OS ALTARES PATRIARCAIS EM GÊNESIS: PRÁTICAS CULTUAIS E RELIGIÃO FAMILIAR EM PERSPECTIVA HISTÓRICO-LITERÁRIA

PATRIARCHAL ALTARS IN GENESIS: CULTIC PRACTICES AND FAMILY RELIGION IN A HISTORICAL-LITERARY PERSPECTIVE

Douglas Alves de Sousa [1]
Lucas Rego de Queiroz [2]

RESUMO: O presente artigo investiga as memórias e tradições em torno dos altares patriarcais associados a Abraão, Isaque e Jacó descritos no livro de Gênesis sob uma perspectiva interdisciplinar que articula a crítica histórico-literária e a arqueologia siro-palestina. Frente ao debate clássico sobre a historicidade das narrativas patriarcais, propõe-se que esses altares não constituem meras projeções teológicas tardias, mas sim expressões plausíveis da religião doméstica e clânica da Idade do Bronze. Metodologicamente, o estudo tipifica as estruturas de culto em Gênesis e as correlaciona com achados estratigráficos em sítios como Siquém, Betel, Hebrom e Berseba, articulando a conceituação fenomenológica de intencionalidade interna com o modelo socioantropológico de interação culturalmente padronizada. Argumenta-se que a construção livre de altares rústicos ao ar livre reflete a autonomia do bêt ʾāb (família estendida) sob o Modo de Produção Doméstico, caracterizando uma prática religiosa descentralizada que operava à margem das futuras teocracias estatais. As práticas cultuais associadas aos altares, incluindo invocação, consagração, votos e, em determinados episódios, sacrifícios corroborados por registros arqueológicos e textuais do antigo Levante, funcionam como poderosos mecanismos de demarcação territorial, estabelecimento de alianças e consolidação da identidade clânica dos progenitores de Israel.

PALAVRAS-CHAVE: Altares; Gênesis; Religião familiar; Arqueologia siro-palestina; Antigo Oriente Próximo.

ABSTRACT: This article investigates the memories and traditions surrounding the patriarchal altars associated with Abraham, Isaac, and Jacob—as described in the Book of Genesis—from an interdisciplinary perspective that integrates historical-

[1] Graduando em Teologia (FICV). Faculdade Internacional Cidade Viva. Orcid: https://orcid.org/0009-0006-2417-8438 E-mail: douglas.sousa@cru.org.br
[2] Mestrando em Arqueologia (PROARQ/UFS). Universidade Federal de Sergipe. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1963-1617 E-mail: lucasregoq@gmail.com

literary criticism and Syro-Palestinian archaeology. Addressing the classic debate regarding the historicity of the patriarchal narratives, it proposes that these altars are not merely late theological projections but rather plausible expressions of Bronze Age domestic and clan-based religion. Methodologically, the study classifies the cultic structures found in Genesis and correlates them with stratigraphic findings at sites such as Shechem, Bethel, Hebron, and Beersheba, linking the phenomenological concept of “internal intentionality” with the socio-anthropological model of culturally patterned interaction. It argues that the construction of simple, open-air altars reflects the autonomy of the bêt ʾāb (extended family) within the Domestic Mode of Production, characterizing a decentralized religious practice that operated outside the scope of later state theocracies. The cultic practices associated with these altars—including invocation, consecration, vow-making, and, in specific episodes, sacrifice—all corroborated by archaeological and textual records from the ancient Levant, serve as powerful mechanisms for territorial demarcation, the establishment of alliances, and the consolidation of the clan identity of Israel’s progenitors.

KEYWORDS: Altars; Genesis; Family religion; Syro-Palestinian archaeology; Ancient Near East.

10.23925/2176-4174.38.2026e77877

Recebido em: 26/08/2026.

Aprovado em: 21/09/2026.

Publicado em: 23/09/2026.

