos provêm das mais diversas tradições, não apenas da tradição judaica.

No mesmo texto, o anjo Rafael é apresentado como oponente de Asmodeus, assim como ocorre em Tb.

A relação com Tb, e provável referência ao texto, parece clara. Asmodeus está relacionado às mulheres, ainda mais claramente as virgens recém-casadas, assim como Sara. Há ainda o número sete, que ele afirma ser o número mínimo de seus assassinados. Ainda que não auxilie claramente para a resolução da proveniência das interdições nupciais, a forma como o complexo mítico representado em Tb influencia a literatura posterior e como se desenvolve é um tema ainda a ser explorado.

Tb, ainda que não faça parte do cânone judaico, era aparentemente considerado importante o suficiente para influenciar outros textos, mesmo que apócrifos. Quanto às teorias acerca da importância dos textos apócrifos para as diversas comunidades, assim como a influência de Tb na antiguidade tardia e na Idade Média não serão debatidas nesta dissertação.

Asmodeus é uma figura interessante, ainda que não se possa definir com exatidão a origem de seu nome. Ou de sua figura. A falta do nome nos fragmentos de Qumran, os vestígios mais antigos em hebraico e aramaico, dificulta maiores conclusões acerca de qual seria a sua origem, assim como suscita questionamentos sobre o porquê da sua falta. Seria um caso de corrupção dos manuscritos que destruiu a evidência, ou o demônio de Tb não teria nome nos manuscritos de Qumran. Assim, Asmodeus não é uma pista conclusiva nem inconclusiva em relação ao complexo das interdições nupciais.

Outros trechos e expressões merecem atenção. A relação entre Asmodeus e Sara apresenta na maior parte das versões, com exceção de G<sup>1</sup>, uma palavra interessante: amor. A palavra aparece em contexto restrito para tratar dos sentimentos do demônio pela moça e em nenhum momento da moça em relação ao demônio. No entanto, a relação da mulher com forças demoníacas, com exceção de casos claros de possessão<sup>130</sup>, aparece já antes de Tb, e tem uma longa vida dentro do judaísmo e, conseqüentemente, do cristianismo.

---

<sup>130</sup> A possibilidade de Sara estar possuída por Asmodeus será trabalhada mais a frente neste mesmo capítulo.

A mulher, em si, é freqüentemente associada, na tradição judaica, a forças demoníacas<sup>131</sup>. Diversos textos rabínicos<sup>132</sup> trazem advertências quanto ao cuidado que se deve ter com a mulher, uma vez que esta é um ser diferente, além de ser associada à morte, como pode ser observado no fragmento abaixo:

*Quando ela [mulher] foi criada, Satã foi criado com ela. Por que a mulher precede o homem em um funeral Ele [Rabbi Joshua] disse a eles: Porque elas trazem a morte para o mundo.*<sup>133</sup>

O trecho acima demonstra uma relação direta entre a criação da mulher e de Satã. Deus os teria criado ao mesmo tempo, de acordo com o trecho acima. Por terem essa origem comum e próxima, eles seriam ligados desde o início. Além disso, a mulher ainda está associada à morte, sendo responsável por trazê-la ao mundo.

Essa associação não é tão freqüente na Bíblia, com exceção de Gn. Ainda assim, os textos bíblicos relembram que a mulher é a responsável pelo pecado original. Outro ponto curioso é a etimologia do nome de Eva, a primeira mulher, que pode ter uma origem na palavra “serpente”<sup>134</sup>, animal também associado à morte e ao próprio demônio. Sendo assim, a mulher já seria naturalmente relacionada a forças demoníacas.

E qual a associação de Sara com o demônio? Poderíamos considerá-la “possuída”, ou sua relação se desenvolve numa outra forma? O amor que se relata que Asmodeus sentiria por Sara demonstra que ele está claramente relacionado a ela, mas o vínculo formado não parece se encaixar num caso de possessão.

Em nenhum momento é dito que Sara apresenta alguma característica de possessão e, com exceção da morte de seus noivos, não parece estar se relacionando diretamente com o demônio, nem que já o tivesse visto ouvido ou presenciado. É dito claramente que é o demônio, e não Sara possuída ou sobre a influência do mesmo quem mata os noivos. Embora em 3:7 as servas de Sara a acusem dos assassinatos, o resto do texto deixa claro que isto não é a verdade.

<sup>131</sup> Friedman, op.cit. p.24.

<sup>132</sup> Esses textos possuem uma datação posterior a de Tb, mas refletem não apenas uma tradição oral, como também uma longa permanência do tema.

<sup>133</sup> Chanoch Albeck; Julius T. Albeck (eds.). Midrash rabbah. Berlim: Genesis, 1912-1927. P.157.

<sup>134</sup> Friedman, op.cit. p.25.

No entanto, em nenhum momento Asmodeus parece controlá-la, modificar seu comportamento ou fazer com que sua aparência se transforme. Sara não “fala em línguas”, não muda seu comportamento, voz, nem aparenta qualquer outro indicio de possessão.

De acordo com Oesterreich<sup>135</sup>, a possessão demonstra sinais físicos claros, sendo eles uma indicação de que outra alma “invadiu” o corpo. Os três primeiros “sintomas” seriam a mudança das feições da vítima, que pode ser permanente ou temporária; a mudança da voz, ainda que não de forma drástica; e uma nova personalidade, expressa pela forma como a nova voz apenas falaria de forma contrária à antiga personalidade, ou seja, tudo que a pessoa falaria enquanto possuída não estaria de acordo com a sua personalidade “normal”.

Só há um texto do AT que traz um caso de possessão. No entanto os exemplos são muitos quando se tratam de textos provenientes da Assíria e Babilônia<sup>136</sup>. Neles, a influência de demônios na vida dos humanos é muito diferente da apresentada nos textos cristãos e judaicos posteriores ao AT. Os casos babilônico e assírio não se encaixam no conceito de possessão nos termos acima descritos. A “possessão” nesses casos ocorre como a influência e presença de demônios junto com os humanos. Essa presença causaria doenças e desequilíbrios na vida dos seres humanos.

Sendo assim, Sara não estaria possuída, pelo menos não no sentido judaico e cristão, mas teria uma forte influência de um demônio em sua vida. A descrição se aproxima muito mais da concepção da atuação desses seres proveniente da Assíria e Babilônia. Além disso, o recuo da datação de Tb para pelo menos séc. I a.C. faz com que sua produção esteja localizada num período anterior à profusão de textos judaicos e cristãos que abordam de forma mais consistente o tema, ampliando as possibilidades para que Tb revele influência de outras regiões.

Enquanto só há no AT uma aparição de caso em que alguém está possuído, em 1Sm. No NT, são muitos os exemplos. Oesterreich<sup>137</sup>, assim como outros pesquisadores, concorda que a provável influência para a presença mais ativa de demônios no segundo caso se dá pela Assíria e Babilônia. Há ainda a possibilidade

---

<sup>135</sup> Oesterreich, *Possession*, p.17.

<sup>136</sup> Idem, p.147-148.

<sup>137</sup> Oesterreich, *Possession*, p.17.

de influência egípcia, uma vez que os relatos provenientes desse país são semelhantes aos exemplos da literatura cristã, como demonstra a lenda de *Bintresh*<sup>138</sup>.

Admitindo-se a hipótese de que Sara não estaria possuída, qual seria a sua relação com o demônio? Considerando-se que não é o fato dela ser mulher que forma uma aliança com Asmodeus, uma vez que o texto deixa claro que pode haver uma relação com o demônio, qual seria essa relação? O termo “amor”<sup>139</sup>, empregado em 6:15 é o ponto crucial para essa compreensão<sup>140</sup>.

De acordo com os manuscritos B e os manuscritos da VL e com exceção de G<sup>I</sup>, Asmodeus mata os noivos de Sara porque a ama. O amor dele não estabelece apenas um vínculo óbvio entre os dois, ainda que involuntário por parte de Sara. O amor de Asmodeus explica o motivo das mortes, ou pelo menos determina seus motivos para realizá-las. Em G<sup>I</sup>, o amor é substituído por “ele não a machuca”.

Considerando que Tb provavelmente foi escrito antes de Cristo<sup>141</sup>, a aparição de algo próximo a uma possessão parece mais um aspecto estranho no todo. Estranheza essa que se reafirma ao percebermos que essa possessão está mais próxima dos conceitos assírios e babilônicos de “possessão”. Sendo assim, como visto acima, não é certo que se possa caracterizar com certeza o caso de Sara como de possessão demoníaca, pelo menos não nos termos que será desenvolvido o conceito de possessão no mundo cristão.

Considerando as explicações acima, o capítulo 3 será dedicado ao texto de Tb em si, com as devidas explicações pertinentes a cada trecho importante para o complexo das interdições nupciais.

---

<sup>138</sup> Para maiores informações dessa lenda consultar Fitzmyer, *Tobit*. p.37 e o capítulo 3 dessa dissertação.

<sup>139</sup> O termo será trabalhado mais detalhadamente no capítulo 3 dessa dissertação.

<sup>140</sup> A palavra aparece nas versões de Tb da VL, G<sup>II</sup> e G<sup>III</sup>.

<sup>141</sup> Essa possibilidade tornou-se mais forte com a descoberta de fragmentos em Qumran que datam ao séc. 100 a.C.