Introdução

As memórias e tradições em torno dos patriarcas bíblicos, Abraão, Isaque e Jacó, são envoltas em controvérsias e debates acadêmicos. No último século, com os avanços da arqueologia siro-palestina e da crítica bíblica, o debate foi renovado, adquirindo novas dimensões e interpretações. Alguns estudiosos como Van Seters, T.L.Thompson, Mario Liverani e Israel Finkelstein, embora divergindo em detalhes e na maneira de formular a questão, adotam a posição que questiona o uso das narrativas patriarcais como fontes históricas diretas, bem como discordam da utilização de achados arqueológicos como maneira segura de situar os patriarcas no contexto do Antigo Oriente Próximo da Idade do Bronze. Eles preferem interpretar as narrativas patriarcais como tradições formuladas e/ou desenvolvidas literária, teológica e ideologicamente em períodos mais recentes da história de Israel, como do rei Josias ou durante o exílio/pós-exílio, desempenhando funções ligadas à identidade

nacional e religiosa do povo judeu. Por sua vez, outros acadêmicos como K.A. Kitchen, Richard Hess, Amihai Mazar e T. Desmond Alexander, optam por uma abordagem distinta compreendendo que as narrativas de Gênesis preservam, em maior ou menor grau, memórias e tradições antigas correspondentes a elementos culturais e históricos coerentes com o Antigo Oriente Próximo (AOP).

Em nosso artigo, entendemos a possibilidade de que os altares patriarcais não sejam invenções literárias tardias descoladas de qualquer realidade cultual, mas expressões de uma religião doméstica e clânica que encontra paralelos no mundo do segundo milênio AEC. Ao mesmo tempo, na economia narrativa de Gênesis, os altares funcionam como dispositivos de memória, aliança e demarcação territorial, contribuindo para construir a identidade religiosa dos progenitores de Israel e para vincular sua experiência teofânica a lugares concretos no território prometido por sua divindade. Para testar essa hipótese, o artigo estabelece os seguintes objetivos: (1) tipificar os altares patriarcais segundo motivo, materiais, agentes e função narrativa; (2) correlacionar esses tipos com estruturas cultuais atestadas arqueologicamente em sítios como Betel, Siquém, Hebrom e Berseba. Deste modo, inicialmente examinamos o conceito de religião familiar no Antigo Oriente Próximo, sua relação com o debate sobre a historicidade e a mediação literária das tradições patriarcais. Em seguida, analisamos como os altares são retratados nas narrativas de Gênesis e como essas representações dialogam com práticas cultuais conhecidas do Antigo Oriente Próximo. Por fim, apresentamos uma síntese interpretativa acerca do papel dos altares na religião patriarcal e de sua contribuição para a construção narrativa de Gênesis.

Questões metodológicas

Nosso estudo toma o texto de Gênesis como fonte textual primária para a análise das práticas cultuais atribuídas aos patriarcas e avalia sua razoabilidade histórico-cultural mediante comparação com evidências arqueológicas, epigráficas e literárias do Antigo Oriente Próximo da Idade do Bronze (KITCHEN, 2003; DEVER, 2001). Parte-se do princípio de que a ausência de evidência arqueológica direta não constitui evidência de ausência, especialmente para grupos seminômades cuja materialidade cultural tende a ser menos perceptível nos registros arqueológicos

(MILLARD, 1981). A arqueologia deve ser compreendida como ferramenta interpretativa que amplia o contexto e esclarece descrições antigas, não como critério automático de invalidação do texto bíblico (HESS, 2007; VAN DE MIEROOP, 2024).

O procedimento metodológico segue três etapas interligadas: análise textual, correlação arqueológica e síntese histórico-literária. Na primeira etapa, realiza-se análise textual de passagens selecionadas dos relatos patriarcais de Gênesis que mencionam a construção de altares. As passagens selecionadas são examinadas quanto à: localização geográfica; motivo da construção (teofania, juramento, gratidão, demarcação territorial); material empregado (pedra bruta, estela/maṣṣebah); ações rituais associadas (sacrifício, oferta, unção com o, invocação do nome divino); agentes responsáveis (patriarca, família, clã); e função narrativa no contexto maior da narrativa patriarcal (SARNA, 1966; WENHAM, 1987). A análise textual incorpora também contribuições hermenêuticas contemporâneas que enfatizam a importância do culto e ritual para a teologia das Escrituras Hebraicas (KLINGBEIL, 2004), bem como estudos específicos sobre a construção de altares e sua relação com edificação urbana e territorialidade em Gênesis (LEDER, 2019).

Na segunda etapa, procede-se à correlação com evidências arqueológicas do Antigo Oriente Próximo. Para cada local mencionado nos textos patriarcais (Siquém/Tel Balata, Betel/Beitin, Hebrom/Tell er-Rumeida, Berseba/Tell es-Saba), reúnem-se dados a respeito da estratigrafia do segundo milênio AEC, tipos de estruturas cultuais atestadas, evidências de uso ritual (ossos de animais sacrificados, recipientes para óleo, estelas, colunas monumentais), datações absolutas ou relativas, e interpretações predominantes na literatura especializada (LIVERANI, 2013). Esta etapa emprega cinco critérios de correlação: (1) paralelo textual direto, quando vocabulário ou fórmulas cultuais encontram correspondência em textos extrabíblicos do período (arquivos de Mari, textos de Ugarit, tábuas de Nuzi); (2) congruência arqueológica estratigráfica, mediante existência de tipos de altares ou santuários domésticos em camadas datáveis ao segundo milênio AEC; (3) ausência de anacronismo técnico ou institucional; (4) coerência funcional e social, avaliando-se se o elemento faz sentido dentro do modo de vida narrado (economia pastoril, alianças locais, mobilidade geográfica); e (5) multiplicidade de indicadores, combinando-se

mais de um tipo de evidência para fortalecer a argumentação (HESS, 2007; ZADOK, 2011).

A tipologia de altares e estruturas cultuais baseia-se em estudos arqueológicos especializados sobre altares de basalto (GARFINKEL, 2018), suportes de culto e suas classificações tipológicas (KLETTER, 2010), e centros de culto pré-históricos e proto-urbanos no Levante (LEVY, 2016). A análise incorpora também pesquisas acerca de templos e práticas de culto no contexto dos povos do mar e transições da Idade do Bronze para a Idade do Ferro (MAZAR, 2000), permitindo estabelecer paralelos entre as estruturas descritas em Gênesis e evidências materiais do segundo milênio AEC.

É imprescindível distinguir entre evidência direta, paralelos histórico-culturais e inferências de plausibilidade. A evidência direta refere-se a dados arqueológicos materialmente relacionados ao fenômeno investigado e que oferecem suporte relativamente imediato à identificação de determinada realidade histórica, como, por exemplo, uma estrutura cultual identificada em um contexto arqueológico específico. Isso não significa, contudo, que sua função, datação ou relação com determinado grupo possam ser estabelecidas sem interpretação contextual. Os paralelos histórico-culturais, por sua vez, dizem respeito à identificação de correspondências entre diferentes dados arqueológicos ou entre evidências textuais e materiais. Pode-se mencionar, por exemplo, a associação entre uma descrição textual de práticas cultuais realizadas sobre determinado tipo de plataforma e a presença de estruturas materialmente semelhantes em contexto geográfico e cronológico comparável. Tais paralelos podem contribuir para a compreensão de práticas e possibilidades culturais, mas não demonstram, por si mesmos, contato histórico direto ou dependência entre os elementos comparados. As inferências de plausibilidade, por fim, consistem em formulações interpretativas que relacionam as evidências diretas e os paralelos histórico-culturais em um modelo explicativo coerente com os dados disponíveis e historicamente possível. Sua força não decorre de demonstração conclusiva, mas do grau de compatibilidade entre a hipótese proposta, o conjunto das evidências, o contexto histórico-cultural e as alternativas interpretativas existentes.

A terceira etapa consiste na síntese histórica e interpretação teológica. Com base nos dados textuais e arqueológicos relacionados, avalia-se em que medida os altares patriarcais podem refletir práticas de religião familiar e clânica plausíveis ao

contexto do segundo milênio AEC, e qual sua função na construção narrativa de Gênesis (WALTON, 2009). Esta síntese considera também objeções historiográficas comuns (domesticação de camelos, referência a "Ur dos Caldeus", cronologia de sítios como Betel e Siquém), aplicando os critérios de correlação para avaliar em até que ponto a leitura tradicional permanece defensável à luz das evidências disponíveis (KITCHEN, 2003; VAN DE MIEROOP, 2024). A argumentação final integra resultados textuais, dados arqueológicos e contexto histórico-cultural do Antigo Oriente Próximo, oferecendo uma interpretação coerente quanto ao papel dos altares na experiência religiosa patriarcal e sua contribuição para a construção identitária do Israel antigo (DEVER, 2001; HESS, 2007).