## CAPÍTULO 3 – ANÁLISE APROFUNDADA DOS CAPÍTULOS 3,6,7 E 8 DE TOBIAS

O terceiro capítulo será voltado ao texto de Tb, conectando as informações apresentadas nos capítulos anteriores com uma análise mais detalhada do texto em si. Para uma melhor organização do terceiro capítulo, ele será dividido de acordo com os capítulos do texto de Tb, e apresentará, quando necessário, a transcrição dos versículos mais importantes.

A transcrição de trechos foi feita de acordo com as traduções de Fitzmyer<sup>142</sup> e Zimmermann<sup>143</sup>, previamente verificadas nos originais em grego, hebraico e aramaico<sup>144</sup>. Quando pertinente ou o trecho apresentar algum ponto controverso, também veremos o trecho na língua em que se encontra no manuscrito. Como forma inicial de comparação, serão sempre transcritos os trechos na seguinte ordem: primeiramente, a versão de G<sup>II</sup> (mais longa) seguida da versão de G<sup>I</sup> (mais breve).

Os trechos pertinentes ao tema geral desta dissertação estão nos capítulos 3, 6, 7 e 8 de Tb. Os outros capítulos do livro são fundamentais para compreender a narrativa como um todo, mas não estão diretamente relacionados ao tema abordado na dissertação.

Outro aspecto abordado neste capítulo será a possível presença de temas folclóricos em Tb. Os temas possíveis são citados por quase todos os autores que estudam o livro. Segundo Fitzmyer<sup>145</sup> são quatro os que principalmente aparecem: *A história e o conhecimento de Ahiqar*<sup>146</sup>, *O tratado de Khons*, *A fábula do morto agradecido e o monstro na câmara nupcial*. Destes, os que apresentam pontos convergentes com a questão das interdições nupciais são os três últimos<sup>147</sup>.

Moore é outro autor que trabalha com os possíveis temas folclóricos de Tb. Ele demonstra como os diversos autores que trabalharam com o texto trataram estes possíveis “originais folclóricos”:

---

<sup>142</sup> Fitzmyer, *Tobit*.

<sup>143</sup> Zimmermann, *Tobit*.

<sup>144</sup> Como exposto no capítulo anterior as versões em outras línguas não serão analisadas nesta dissertação.

<sup>145</sup> Fitzmyer, *Tobit*. p.37.

<sup>146</sup> Para uma análise mais detalhada deste tema consultar Fitzmyer, *Tobit*. p.37.

<sup>147</sup> Como exposto na introdução e capítulo 1 desse trabalho, o complexo das interdições nupciais envolve mais temas além dos três reconhecidos por Fitzmyer em Tb.

*Em contraste com o que muitos autores defendem, de que esses contos já existiam antes de Tb e foram apropriados por ele, Ruppert<sup>148</sup> defende que o morto agradecido é o conto primordial de Tb e que os outros foram incorporados a ele. Já Deselaers<sup>149</sup> defende que A noiva e o monstro é o primordial. Miller<sup>150</sup> e Clamer<sup>151</sup> defendem que o morto agradecido foi formulado em Tb, e posteriormente readaptado. Muitos estudiosos discordam e seguem Gerould ou concluem que a relação entre Tb e o folclore não está estabelecida<sup>152</sup>.*

Esta passagem demonstra como ainda é polêmica a questão das origens folclóricas. Há uma clara concordância de que elas existem, mas um amplo debate acerca de seus detalhes. O mais recente debate neste sentido foi realizado por Soll, com base nos estudos de Propp<sup>153</sup>. Soll admite que Tb não se estrutura como um conto de fadas e nem como “conto maravilhoso”, especialmente pela sua especificidade de localização e tempo<sup>154</sup>. Dessa forma, a análise baseada em Propp<sup>155</sup> assim como os eventos narrados por Gerould não provam nada além de que Tb possui detalhes de contos folclóricos. Dificilmente o livro é baseado nesses temas, ou, pelo contrário, eles teriam como origem Tb. Não podemos afirmar que o autor do texto se baseou unicamente nos recursos folclóricos, muito menos que ele tenha plagiado uma tradição existente.

A questão do plágio de um substrato pagão realizado de forma consciente parece-me pouco plausível. Especificamente, a citação de livros bíblicos e a seus temas faz com que o texto aumente sua credibilidade. Logo, a utilização dos

---

<sup>148</sup> Lothar Ruppert, “Das buch Tobias: Ein modellfall nachgestaltener Erzählung” in: Joseph Schreiner (ed.) *Forschung zur Bibel* 1. Würzburg: Echter-V, 1972.

<sup>149</sup> Paul Deselaers. *Das Buch Tobit: Studien*. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1982.

<sup>150</sup> Athanasius Miller. *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*. Bonn: Hanstein, 1940.

<sup>151</sup> Albert Clamer, “Tobie” in : Albert Clamer e Louis Pirot *La Sainte Bible* vol. 4. Paris : Letouzey et Ane, 1949.

<sup>152</sup> Carrey A. Moore. *Tobit*. New York: Doubleday, 1996. Pp.11-12.

<sup>153</sup> Willian Soll. “Tobit and Folklore Studies: With Emphasis on Propp’s Morphology” in: David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1988. Pp.39-53.

<sup>154</sup> Willian Soll, “Misfortune and exile in Tobit: the juncture of a Fairy Tale Source and Deuteronomic Theology” in: *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989. P.219.

<sup>155</sup> Soll defende que se Tb fosse um conto de fadas provavelmente acabaria com o casamento entre Tobias e Sara. Os caps. 13 e 14 não seriam necessários para a conclusão da narrativa. No entanto verifica-se que esses capítulos são necessários para o desenvolvimento do conto. Soll, *Misfortune*, p.230.

substratos parece confirmar que esses estavam presentes no cotidiano do autor de Tb, e não que ele os importou de alguma tradição pagã.

Segundo Fitzmyer, não há como comprovar os eventos, mas o texto de Tb fornece excelentes paralelos com outros textos, especificamente ao se falar dos temas folclóricos nele expressos<sup>156</sup>.

Assim cabe perceber que não se pode dizer que Tb realmente baseia-se em algo anterior ou se cria temas folclóricos que serão posteriormente apropriados em contos de fadas, nem se pode concluir algo de definitivo sobre este aspecto. Desta forma não cabe pensar nestes pontos, mas pensar em o que essa aparição pode demonstrar.

É provável que um consenso acerca dos elementos folclóricos não seja possível; no entanto, o estudo dos paralelos pode levar a pistas interessantes, assim como revelar outros aspectos ou novas indagações sobre Tb e sobre alguns aspectos da vida dos judeus na Antiguidade.

---

<sup>156</sup> Fitzmyer, *Tobit*. p.42.

### 3.1 Sara é apresentada à narrativa

O primeiro trecho importante para o tema deste trabalho aparece no capítulo 3, mais especificamente localizado em 3:7-15, quando Sara é apresentada ao leitor. A personagem aparece como uma espécie de contraponto ou equivalência a Tobit, pai de Tobias.

No capítulo 3 a família de Tobias e Tobit já tem sua história bem desenvolvida<sup>157</sup>, com o pai já sem os favores reais, e conseqüentemente não tendo como sustentar sua família. Além disso, Tobit também já está cego nesse ponto da narrativa.

Tobit inicia o capítulo rezando e pedindo a Deus que lhe tire a vida. Ele já não podia conviver com as humilhações constantes que sofria por parte de sua mulher Ana, que o repreende por não mais poder prover o sustento da família<sup>158</sup>. Sara faz um pedido semelhante, uma vez que não pode conviver mais com o sofrimento que a morte de todos os seus maridos lhe causa, assim como com as humilhações perpetradas pelas criadas de seu pai.

As duas orações têm um teor semelhante, embora a de Sara pareça um tom mais “pessoal” e reforce a sua inocência, e a de Tobit lembre os seus pecados, assim como os de seus antepassados. O trecho é importante já que apresenta a personagem Sara, assim como identifica o seu problema e revela a presença de Asmodeus pela primeira vez na narrativa. Observe-se abaixo o versículo onde Sara é citada pela primeira vez<sup>159</sup>. Em G<sup>II</sup>:

*Neste mesmo dia, aconteceu que Sara, a filha de Raguel, que vive em Ecbátana na Média, teve que ouvir humilhações por parte de uma das criadas de seu pai.*

Em G<sup>I</sup>:

---

<sup>157</sup> Para uma descrição mais detalhada da história de Tb antes do capítulo 3, consultar o primeiro capítulo dessa dissertação.

<sup>158</sup> Além de perder os favores reais Tobit ainda perde a visão. Sua mulher o repreende, acusando-o de que sua obediência à lei mosaica nada trouxe de vantajoso para a família.

<sup>159</sup> Tb 3:7.

*Neste mesmo dia, aconteceu que Sara, a filha de Raguel, que vive em Ecbátana na Média, teve que ouvir humilhações por parte das criadas de seu pai.*

Os trechos acima apresentam Sara e G<sup>I</sup> é ligeiramente mais breve do que G<sup>II</sup> e as duas versões concordam em quase tudo, exceto pelo número de criadas que estariam humilhando Sara. No primeiro momento, não há no texto nenhuma menção do parentesco da moça com Tobias, assim como o leitor ainda não sabe que ela será a esposa dele ao final do livro.

O nome do pai de Sara, Raguel, e o seu local de moradia, Ecbátana<sup>160</sup>, apenas confirmam que ela não mora na mesma cidade que Tobias, não estabelecendo relações diretas entre as personagens. No entanto, a semelhança que aparecerá entre o seu pedido em oração e o de Tobit irá confirmar que a história de Sara estará de alguma forma interligada à dele.