A análise sugere que as tradições patriarcais são culturalmente plausíveis e historicamente informativas sobre o mundo do Antigo Oriente Próximo no segundo milênio AEC (VAN DE MIEROOP, 2024; HESS, 2007), ao mesmo tempo que apontam padrões teológicos e éticos relevantes para a teologia das Escrituras Hebraicas (KLINGBEIL, 2004; WRIGHT, 1992).

Conceituando religião

É crucial para nosso exame uma definição básica de religião. O termo é uma tentativa de abarcar uma realidade ampla e vasta de modo que qualquer definição corre o risco de não abranger toda a gama de expressões religiosas do passado ou presente. Utilizaremos a conceitualização do historiador da religião Helmuth Von Glasenapp, que entende a religião como uma convicção acerca de poderes transcendentais atuantes no mundo, sejam pessoais (e.g. deuses, seres angelicais, ancestrais) ou impessoais (e.g energias, forças da natureza) que se manifesta em pensamentos, sentimentos, intenções e/ou ações (GLASENAPP, s.d. *apud* VAILATTI, 2016). Spiro (1966) expande a dimensão dessas ações ao caracterizá-las como uma interação culturalmente padronizada com seres sobre-humanos postulados por meio de uma instituição. Na arqueologia siro-palestina, essas duas perspectivas se complementam perfeitamente: a convicção subjetiva e a intenção (nos termos de Glasenapp) tornam-se historicamente acessíveis justamente porque se materializam em comportamentos coletivos altamente normatizados e repetitivos (a interação

padronizada de Spiro). A partir dessa classificação, podemos prosseguir para compreender como esta realidade se expressava no AOP.

Religião no contexto do Antigo Oriente Próximo: o que era e como podemos saber?

Antigo Oriente Próximo (atual Oriente Médio) é o nome da "região que se estende da costa leste do Mediterrâneo até o centro do Irã, e do Mar Negro ao Mar Vermelho'' (VAN DE MIEROOP, 2024). Ali floresceram as civilizações da Palestina/Canaã até a Síria e atingem a Mesopotâmia em fronteira com o deserto sírio-arábico ao sul e com os planaltos da Anatólia, Armênia e Irã ao norte (LIVERANI, 2013). O Egito, embora se encontre no norte da África, pode ser incluído dentro do AOP, sobretudo no período do segundo milênio AEC quando dominou e influenciou a região de Canaã (REDFORD, 1992; KILLEBREW, 2005). A delimitação geográfica e histórica é pertinente porque é a espiritualidade praticada nesta região que importa para nosso objeto de estudo das narrativas patriarcais.

Alguns comentários breves se fazem necessários antes de avançarmos quanto às religiões desenvolvidas neste ambiente. Primeiro, tudo o que sabemos dessas antigas religiões provém de inscrições textuais como cartas, calendários ou textos de rituais e de achados arqueológicos como santuários, túmulos, pinturas ou imagens de divindades; todos esses elementos exigem interpretação. Segundo, muito da mentalidade religiosa destas culturas refletia ou estava associada às condições sociais, econômicas, geográficas e políticas nas quais viviam. Terceiro, essas religiões passaram por alterações ao longo do tempo, eram marcadas por sincretismo com outras formas de pensamento e muito provavelmente havia uma distinção entre a religião estatal e doméstica, tanto em termos de crença quanto de prática (ZEVIT, 2001; GOTTWALD, 1979; ALBERTZ; SCHMITT, 2012).

Como Walton percebe: "Não existe uma palavra como 'religião' nas línguas do Antigo Oriente Próximo. De modo parecido, não há separação entre sagrado e secular, ou mesmo entre natural e sobrenatural" (2021, p. 125), no máximo pode ser dito que há "distinção entre a esfera celeste e a terrestre, mas com frequência os acontecimentos nas duas estavam interligados ou eram paralelos''(Ibid). Essas religiões cultuavam diversos deuses em templos ou santuários familiares com práticas

envolvendo construção de altares, apresentação de ofertas/sacrifícios, expressões de oração e adoração direcionadas às divindades por meio de ícones/ídolos. O culto também poderia ser mediado por sacerdotes responsáveis pela ministração dos rituais na religião oficial, enquanto no ambiente doméstico era conduzido pelo líder da família ou clã. Além disso, o papel de profetas como mediadores de mensagens divinas, fossem espontâneas ou provocadas, também era relevante para conhecimento da vontade dos deuses e respostas a consultas feitas pelo povo em busca de orientação, fertilidade, casamento, saúde e proteção. Segundo Smith (2017), subjacente a estas práticas, havia não credos ou doutrinas formais, mas mitos e histórias fornecendo informações a respeito das origens, identidades e funções das divindades, do universo (incluindo a humanidade) e de como se relacionar com estas realidades (fossem deuses ou energias cósmicas impessoais).