O próximo versículo<sup>161</sup> apresenta qual seria o problema que aflige a moça e porque as criadas de seu pai a estariam humilhando. Para facilitar a visualização de alguns elementos o versículo 8 será dividido em duas partes. Em G<sup>II</sup> aparece:

*Pois ela havia sido dada em casamento a sete maridos, e o malvado demônio Asmodeus os havia matado antes que eles pudessem estar com ela, como é o costume prescrito para as esposas.*

E em G<sup>I</sup>:

*Pois ela havia sido dada em casamento a sete maridos, e Asmodeus, o malvado demônio, os havia matado antes que eles pudessem estar com ela como esposa.*

As versões acima, G<sup>II</sup> e G<sup>I</sup> respectivamente, não diferem muito entre si. Ambas trazem o nome do demônio, assim como uma qualificação do mesmo:

---

<sup>160</sup> O nome Ecbátana também é citado em Ezra 6:2. As ruínas da cidade se encontram próximas da cidade de Hamadan, que fica a oeste dos montes Zagros, a aproximadamente 282 km a oeste de Teerã. Heródoto também cita a cidade em Histórias 1:96, explicando um pouco de sua história.

<sup>161</sup> Tb 3:8.

maligno. Dentre os fragmentos de Qumran o trecho só está preservado em 4Q197 e está incompleto, observe-se<sup>162</sup>:

(שדא באי) שא קטל (אגון) “O (mal)igno (demônio) (os) matou”

A versão de Qumran não oferece o nome do demônio, como já dito no capítulo 2 desse trabalho, mas traz a informação de que ele mata algo no plural masculino, que seguindo a lógica do texto, devem ser os noivos de Sara. O trecho está corrompido, mas apresenta também a qualificação do demônio, dessa vez pela palavra באי שא que em aramaico significa mal, ou maligno.

Nesse trecho, o drama de Sara é enfim apresentado. O texto não fornece muitos detalhes ou justificativas para o problema, mas alguns elementos fundamentais já estão presentes: o número de noivos da moça, sete; o nome do demônio (nas versões gregas e no aramaico de Neubauer); o causador da morte dos noivos; o fato de Sara permanecer virgem por não ter consumado seu casamento em nenhuma das ocasiões.

O número sete é reconhecidamente um número com significado especial e a sua presença em Tb não deve ser considerada aleatória. De acordo com Cristián Barría Iroumé<sup>163</sup>, o número sete teria o sentido de completude, simbolismo reconhecido como certo pela maior parte dos estudiosos. Ao perder sete maridos Sara teria perdido por completo os maridos, ou seja, havia definitivamente falhado na tentativa de ser esposa. Daí o seu desespero e angústia, uma vez que ela não teria outras chances de casar-se.

Cada uma das sete mortes dos noivos está claramente associada à moça, embora seja perpetrada pelo demônio. Os noivos morrem no dia em que iriam se juntar a ela, ou morrem ao penetrar o quarto nupcial. Sendo assim, Sara pode ser considerada como uma espécie de “esposa assassina”.

O tema de uma esposa assassina, de acordo com Mordechai<sup>164</sup>, não aparece pela primeira vez num texto judaico em Tb mas sim em Gn, no papel desempenhado

<sup>162</sup> Os trechos em parentes foram reconstituídos por Fitzmyer, *Tobit*, p.152.

<sup>163</sup> Cristián B. Iroumé. “El matrimonio de Tobías y la sexualidade: un estudio psicológico” in: *Teología y Vida* Vol. XLV, 2004. Pp.675 – 697.

<sup>164</sup> Moerdechai, *Tobit*, p.33.

por Tamar. No entanto, essa primeira aparição não traria a “esposa assassina” por completo: o tema estaria de certa forma disfarçado nessa primeira aparição por escrito, mas reaparece com mais força em Tobias e na literatura judaica posterior.

A “esposa assassina” seria qualquer mulher cujos maridos morrem, assassinados por ela ou não. O número de maridos enterrados por essa mulher definiria que ela não deveria casar-se novamente. O número sete só aparece em Tb<sup>165</sup>, sendo alterado em outros textos para o número 3. Um dos exemplos dessa literatura posterior é o T. Shabbat<sup>166</sup> 15:8. Observe-se:

*‘Se a mulher casa-se com um homem e ele morre, e casa-se com um segundo e ele morre, ela não deve se casar pela terceira vez.’ Essas são as palavras do Rabbi. R. Simeon b. Gamaliel diz, ‘Ela não deve se casar a quarta vez.’*

Esse é apenas um dos muitos textos judaicos posteriores a Tb em que o tema aparece<sup>167</sup>. A preocupação de tornar claro o perigo representado por esse tipo de esposa e a quantidade de vezes em que o tema aparece demonstra que ele era um tema comum, ou pelo menos não completamente desconhecido ou estranho. O casamento com uma mulher que já enterrou três maridos deve ser evitado, ou mesmo proibido. A esposa em si não “mata” o marido, mas ele está destinado a morrer por ter se juntado a ela. A ideia de uma “esposa assassina”, ou que carrega consigo um grande mal, uma maldição, está presente em diferentes culturas, não apenas na judaica. No entanto, é nesta que o tema é posto por escrito mais cedo, o que, é claro, não aponta necessariamente para uma procedência necessariamente judaica do tema nem para a sua anterioridade.

Essa crença pode ser percebida através de vestígios deixados em contos que atravessaram os anos, em histórias e práticas ligadas ao folclore, assim como em fontes mais antigas. Para a presente pesquisa, os vestígios encontrados em textos judaicos próximos ao livro de Tb, assim como em histórias e crenças que

---

<sup>165</sup> Idem, p.35.

<sup>166</sup> O tratado Shabbat faz parte do Talmud e trata primariamente das leis relacionadas ao dia de descanso. Ele trata ainda das leis proibitivas de origem rabínica e bíblica.

<sup>167</sup> Moerdechai, *Tobit*, p.24-25.

provavelmente fossem consumidas neste período não serão plenamente explorados, sendo apenas citados quando necessário.

Voltando ao numero sete, sua interpretação como a ideia de “completude” possibilita que Tobias seja um recomeço, que seja o primeiro esposo de um novo ciclo, ressaltando-se a predestinação do casamento entre ele e Sara. Dessa mesma forma, a presença de Tobias é a possibilidade de recomeço para Sara, possibilidade essa que não existiria mais para uma noiva que já havia enterrado sete noivos, mas que é concedida pela intervenção direta de Deus.

Nesse primeiro trecho, ainda não está totalmente claro que os esposos são assassinados na noite de núpcias, assim como não é descrita a forma como eles morrem. Apenas o texto da Vulg. apresenta de forma clara que os maridos morrem assim que entram no quarto onde vão passar a noite de núpcias. Considerando-se o conjunto de modificações que São Jerônimo teria realizado em sua versão de Tb, a adição do detalhamento de que os noivos morrem ao penetrar o quarto nupcial pode ter sido feito para antecipar ao leitor uma informação que seria dada mais à frente no texto.

O texto segue com uma fala da criada, observe-se em G<sup>II</sup>:

*A criada disse a ela: ‘É você aquela que mata os seus maridos! Veja, você já foi dada a sete maridos e você não foi nomeada com o nome de nenhum deles.’*

E em G<sup>I</sup>:

*A criada disse a ela: ‘Você não percebe que você enforca seus maridos? Você teve sete, mas não se beneficiou de nenhum deles.’*

A versão da VL confirma alguns detalhes de G<sup>I</sup>, observe-se:

*Tu es quae suffocas uiros tuos: ecce iam tradita es uiris septem et nullo eorum fruita es* “Você é aquela que sufocou seus maridos, veja, você já foi dada a sete homens, e não desfrutou de nenhum deles”

Em G<sup>II</sup> se lê ὠνομασθης, que literalmente significa “a você foi dado o nome ou você foi nomeado”. Entretanto em G<sup>I</sup> se lê ὠνασθης, que significa “você desfrutou”. A VL também traz *fruita es*, termo que parece fazer mais sentido ao se considerar que Sara não se relacionou de forma carnal e íntima com nenhum dos noivos. Fitzmyer defende que essa seria provavelmente a leitura mais perto do original<sup>168</sup>.

A criada repreende Sara pela morte de seus noivos, e a acusa de ser a assassina, assim como a relembra de que não possui o nome de nenhum deles, sendo assim ela não é viúva e ainda possui o nome de seu pai<sup>169</sup>. A Vulg. também apresenta a leitura de que ela não havia desfrutado de nenhum dos esposos ao invés de dizer que ela não possuía seus nomes. Fitzmyer defende que a leitura da Vulg. seria mais próxima do original, assim como essa leitura parece fazer mais sentido com o resto do texto em geral, embora a outra não seja sem sentido.

Já em G<sup>I</sup> e na VL temos um fato interessante: a criada acusa Sara de especificamente enforcar seus noivos, não simplesmente de matá-los. Na VL, aparece a expressão *suffocas*, que literalmente quer dizer “sufocar”. É a primeira vez no livro em que há qualquer menção à forma como os noivos seriam mortos, embora já se soubesse o autor das mortes, do ponto de vista do narrador.

Mais especificamente, a morte ocorre por sufocamento, paralelo claro com algumas outras narrativas de perigo ao noivo na primeira noite do casamento, muito posteriores a Tb em sua forma escrita, mas próximas a ele em conteúdo.