Historicidade e mediação literária

Em que medida seria intelectualmente honesto e historicamente seguro utilizar os textos narrativos de Gênesis como fontes para reconstrução e compreensão do mundo do Antigo Oriente Próximo no segundo milênio? Certamente, como mencionamos anteriormente, estudiosos diferentes fornecem respostas diferentes a essa questão. Moore e Kelle resumem a posição de muitos atualmente:

> Desde a década de 1970, a maioria dos historiadores abandonou a premissa de que os patriarcas e matriarcas podem ser plausivelmente localizados em um período histórico específico, e a maioria, embora não todos, dos historiadores atuais de Israel não inclui nada substancial sobre os patriarcas e matriarcas em suas obras históricas. Em suma, argumenta-se que nenhum dos patriarcas ou matriarcas pode ser encontrado em fontes extrabíblicas e, além disso, as histórias bíblicas não apontam claramente para uma era específica da história em que os historiadores possam afirmar, com credibilidade, que os patriarcas e matriarcas tenham existido (2011, p. 45).

Essa posição não é arbitrária nem mero ceticismo, mas se deve a vários fatores como a ausência de evidências arqueológicas diretas sobre os personagens das histórias patriarcais, a afirmação de que há anacronismos históricos, que indicariam a composição ou redação dos textos bíblicos num período bem distante do segundo milênio; a distância temporal entre a composição ou redação final do texto bíblico e a suposta era dos patriarcas; e as explicações documentárias e/ou suplementares quanto à composição de Gênesis. É por isso que os relatos patriarcais, na visão de

Finkelstein e Silberman (2018), fornecem um mapa humano do Oriente Próximo sob o ponto de vista dos reinos de Israel e de Judá nos séculos VIII-VII AEC. Embora outros estudiosos possam divergir em termos de data, alguns situando este “mapa’’ no exílio ou pós-exílio, a ideia fundamental é de que essas narrativas informam mais sobre o período em que foram redigidos do que um passado remoto (LEMCHE, 2015).

Não obstante tais objeções sejam relevantes, diversos estudiosos argumentam que elas não eliminam a possibilidade de preservação de tradições mais antigas. O propósito deste artigo não é a historicidade ou confiabilidade histórica dos patriarcas em Gênesis 12-50, todavia alguns comentários acerca desses questionamentos são pertinentes.

Em primeiro lugar, reconhecemos a ausência de evidências arqueológicas diretas sobre personagens de Gênesis, mas devemos nos perguntar quais evidências seriam esperadas de nômades e seminômades vivendo entre o deserto e cidades milhares de anos atrás. Precisamos lembrar que até reis, dinastias e impérios inteiros deixaram pouco rastro arqueológico e nosso conhecimento sobre a antiguidade ainda é muito fragmentário.[3] Em segundo lugar, muitos dos supostos anacronismos de Gênesis não se sustentam mais. O famoso exemplo dos camelos afirma que estes animais foram domesticados apenas no primeiro milênio e não no período dos patriarcas (VAN SETERS, 1975; FINKELSTEIN E SILBERMAN, 2018), porém outros estudiosos como Millard (1981) e Kitchen (2003) têm contestado isto por meio de evidências da presença destes animais sendo usados no segundo e terceiro milênio no Egito, Arábia e Síria. O caso de Ur dos caldeus, que constantemente tem sido explicado como uma atualização editorial posterior, agora pode ser plausivelmente interpretado como uma referência a um local no norte da Síria em que na segunda metade do segundo milênio se encontra a menção dos caldeus (ZADOK, 2011). Em terceiro lugar, concordamos com Provan, Long e Longman (2015) de que nós conhecemos o passado por meio de testemunhos de pessoas do passado. Estes devem ser interpretados assim como os achados arqueológicos também devem, de forma que nenhum objeto ou texto é objetivo, imparcial ou um dado bruto, porém exige reflexão e envolvimento do estudioso. Sem confiança no testemunho do passado, o

[3] Um exemplo é a recente descoberta, feita por arqueólogos da Universidade da Pensilvânia, da tumba de um faraó pertencente a uma dinastia cuja existência era desacreditada por muitos e para o qual praticamente não existiam evidências.

estudo da história se desfaz, porém, isso, é claro, não significa aceitar ou tratar os testemunhos do passado de maneira acrítica e ingênua, mas avaliar criticamente os testemunhos textuais sem descartá-los a priori até que indícios de que o texto não pretendia relatar eventos reais ou de que ele está enganado.