Embora o detalhe apareça apenas em G<sup>I</sup> e na VL, a incerteza de qual seria a versão original impede que ele detalhe seja simplesmente descartado. Os manuscritos de Qumran não conservaram o trecho e a versão de Neubauer apenas informa que Sara teria matado os pretendentes, sem especificar a forma das mortes. Como visto no capítulo anterior, há a possibilidade de que a VL tenha um valor crítico maior do que o até hoje associado a ela.

O livro *Raízes históricas do conto maravilhoso* de Vladimir Propp<sup>170</sup> destaca que as narrativas por vezes falam da mulher tentando, e conseguindo, sufocar os

<sup>168</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.151.

<sup>169</sup> Uma mulher judia seria designada pelo seu nome próprio acrescido do nome de seu pai enquanto ainda não fosse casada como, por exemplo, “Sara, filha de Raguel”. Ao se casar a mulher passa a ter o nome do esposo, como “Ana, esposa de Tobit”.

<sup>170</sup> Vladimir I. Propp. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006; *Raízes do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

pretendentes no primeiro contato entre eles<sup>171</sup>. Ele não cita Tb, mas o paralelo parece claro. As narrativas destacadas por Propp deixam claro que a noiva é a culpada pela morte de seus noivos, e estes são mortos por sufocamento. Observe-se o trecho abaixo, de um dos contos de Afanassiev<sup>172</sup>:

*A princesa colocou uma perna sobre ele, depois a outra, e pegando uma almofada começou a sufocá-lo*

A noiva no caso acima age para matar o noivo. Não há em cena nenhum outro ser, auxiliar, monstro ou demônio, mas a morte ocorre por sufocamento e na primeira noite em que o casal estaria junto, assim como em Tb. Apenas por esse detalhe não é possível afirmar que qualquer dos dois textos é necessariamente subordinado ao outro, mas outros textos semelhantes aparecem.

Em alguns casos, de acordo com Propp<sup>173</sup> a noiva coloca a mão sobre o peito do pretendente. Essa mão possui uma força sobrenatural e com ela a moça sufoca o pretendente. A donzela não possui qualquer relacionamento com um demônio ou monstro em seu quarto nupcial, mas o perigo a que seus pretendentes são submetidos é semelhante ao de Tobias, ocorrendo também no primeiro momento de conjugação carnal entre os dois. Observe-se:

*Mas tomai cuidado, meu senhor, não falheis! Nas três primeiras noites ela vai sondar vossa força: vai colocar a mão sobre vós e apertar o mais forte que puder: não há como resistir!*<sup>174</sup>

*Mal se deitaram, ela pôs a mão sobre ele com uma força mágica*<sup>175</sup>

Os dois trechos acima não trazem explícita a morte por sufocamento dos noivos, mas o teste de força é um teste para evitar um sufocamento. O primeiro trecho ainda tem um elemento curioso, o número de noites em que o teste será

<sup>171</sup> O livro em questão faz uma análise mais aprofundada dos possíveis substratos históricos presentes no universo de contos maravilhosos recolhidos por Afanássiev. O tema da interdição nupcial é trabalhado no nono capítulo. "A noiva: a noite de núpcias". In: Propp. *Raízes*, pp 401-402.

<sup>172</sup> Afanassiev, 76/136.

<sup>173</sup> Propp, *Raízes históricas*, p.402.

<sup>174</sup> Afanassiev, 116b/119.

<sup>175</sup> Khudjakov 19.

aplicado, três. É certo que esse é um número significativo para diversas tradições e culturas, mas Tb vai trazer uma questão semelhante no capítulo 6, quando o anjo explica a Tobias qual a forma de livrar Sara do demônio<sup>176</sup>. A rigor, o número é apenas uma coincidência, mas não pode ser completamente descartado como um dos elementos de contato entre os dois textos: o conto recolhido por Afanassiev e Tb.

A possibilidade de Sara efetivamente sufocar os noivos será desacreditada com a sua oração, em que ela afirma ser inocente, e pelo envio de auxílio por Deus, que confirma essa inocência. O restante do livro, a libertação de Sara e a vida de Tobias apenas confirmam a hipótese de que ela nada faz de reprovável. Complementando essa ideia a fala do anjo em 6:16-18 ao convencer Tobias de que seu casamento seria correto apenas reforça essa opinião.

Seria possível considerar a palavra “sufoca” presente em apenas algumas versões de Tb como uma pista mais concreta da influência do complexo das interdições nupciais em Tb? Fitzmyer não acredita muito nessa teoria, e questiona como comprovar a antecendência do complexo em relação a Tb. No entanto, esse não seria o primeiro caso em que uma tradição oral aparece por escrito pela primeira vez de uma forma distinta da “original”.

O versículo seguinte continua com a fala da criada, repreendendo a moça novamente e sugerindo que ela os acompanhe em sua desgraça. Observe-se em G<sup>II</sup>:

*Por que você nos atormenta por seus maridos, porque eles morreram? Vá com eles! Assim nunca veremos um filho ou filha seu.*

A criada continua a falar de Sara, reforçando as injúrias em que ela seria culpada pela morte de seus pretendentes e sugerindo que ela os siga em suas mortes, ou seja, que cometa suicídio. Em seguida no texto, Sara cogita a ideia, mas desiste ao pensar melhor em seu pai. Ela recorda que o suicídio seria motivo de vergonha para Raguel, que já está idoso, e prefere se resignar à sua sorte, pedindo a Deus que morra naturalmente. O paralelo com a oração feita por Tobit no mesmo

---

<sup>176</sup> O trecho e suas peculiaridades serão tratados com mais profundidade nas páginas seguintes.

capítulo é claro, como dito acima, e é um dos motivos de relação entre as duas histórias.

Observe-se um dos trechos dessa oração, no qual Sara reafirma a sua inocência, assim como deixa claro que jamais se deitou com um homem. Observe-se em G<sup>II</sup>:

*Você sabe, Senhor, que eu sou inocente de qualquer degradação com um homem, que eu não sujei meu nome ou o nome do meu pai em (toda) a terra do meu cativo.*

E em G<sup>I</sup>:

*Você sabe, Senhor, que eu sou inocente de qualquer pecado com um homem, que eu não sujei meu nome ou o nome do meu pai em (toda) a terra do meu cativo.*

Essa afirmação é fundamental para reforçar a possibilidade de que o perigo que envolve Sara seja de cunho sexual<sup>177</sup>, ou seja, o perigo para os noivos está na conjunção carnal entre Sara e seus pretendentes. Observe-se como as mortes ocorrem já no quarto nupcial e impedem que ocorra a conjunção carnal entre os noivos, uma vez que ocorre pouco antes de sua concretização. Sara permanece virgem, mesmo já tendo sido dada a sete noivos. De acordo com Fitzmyer<sup>178</sup> Sara defende sua virgindade como uma típica garota judia. Sua alegação envolveria ainda o fato dela não ter desonrado o nome de seu pai, e não ser uma pecadora (nesse sentido).

4Q196 conservou um trecho semelhante ao apresentado acima e acrescenta alguma informação, relacionando ainda mais o problema de Sara com algo físico, observe-se em G<sup>II</sup>:

*que eu sou limpa em meu corpo de toda profanação com um homem.*

---

<sup>177</sup> O livro em questão faz uma análise mais aprofundada dos possíveis substratos históricos presentes no universo de contos maravilhosos recolhidos por Afanássiev. O tema da interdição nupcial é trabalhado no nono capítulo. "A noiva: a noite de núpcias". In: Propp. *Raízes*, pp 401-408.

<sup>178</sup> Fitzmyer, *Tobit*, p.155.

O trecho acima reafirma a pureza de Sara, deixando claro que ela não havia tido nenhum tipo de relação carnal com um homem. Essa afirmação demonstra que pode haver uma relação entre a morte dos noivos de Sara com a perda de sua virgindade. O relacionamento sexual com a noiva seria perigoso para os noivos e estaria sendo impedido por Asmodeus. Os casamentos de Sara seriam impedidos pelo demônio antes que se consumassem, ou seja, antes da conjunção carnal entre os noivos e por isso mesmo tendo se casado por sete vezes, ela continuava sendo pura.

### 3.2 A viagem de Tobias

Após a apresentação de Sara e de seu drama, a narrativa volta o foco a Tobias e Tobit. O pai, cego e angustiado, lembra-se de um montante em dinheiro que havia deixado com um parente na Média, e pede a Tobias que vá resgatar a quantia. É também o momento em que o anjo começa a tomar parte na história, disfarçado de homem comum. Ele aparece e se oferece como guia de Tobias em sua jornada, reforçando o seu parentesco com Tobit e Tobias. Ele aceita a companhia de Azarias, nome adotado por Rafael em seu disfarce humano, na sua jornada, acertando um pagamento por dia. Os dois seguem juntos em direção a Ecbátana. No meio do caminho, eles param para descansar e passar a noite ao lado do rio Eufrates.

Ao se aproximar da água para lavar os pés<sup>179</sup>, Tobias é atacado por um peixe que tenta lhe devorar. O anjo recomenda que ele agarre o peixe e traga para a terra. Do animal, Tobias é instruído a extrair o coração, o fígado e o fel e descartar todas as outras vísceras. Estes serão os ingredientes responsáveis por afastar o demônio, assim como curar a cegueira de Tobit. Para complementar, o peixe ainda fornece alimento para a viagem.

O peixe é um dos elementos mais analisados do livro, sendo que já foram propostas teorias em que não seria “um peixe”, e sim um crocodilo, entre outras. No entanto, o fato dele servir de alimento para um judeu praticante indica que necessariamente seria um peixe com escamas e barbatanas, e não um crocodilo, considerado impuro<sup>180</sup>. As leis do pentateuco são claras quanto aos animais que são interditos. Especificamente quanto aos peixes, Lv 11:9-12 diz que eles precisam ter escamas e barbatanas, assim como estão proibidos os répteis. Em Dt 14:9-10 as mesmas interdições são repetidas, com um pouco menos de detalhamento.

No episódio narrado, o anjo apenas informa que as entranhas possuem propriedades medicinais, mas não especifica quais seriam essas propriedades, ou porque pede a Tobias que as conserve consigo.

---

<sup>179</sup> Em algumas versões ele vai lavar os pés, em outras vai lavar o corpo como um todo.

<sup>180</sup> Fitzmyer, *Tobit*, pp.205-206.

Um pouco a frente, o anjo é questionado por Tobias, e então revela que o fel do peixe capturado, previamente separado, é útil contra a cegueira e que o coração e o fígado, quando queimados, são capazes de expulsar demônios que aflijam tanto homens quanto mulheres. A explicação que se segue é a respeito da utilização do fel para a cura da cegueira.

Já dentro da Média, nas cercanias de Ecbátana, o anjo revela a Tobias que ele deve se casar com Sara. Ele não aceita a ideia prontamente, e retruca com o conhecimento que possui acerca das sete mortes associadas a seus noivos. Observe-se o trecho<sup>181</sup> em G<sup>II</sup>:

*Então Tobias em resposta disse a Rafael: ‘Irmão Azarias eu ouvi que a donzela já foi dada a sete homens, mas eles morrem na câmara nupcial. Na mesma noite que eles entram com ela, eles morrem’*

Apenas G<sup>II</sup> está transcrita acima, pois G<sup>I</sup> e a Vulg. não possuem nada correspondente ao trecho. O local das mortes e o momento estão claramente descritos, a câmara nupcial é especificamente citada, como o local onde os homens seriam mortos na primeira noite do casamento. Tobias demonstra conhecimento prévio do caso de Sara, e o versículo continua com uma descrição mais pessoal e detalhada acerca do que mata os noivos da moça. Observe-se em G<sup>II</sup>:

*Agora eu também estou com muito medo deste demônio, por causa disso ele não a machuca (porque ele a ama), mas ele mata qualquer um que tenta se aproximar dela*

E em G<sup>I</sup>:

*Agora eu tenho medo deste demônio, por que ele a ama, ele não causa a ela nenhum dano, mas aquele que seja trazido ao contato com ela, ele mata*

G<sup>I</sup> e G<sup>II</sup> possuem poucas diferenças significativas, sendo que a versão curta fala mais diretamente do contato que os noivos têm com Sara, ou pelo menos que

---

<sup>181</sup> Tb 6:14.

planejam ter, antes de serem assassinados. Asmodeus não tem seu nome citado; Tobias refere-se a ele apenas como “demônio”.

O texto continua com Tobias justificando seu medo da morte nas mãos do demônio. Ele se justifica por ser o único filho de seu pai, e que por isso não poderia correr tal risco. Além disso, ele adiciona a informação de que o demônio ama a moça. Essa é a única vez em que tal informação aparece no texto, e não aparece em todas as versões<sup>182</sup>, embora apareça de forma similar em 4Q197. O sentimento de Asmodeus por Sara justificaria a sua presença constante perto da moça, bem como a forma como ele age, matando os pretendentes da jovem. Seu amor por ela é mais um indício de que ela não está possuída e sim “acompanhada”.

O anjo então apresenta a forma como o demônio será vencido, instruindo Tobias a queimar o coração e o fígado do peixe<sup>183</sup>. Observe-se em G<sup>II</sup>:

*Quando você for para dentro da câmara nupcial, pegue uma parte do fígado e do coração com você e coloque nas brasas de incenso, um odor se desprenderá.*

E em G<sup>I</sup>:

*Quando você for para dentro da câmara nupcial, pegue as brasas de incenso e coloque uma parte do fígado e do coração com você nelas e faça uma fumaça se desprender.*

As informações fornecidas pelo anjo a Tobias revelam o poder “curativo” ou “mágico” das entranhas queimadas do peixe, assim como deixam claro não haver necessidade de outras ações para a libertação da vítima. A expulsão definitiva do demônio ou espírito maligno deve ser feita pela exposição do demônio à fumaça das entranhas. O versículo seguinte acrescenta qual seria o resultado das vísceras queimadas, e acrescenta a necessidade de oração. Para facilitar a visualização, o versículo será dividido em duas partes observe-se<sup>184</sup> em G<sup>II</sup>:

*O demônio irá aspirar isso e voar, e ele nunca será visto próximo a ela novamente.*

<sup>182</sup> O amor de Asmodeus por Sara é descrito em G<sup>I</sup>, e aparece de forma similar em 4Q197.

<sup>183</sup> Tb 6:17.

<sup>184</sup> Tb 6:18.

E em G<sup>I</sup>:

*O demônio irá aspirar isso e voar, e ele nunca voltará.*

O início do versículo revela que não seriam necessárias mais ações além da queima de vísceras para a expulsão do demônio, reforçando a teoria de que a solução é basicamente mágica. No entanto, o versículo continua e acrescenta uma oração às ações que precisam ser realizadas para garantir a paz e liberdade de Sara e a vida de Tobias. Observe-se o texto<sup>185</sup> em G<sup>II</sup>:

*Quando você estiver a ponto de ir para a cama com ela, vocês dois devem primeiramente levantar e rezar, implorando ao Senhor do Paraíso que misericórdia e salvação sejam garantidos a você.*

E em G<sup>I</sup>:

*Quando você se aproximar dela, vocês dois devem levantar e clamar pela misericórdia de Deus, ele irá te salvar e ter misericórdia de você.*

Fitzmyer<sup>186</sup> defende que a oração a que o anjo se refere defenderia Sara e expulsaria definitivamente o demônio, sendo crucial para o desenvolvimento e salvação do casal. No entanto, os dois versículos mostrados acima não parecem confirmar a hipótese.

A forma de afastar o demônio é a mesma descrita pouco antes em Tb 6:8-10, no entanto são acrescentadas algumas informações. G<sup>I</sup>, G<sup>II</sup> e as outras versões da antiguidade não trazem grandes diferenças entre si, mas a versão de Münster<sup>187</sup> e a versão de Neubauer revelam um curioso detalhe: as vísceras deveriam ser queimadas *embaixo das roupas de Sara*.

Essa ação não apenas reforça uma possível associação sexual ao perigo oferecido na primeira noite do casamento como reforça o caráter mágico da solução

<sup>185</sup> Tb 6:18.

<sup>186</sup> Fitzmyer, *Tobit*, pp.217-218.

<sup>187</sup> Uma das versões medievais de Tb em hebraico, publicada por Münster no séc. XVI.

para o problema de Sara. As vísceras não apenas precisam ser queimadas, mas também precisam sê-lo de uma forma específica, que traria a libertação da moça. Iroumé<sup>188</sup> fala da possibilidade da queima ser uma forma de “sacrifício”.

Essa hipótese não possui muitos adeptos, mas ainda está de acordo com a ideia de uma solução que não “simplesmente espiritual”. A judaização de um tema pagão não poderia ser feita totalmente sem deixar vestígios. O deslocamento no texto entre a solução “mágica” do problema vs. a oração e o papel divino são notáveis. Durante todo Tb está claro que não haveria uma conclusão do problema sem a influência resolutiva e misericórdia de Deus, que envia o anjo para auxiliar na resolução do problema. O trecho da queima é um dos pontos onde uma solução aparentemente mágica se manifesta, ou seja, que faz um par estranho com a oração que se segue.

Tobias deve levantar-se pouco antes da conjunção carnal com sua noiva, e então juntos devem pedir a Deus por misericórdia. A descrição da oração é seguida por garantias de que o casamento de ambos seria predestinado e correto e, portanto, não ofereceria riscos ao casal.

Considerando a possibilidade do perigo representado por Sara ser de cunho sexual, o fato de ambos evitarem o contato na primeira noite seria apenas uma precaução a mais para a segurança do casal. Sendo assim, a oração seria de certa forma supérflua para a análise do tema das interdições nupciais, mas certamente central para Tb. A oração, insistimos, parece estar relativamente deslocada do contexto geral do texto.

O anjo ainda reforça que o casamento dos dois está de acordo com a lei mosaica, assim como afirma que eles teriam sido destinados um ao outro desde o início dos tempos. Tobias então se acalma e aceita o casamento.

---

<sup>188</sup> Iroumé, “El matrimonio”, Pp.680–683.

### 3.3 A chegada à casa de Raguel e o casamento de Sara

O capítulo sete descreve a chegada de Tobias e do anjo à casa de Raguel, o reconhecimento que eles recebem de seus parentes e o pedido de Tobias da mão de Sara. A questão burocrática do enlace, ou seja, o momento em que é escrito o contrato do casamento, também ocorre neste capítulo.

Ao chegar à casa de seu parente, Tobias pede a mão de Sara. Raguel hesita, pois sabe o perigo que Tobias corre, mas acaba por ceder. Observe-se o trecho 7:11 em G<sup>II</sup>:

*Mas eu preciso lhe contar a verdade, meu rapaz. Eu já a dei a sete dos meus parentes, e todos eles morreram na noite em que eles estiveram para estar com ela.*

E em G<sup>I</sup>:

*Mas eu tenho que lhe contar a verdade. Eu já dei a minha filha a sete homens, e de qualquer forma que eles se aproximem dela, eles morrem naquela noite.*

Raguel é sincero com Tobias acerca da situação de Sara. Novamente G<sup>I</sup> e G<sup>II</sup> apresentam algumas diferenças entre si. O trecho divergente de G<sup>II</sup> concorda com a VL, ambos explicitam que os outros noivos de Sara também eram parentes dela. Isso invalidaria o argumento de que Tobias seria o único com direito de desposá-la, uma vez que os outros noivos seriam estrangeiros. Esse é um dos argumentos utilizados pelo anjo em Tb 6:10-13. Há uma contradição entre a argumentação e os fatos apresentados pelo pai de Sara, contradição provavelmente eliminada propositalmente em G<sup>I</sup>.

O tema da possível possessão de Sara já foi abordado no capítulo anterior, e como dito, ela não parece estar possuída, pelo menos não nos padrões do que se entende por “possessão” dentro do mundo judaico. A presença de Asmodeus é muito mais como uma companhia desagradável, mas em nenhum momento ele toma posse do corpo da moça, nem “entra” nele. Embora ela seja acusada de matar seus noivos, o fato não será comprovado pela narrativa em nenhum outro momento. Caso

essa suspeita fosse confirmada, poder-se-ia alegar uma possível possessão de Sara, e que o demônio mataria seus pretendentes com as mãos da moça, ao “possuir” seu corpo. No entanto, essa hipótese fica mais distante à medida que se analisa o texto como um todo.

O trecho seguinte do texto traz uma acusação mais formal a Sara, feita pelas criadas de seu pai, que poderiam ser analisadas como uma possível possessão demoníaca da moça. Antes de passar a essa acusação e ao trecho, alguns outros aspectos da passagem acima ainda precisam ser evidenciados.

No trecho 6:16-17 o anjo também afirma que eles teriam sido predestinados um ao outro; sendo assim, não é apenas o fato de Tobias ser parente de Sara que permite a vida matrimonial dos dois, mas também há uma ordem maior, divina, que já os predestinara. Essa contradição aparente pode ser um traço de uma história original que influenciou Tb e que não foi totalmente apagado das diferentes versões, ou seja, o problema para o casamento de Sara não é apenas se casar com alguém da mesma família, mas envolve outros elementos. A expulsão mágica do demônio seria um dos elementos necessários para a libertação de Sara, não apenas o seu casamento com o homem correto.

Outra diferença que chama atenção é a forma como as mortes são descritas nas duas versões. G<sup>II</sup> afirma que os pretendentes morreram na noite em que eles iriam estar com ela, não afirma que eles se aproximaram de Sara ou em qual momento específico a morte ocorreu. Já G<sup>I</sup> informa que provavelmente foram tomadas diferentes medidas para evitar a morte dos pretendentes, mas que todas essas falharam. Isso indica diferentes tentativas para libertar a moça, embora todas tenham fracassado.

A análise de Propp dos contos maravilhosos mostra que há a necessidade de um auxiliar mágico para que o herói possa vencer os obstáculos nos contos. Aplicando a Tb a teoria de Propp, ainda que de forma incompleta<sup>189</sup>, percebe-se que o papel do auxiliar é desempenhado pelo anjo, que guia Tobias em sua viagem, lhe ensina a vencer o demônio e intercede para que ele se case com Sara.

---

<sup>189</sup> Uma análise mais completa da aplicação da teoria de Propp a Tb como um todo pode ser encontrada em Soll, *Tobit and Folklore Studies*.

O fato do “ser sobrenatural”, ou auxiliar mágico segundo a teoria criada por Propp<sup>190</sup>, ser um representante divino ou mesmo o próprio Deus é interessante; uma vez que pode indicar a necessidade de algo celestial/sobrenatural para enfrentar o perigo que a noite de núpcias representaria para o noivo. Em quase todas as variantes do tema das interdições nupciais não é o herói que luta com o perigo e o destrói, e sim o auxiliar. O herói, como Tobias, segue as orientações fornecidas pelo ser sobrenatural, mais raramente, é ele que efetivamente luta.

O capítulo seguinte de Tb mostra como realmente irá ocorrer a expulsão do demônio, a libertação de Sara e a primeira noite do casamento de Sara e Tobias.

De qualquer forma, embora o modo como as informações são fornecidas sejam diferentes, as duas trazem o mesmo conteúdo geral: os noivos morrem na primeira noite do casamento, antes de se unirem a Sara, fazendo com que a moça permaneça virgem e gerando medo entre aqueles que pretendem desposá-la.

Seguindo a narrativa, é feito o contrato de casamento<sup>191</sup> e Sara é conduzida para o quarto. Seu pai e sua mãe rezam e pedem a Deus que permita que ela encontre a paz.

---

<sup>190</sup> Propp, *Morfologia*, pp.113-176.

<sup>191</sup> O contrato de casamento entre Tobias e Sara é um dos raros exemplos desse tipo de documento citado num texto do AT, ou apócrifo do AT.

### 3.4 A libertação de Sara

O capítulo 8 do livro narra como Sara foi libertada do demônio. Depois do jantar, o noivo é conduzido ao quarto, onde a noiva já o estaria esperando, conforme descrito em Tb 7. Nesse trecho, as diferenças entre G<sup>I</sup> e G<sup>II</sup> são menores, e não trazem nenhum detalhamento significativo, a não ser o fato de apenas G<sup>II</sup> citar o quarto nupcial:

*Quando eles terminaram de comer e de beber, eles queriam ir para a cama. Então eles pegaram o jovem e o conduziram para o quarto [nupcial].*

*Quando eles terminaram a refeição, eles conduziram Tobias para ela.*

Tobias é conduzido para o quarto onde passará a primeira noite de seu casamento com Sara, entra no aposento e não se esquece das instruções do anjo, dadas a ele nas margens do rio<sup>192</sup>. Ele queima as vísceras do peixe, colocando-as no incensário que está no local. Novamente G<sup>I</sup> e G<sup>II</sup> não trazem grande diferenciação entre si, observe-se em G<sup>II</sup>:

*Tobias se recordava das palavras de Rafael e trazia consigo o fígado e o coração do peixe no saco onde ele os tinha e os colocou nas brasas do incensário.*

E em G<sup>I</sup>:

*Assim que ele chegou ao quarto, lembrando-se das palavras de Rafael e pegando o incensário e colocou nele o coração e o fígado do peixe e fez deles fumaça.*

G<sup>I</sup> detalha que é feita uma fumaça das entranhas do peixe e não apenas que as vísceras são queimadas. A fumaça é a forma de expulsão do demônio descrita em Tb 6:8. Nenhum dos manuscritos traz a descrição de um ritual mais complexo

---

<sup>192</sup> Tb 6:8 e 6:13-14.

durante a expulsão de Asmodeus, nem ao menos a menção do processo já descrito<sup>193</sup> de utilizar a fumaça das vísceras do peixe e defumar Sara sob as vestes.

Em seguida, o cheiro das entranhas queimadas irá espantar o demônio, e conseqüentemente a moça estará livre de sua presença. Asmodeus voará para o Egito. Nesse momento o anjo intervém e prende o demônio. Observe-se<sup>194</sup> em G<sup>II</sup>:

*O odor do peixe incomoda o demônio, e ele foge para as partes altas do Egito. Rafael veio e o prende lá, acorrentando ele de uma só vez.*

E em G<sup>I</sup>:

*Quando o demônio cheirou o odor, ele voou para as partes altas do Egito, e o anjo o prendeu lá.*

Novamente G<sup>I</sup> apresenta uma forma reduzida, quando comparada a G<sup>II</sup>, mas sem perder o sentido geral do texto. Para Fitzmyer, o local para onde o demônio voa, o Egito, a princípio apenas traria o significado de um local muito distante, ou seja, demonstrando o poder que o odor das entranhas do peixe possuem para afastar o demônio. Por outro lado, há uma antiga crença de que demônios estariam em casa nos desertos e locais afastados<sup>195</sup>, como aparece em Mat 12:43, Luc 11:24.

O Egito também já havia sido citado como local de magia e bruxaria, em Ex 7:11<sup>196</sup>. Em ambos os textos, não há menção ao Egito como lar de demônios, mas a forma de expulsão de Asmodeus, muito próxima de uma fórmula mágica, seria suficiente para que o Egito fosse o local mais óbvio para a fuga.

Asmodeus é preso pelo anjo enquanto está no Egito, ou seja, ele está a partir desse momento definitivamente inofensivo para Tobias e Sara. Fitzmyer reforça que a luta angélica para prender o demônio é um sinal adicional do favorecimento de Deus sobre o casal, um sinal de que os dois estão protegidos pelo Senhor.

É curioso o fato de que a solução para o problema de Sara é físico, e ainda mais com uma forte similaridade com uma fórmula mágica, e não simplesmente

---

<sup>193</sup> Tb 6:17.

<sup>194</sup> Tb 8:3.

<sup>195</sup> Fitzmyer, *Tobit*, pp.242-243.

<sup>196</sup> Fitzmyer, *Tobit*. p.245.

espiritual. A intervenção de Deus é clara e, pela narrativa, fundamental para a resolução do problema. No entanto, a leitura dá uma forte impressão de que a forma de expulsão de Asmodeus pode ter sido em algum momento um ritual de outro formato, e a solução seja mais relacionada a um processo mágico do que com a intervenção divina direta.

O versículo seguinte informa qual o procedimento tomado pelos noivos após a saída de Asmodeus. Observe-se em G<sup>II</sup>:

*Depois dos outros terem saído e fechado à porta do quarto, Tobias levanta-se da cama e diz a Sara, 'Minha irmã, levante-se e vamos rezar e pedir ao nosso Senhor que nos envie piedade e salvação.*

E em G<sup>I</sup>:

*Quando os dois foram fechados dentro do quarto, Tobias levantou-se da cama e disse, 'Minha irmã, levante-se e vamos rezar para que o Senhor talvez tenha misericórdia de nós.*

Já deitados juntos, mas antes de consumarem o casamento, Tobias diz a Sara que eles não devem se levantar mas que devem rezar juntos, pedindo a compaixão de Deus. Essa passagem novamente não traz grandes diferenças entre G<sup>I</sup> e G<sup>II</sup>, sendo a versão reduzida apenas menos rica em detalhamento, mas nem por isso ininteligível.

A conjunção carnal é evitada<sup>197</sup>, ou seja, admitindo-se que o perigo que envolvia Sara era sexual, evitar a conjunção seria uma forma de evitar a morte de Tobias. De acordo com a ordem em que o texto se apresenta, o demônio não era mais uma ameaça nesse ponto da história, mas a oração continua como ponto fundamental para o casal. Sendo assim, a queima das vísceras e a prisão de Asmodeus realizada pelo anjo não seriam uma solução permanente. A inclusão da oração novamente parece ser uma forma de colocar o complexo das interdições nupciais numa forma judaizante.

---

<sup>197</sup> De acordo com a Vulg. eles não devem se tocar e devem rezar por 3 dias.

Além disso, a intervenção do anjo é fundamental, uma vez que ele não apenas ensina como vencer o demônio<sup>198</sup>, como também é o responsável por sua captura.

A oração posterior ao momento em que Tobias e Sara deixam de efetivar o casamento é uma interessante demonstração de como o complexo das interdições nupciais, possivelmente utilizado pelo autor de Tb (ainda que de forma inconsciente), aparece então quase que completamente judaizado.

Após essa breve explanação sobre o perigo na noite de núpcias se apresenta em Tb, temos mais elementos para considerar se esse é um tema de origem judaica, se haveria possibilidade do tema ter sido criado pelo autor de Tb ou se haveria a possibilidade dele ser “importado” de outra localidade.

Zimmermann sugere que a ordem dos versículos do início do capítulo 8 estaria mesclada em todas as versões e fragmentos. Essa hipótese é aceita com certa resistência por Fitzmyer, que a cita, mas não debate. De acordo com essa reorganização, o início do capítulo seria: depois de Tobias ser levado ao quarto de Sara (versículo 1), os outros sairiam e ele fecharia a porta (primeira parte do versículo 4). Após isso, ele se lembraria das palavras do anjo e queimaria as vísceras do peixe (versículo 2), Asmodeus entraria no recinto (detalhe não fornecido pelo texto) e o odor das vísceras queimadas o faria voar até o Egito (versículo 3). A partir de então seguiria-se o final do versículo 4, quando Tobias e Sara se levantam e rezam, e os outros versículos estariam na ordem conhecida atualmente. Infelizmente, a hipótese de Zimmermann, mesmo razoável, não pode ser comprovada. Os manuscritos de Qumran não podem ser utilizados para comprovar ou refutar a teoria, devido ao estado fragmentário dos textos.

De acordo com as análises acima, percebe-se que o autor de Tb não tinha como foco central a narrativa do perigo na primeira noite de casamento de Sara. O objetivo do texto, de acordo com Fitzmyer e como já falado no primeiro capítulo desse trabalho, provavelmente está em escrever uma espécie de guia para a vida de um judeu na Diáspora.

A inclusão do complexo das interdições nupciais pode não ter sido proposital, ou pode ter sido inserido na trama por ser um tema comum na época e local em que

---

<sup>198</sup> Papel também exercido por outros auxiliares sobrenaturais em textos semelhantes a Tb.

vivia o autor de Tb, mas esse não é um argumento definitivo.

## Conclusão

Para concluir essa dissertação, é preciso que se sintetizem as informações apresentadas até aqui. Não é provável que se chegue a definições, e nem era esse o objetivo da pesquisa, mas alguns aspectos ficaram mais claros ao decorrer das páginas.

Como forma de organização mais clara apresentarei primeiro, de forma resumida, os argumentos para uma influência unicamente judaica para o tema das interdições nupciais. A seguir, serão apresentados os argumentos para uma influência não-judaica para o tema das interdições nupciais em Tb.

O primeiro argumento para uma influência judaica no tema das interdições nupciais em Tb é o fato de o texto ser provavelmente de composição judaica e certamente destinado a leitores judeus. Reconhecendo as principais influências que marcam alguns elementos que compõe a narrativa de Tb como judaicas<sup>199</sup>, uma rápida análise pode ser favorável por uma influência judaica em todos os elementos.

No entanto, o fato de Tb trazer primordialmente influências judaicas certamente não garante que estas sejam as únicas. A questão fica em aberto, restando apenas a dúvida como balizador para qualquer conclusão que se queira chegar.

O segundo argumento leva em consideração o conteúdo específico das interdições nupciais analisado nessa dissertação. Sara sofre com as mortes de seus maridos, e Tobias corre o risco de seguir o mesmo destino ao se casar com a moça. O problema central da narrativa é o perigo que correm os noivos de Sara na primeira noite do casamento. Os sete primeiros pretendentes tinham morrido nesse momento. Sendo assim, e como demonstrado ao longo dos capítulos 2 e 3 dessa dissertação, ela poderia ser considerada como um tipo de esposa assassina, ainda que pessoalmente não cometa nenhum crime.

Dessa forma, considero que o tema da noiva assassina faz parte dos temas que compõem o complexo das interdições nupciais ao qual Tb está associado, como

---

<sup>199</sup> Fitzmyer, *Tobit*; e Zimmermann, *Tobit*, apontam vários elementos de Tb que ecoam o pentateuco. Fitzmyer ainda defende que o autor de Tb seria um judeu, baseando-se na quantidade de detalhes do texto que são referências do pentateuco.

já analisado. No entanto, Sara não apenas repete o tema da esposa assassina<sup>200</sup>, alguns elementos são acrescentados à narrativa. A presença do demônio no quarto de núpcias, e o fato das mortes ocorrerem no primeiro contato entre os noivos são detalhes que indicam que o que aparece em Tb pode ter mais fontes de influência e não é apenas uma repetição do tema da noiva assassina.

Além disso, a semelhança de Tb com a esposa assassina não comprova que um estaria diretamente relacionado ao outro. Outro ponto de destaque é que a grande dispersão do tema da esposa assassina dentro a comunidade judaica não garante que o tema tenha se originado nessa comunidade.

O terceiro, e um dos mais contundentes argumentos, é a questão da antiguidade do documento escrito. Tb é o manuscrito mais antigo que possuímos para qualquer referencia ao complexo das interdições nupciais. Está claro que a antiguidade do documento escrito em si nada prova. É completamente possível que um tema tenha sobrevivido por muitos séculos como tradição oral antes de ser posto por escrito. E quando se trata de documentos antigos, nada garante que não tenham havido outros documentos escritos e estes tenham se perdido ao longo dos anos. Sendo assim, a própria antiguidade de Tb diminui muito as chances de que ele tenha sido influenciado por outros textos e/ou tradições que são apenas especulações. De qualquer forma, a antiguidade do texto não impede que ele tenha elementos provenientes de outras tradições.

Seguindo com a argumentação, os elementos favoráveis a uma influência não-judaica em Tb não podem ser excluídos apenas pela argumentação apresentada acima e merecem atenção. Quais são então os argumentos favoráveis para uma influência não-judaica em Tobias?

O nome do demônio, Asmodeus, é um elemento que pode contradizer a ideia de uma influência exclusivamente judaica em Tb. É pouco provável que o nome do demônio seja de origem judaica. Existe a possibilidade de sua origem ser babilônica, mas novamente esse não é um argumento definitivo.

---

<sup>200</sup> O tema da esposa assassina envolveria apenas o perigo implícito no casamento de um homem com determinada mulher cujos maridos morram, de formas naturais ou não. Sendo assim ele não envolve necessariamente a morte na primeira noite do casamento, e nem a presença de um agente externo que perpetue as mortes.

Asmodeus é o ser que efetivamente mata os noivos de Sara, de acordo com a narrativa. Sendo assim, ele desempenha um papel fundamental no enredo e sua figura possui uma relação direta com o tema das interdições nupciais, aproximando-se do papel do “monstro na câmara nupcial”. A existência da possibilidade da origem do nome poder ser babilônica amplia a possibilidade de que o tema das interdições nupciais em Tb possua influência não-judaica.

O segundo argumento favorável a uma influência não-judaica debatido nessa dissertação é a forma como Sara e o demônio se relacionam. As versões latinas e gregas, com exceção de G<sup>II</sup>, trazem a informação de que o demônio amaria Sara. Seria o ciúme, ou algo semelhante, que o levaria a cometer os assassinatos. O amor não é correspondido pela moça e em nenhum momento da narrativa ela sequer cita ter conhecimento do amor demoníaco<sup>201</sup>.

Asmodeus está ao lado de Sara, mas o texto não diz que ela está possuída. Os sinais clássicos de uma possessão não aparecem e o comportamento da moça não se altera. Ao mesmo tempo, é ela a peça chave para a presença e ação demoníaca.

A relação entre os dois está muito mais próxima ao tipo de influência demoníaca presente nas descrições babilônicas, onde os seres malignos influenciam a vida dos seres humanos, causando doenças e desgraças, mas não interferindo diretamente em seus corpos. Ou seja, a forma do que entendemos hoje como possessão não se encaixa no caso de Sara. Sara em nenhum momento tem seu corpo “invadido” por outra alma. No entanto, Asmodeus age e mata “pessoalmente” os noivos da moça.

A forma mais próxima da ação de um demônio “babilônico” nas atitudes de Asmodeus e a possibilidade de seu nome ser também dessa origem são pistas para o que teria influenciado a presença do tema das interdições nupciais em Tb.

Além disso, só existe um caso em que os demônios aparecem no antigo testamento, no TestSal 5:7-8, o que reforça a possibilidade da presença de Asmodeus ter uma influência não-judaica. Já o NT possui uma presença muito mais forte de demônios do que o AT.

---

<sup>201</sup> A presença de Asmodeus não é também negada por Sara, ela apenas não diz claramente, em nenhum momento ou versão do texto, ter conhecimento do amor do demônio por ela.

O terceiro argumento favorável a uma composição influenciada por substratos culturais não-judaicos é a forma como o demônio é expulso. Ele é permanentemente expulso do quarto de Sara com a fumaça feita a partir da queima do coração e do fígado de um peixe. A fórmula parece simplesmente mágica e não depender diretamente de alguma forma de intervenção divina.

Está claro que o ensinamento para a forma de expulsar o demônio é dado por um emissário de Deus, sendo assim de forma indireta fornecida por Deus. No entanto esse trecho poderia ser uma adaptação da fórmula original a uma forma mais judaizante.

A conclusão a que se pode chegar, após essa revisão de argumentos, é a de que parecem ser mais fortes aqueles que vinculam o tema das interdições nupciais em Tb a uma fonte não-judaica do que uma judaica. Considerando que o autor de Tb seja um judeu, a possível influência proveniente de uma tradição não-judaica deve ter ocorrido de forma indireta, ou seja, é possível que o autor de Tb tenha tido contato com o complexo das interdições nupciais no local em que vivia.

Tb é uma fonte de incertezas, e certamente de campo para o trabalho. Essa é a única conclusão completamente segura a que se pode chegar. No entanto, a pesquisa e análise realizada até este ponto nos abre novos caminhos para a pesquisa.

**Fontes<sup>202</sup>:**

*TOBIAS* (Tb) in:

ABEGG, Martin G.; COOK, Edward M.; WISE, Michael O. **The Dead Sea Scrolls - Revised Edition: A New Translation**. São Francisco: Harper Collins, 1996.

**Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

BIANCHINI, Giuseppe. **Vindiciae canonicarum scripturarum vulgata e Latinae editiones**. Roma: Ex typographia S. Michaelis, 1740.

FITZMYER, Joseph A. **Qumran Cave 4: XIV. Parabiblical texts part 2**. Oxford: Clarendon, 1995.

HANHART, Robert. **Tobit**. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1983.

LITTMAN, Robert J. **Tobit: the Book of Tobit in Codex Sinaiticus**. Amsterdam: Brill, 2008.

MOORE, Carey A. **TOBIT: a new translation with introduction and commentary**. Nova Iorque: Doubleday, 1996.

NEUBAUER, Adolf. **The book of Tobit: A Chaldee text from a Unique Ms in the Bodleian Library, with Other Rabbinical texts, English translation and the Itala**. Oxford: Clarendon, 1878.

SIMPSON, David C. "*Tobit*" in: Robert Henry Charles (ed.), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English**. Oxford: Clarendon, 1913.

WEEKS, Stuart; GATHERCOLE, Simon; STUKENBRUCK, Loren (ed.). **The Book of Tobit: texts from the principal ancient and medieval traditions: with synopsis, concordances, and annotated texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac**. Berlim: Walter de Gruyter, 2004.

ZIMMERMANN, Frank. **The Book of Tobit: An English Translation with Introduction and Commentary**. New York: Harper e Bros. 1958.

*Segundo Macabeus* (2Mc) in: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

*Segundo Reis* (2Rs) in: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

---

<sup>202</sup> Algumas das edições de manuscritos utilizadas contêm também comentários críticos e por isso aparecem tanto entre as fontes quanto na bibliografia.

## Bibliografia:

- BASKIN, Judith R. **Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature**. Hanover: Brandeis University press: 2002.
- BENTLEY, Gerald E. “*The Grateful Dead: Actors' Testamentary Bequests to Women 1580-1651*”. in: **Proceedings of the American Philosophical Society** Vol. 135 No. 3. Set. 1991.
- CLAMER, Albert, “*Tobie*” in : Albert Clamer e Louis Pirot (eds) **La Sainte Bible** vol. 4. Paris : Letouzey et Ane, 1949.
- DAY, Lal B. **Folk-tales of Bengal**. Londres: Macmillan and CO., 1883.
- DESELAERS, Paul. **Das Buch Tobit: Studien**. Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1982.
- FITZMYER, Joseph A. **Commentaries on early jewish literature: Tobit**. Berlim: Walter de Gruyter, 2003.
- \_\_\_\_\_. **The Dead Sea Scrolls and Christian Origins**. sj GRAND RAPIDS, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2000.
- \_\_\_\_\_. **The Written Word**. in: <<http://www.companysj.com/v141/written.html>> acessado em 09/2009
- FRIEDMAN, Albert B., OSBERG, Richard H. “*Gawain's Girdle as Traditional Symbol*”. in: **The Journal of American Folklore** Vol. 90 No. 357. 1977.
- GINZBERG, Louis. **Legends Of The Jews**. Nova Iorque: /s.ed./ 1909.
- GINZBURG, Carlo. “*Sinais: Raízes Do Paradigma Indiciário*”. in: **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Historia Noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- GROOME, Francis H. “*Tobit and Jack the Giant-Killer*” in: **Folklore** Vol. 9 No. 3.
- HANHART, Robert. **Tobit**. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1983.
- KNOWLES, James H. **Folk-tales of Kashmir**. Londres: Trübner, 1888.
- LIPPINCOT, Louise W. **The Unnatural History of Dragon**. Bulletin-Philadelphia Museum of Art. 1981.
- LITTMAN, Robert J. **Tobit: the Book of Tobit in Codex Sinaiticus**. Amsterdam: Brill, 2008.
- MARMORSTEIN, Arthur. **Tobit** in: *Hebrew periodical* vol. I. Jerusalém: 1946.

- MOORE, Carey A. **Tobit: a new translation with introduction and commentary.** Nova Iorque: Doubleday, 1996.
- MOULTON, James H. "The Iranian background of Tobit" in: *Expository Times* 11, 1899-1900.
- NEUBAUER, Adolf. **The book of Tobit: A Chaldee text from a Unique Ms in the Bodleian Library, with Other Rabbinical texts, English translation and the Itala.** Oxford: Clarendon, 1878.
- \_\_\_\_\_. "Review of M. Rosenmann" in: **Studien zum Buche Tobit.** Berlin: Mayer e Müller, 1894.
- NICKELSBURG, George W. E. "The search for Tobit's mixed ancestry: a historical and hermeneutical odyssey" in: *Revue de Qumran* 17, 1996-97.
- NÖLDEKE, Theodor. **Die Texte des Buches Tobit.** Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1879.
- NOY, Dov. "Cols" in: SKOLNIK, Fred (ed.) **Encyclopaedia Judaica** 6. Jerusalém: Keter Publishing House, 1971.
- NOWELL, Irene. "Irony in the Book of Tobit" in: *The Bible Today* 33, 1995.
- PFEIFFER, Robert H. **History of New Testament Times: With an Introduction to the Apocrypha.** Nova Iorque: Harper, 1949.
- PRITCHARD, James B. (ed.). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.** Princeton: Princeton University, 1955.
- PROPP, Vladimir I. **Morfologia do conto maravilhoso.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Raízes históricas do conto maravilhoso.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REIK, Theodor. **Pagan Rites in Judaism.** Nova Iorque: Straus, 1964.
- RUPPERT, Lothar, "Das buch Tobias: Ein modellfall nachgestaltener Erzählung" in: SCHREINER, Joseph (ed.) **Forschung zur Bibel** 1. Würzburg: Echter, 1972.
- SCHWARZBAUM, Haim. "The angel of death in jewish, islamic and world folklore" in: *International Review of the History of Religions* vol. 4, 1957.
- SCHWARTZ, John. "Remarques litteraires sur le roman de Tobit" in: *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* 67, 1987.

SOLL, William. "Tobit and folklore studies: with emphasis on propp's morphology" in: D.J.Lull (ed.) *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1988.

\_\_\_\_\_. "Misfortune and exile in Tobit: the juncture of a fairy tale Source and Deuteronomic theology" in: *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989.

SIMPSON, David C. "Tobit" in: CHARLES, Robert H. (ed.), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English**. Oxford: Clarendon, 1913.

SUTER, David W. "Gabriele Boccaccini, Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel". in: *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 64 No. 2. 2005.

ZIMMERMANN, Frank. **The Book of Tobit: An English Translation with Introduction and Commentary**. New York: Harper e Bros. 1958.

WEITZMAN, Steven. "Allusion, artifice, and Exile in the hymn of Tobit" in: *Journal of Biblical Literature* vol. 115 No. 1. 1996.