Por último, a complexa literatura narrativa de Gênesis, ainda que possa ter sido redigida séculos após os eventos (embora não se possa afirmar com exatidão quando o foi), não é contrária à historicidade. Provan, Long e Longman (2015) argumentam convincentemente como a historiografia geral (diferente da aplicada aos estudos bíblicos) tem voltado cada vez mais a atenção para a narrativa como testemunho e representação histórica de maneira que “não temos bons motivos para presumir antecipadamente que os textos produzidos durante os eventos, enquanto aconteciam, serão mais dignos da atenção do historiador do que os textos produzidos posteriormente.”(Ibid, p. 56).

Todavia, a verificação da antiguidade, confiabilidade e historicidade dos elementos narrativos não é apenas defensiva, ou seja, em respostas a questionamentos, mas também é propositiva. Diversos elementos como a acentuada presença de nomes patriarcais no segundo milênio, a plausibilidade de alguns costumes antigos, a incoerência e discordância familiar, moral e religiosa entre comportamentos dos patriarcais e aqueles previstos na Lei de Moisés e seguidos pelos hebreus posteriormente, especialmente após o exílio bem como a ampla possibilidade de locomoção entre diferentes territórios tanto de indivíduos e famílias, quanto de exércitos como os elamitas de Gênesis 14 são compatíveis com o contexto do segundo milênio (SELMAN, 1980; KITCHEN, 2003; OSWALT 2010; HESS, 2009).

Muito mais poderia ser dito a respeito de mediação textual, historicidade e narrativa, porém o que foi dito é suficiente para estabelecermos minimamente a plausibilidade das narrativas patriarcais preservando elementos históricos do segundo milênio.

A família patriarcal e religião

O livro de Gênesis, nos capítulos 12-50, narra a vida dos progenitores da nação de Israel, comumente chamados de patriarcas. Estes capítulos estão estruturados em torno da fórmula tôlĕdôt (história da geração de x) e possuem um caráter biográfico

acompanhando a vida de três homens em destaque: Abraão, Isaque e Jacó, respectivamente pai, filho e neto (SOUSA, 2025). Também lemos sobre José, um dos filhos de Jacó e sobre esposas, concubinas, mães, filhas e irmãs destes personagens. O mundo dos patriarcas da Idade do Bronze Médio II contava com intenso trânsito entre as regiões, sem grandes impérios dominando o território do AOP e o Egito sendo um reino unificado. Além disso:

> Eles viviam em tendas (Gênesis 12:8) e sua atividade econômica principal era a criação de gado, com preferência para o miúdo (cabras e ovelhas), mas também reses, jumentos e camelos (Gênesis 12:16), atividade para a qual contratavam pastores (Gênesis 13:7). Vez ou outra, plantavam trigo e produziam vinho (Gênesis 27:28,37); seu alimento era o produto dos rebanhos e das lavouras (Gênesis 18:6-8), mas eles o complementavam com alguma caça (Gênesis 25:27). Quando se fixavam em algum lugar, ficavam sob tutela jurídica dos centros urbanos próximos (Gênesis 21:22-23) e podiam adquirir alguma propriedade (Gênesis 33:19). Também firmavam alianças com as cidades (Gênesis 21:22-31), colocando-se a serviço delas (Gênesis 29:15), ou estabeleciam relações de casamento (Gênesis 34:8,21). (REINKE, 2021, p. 72-73)

Em termos religiosos, o livro de Gênesis apresenta a religião patriarcal sendo exercida no contexto do que os estudiosos chamam de religião familiar ou doméstica, sendo a expressão “familiar” possivelmente mais adequada a este contexto dado que implica não apenas na prática religiosa conectada ao ambiente do lar, mas também, e principalmente, às pessoas da família, o que inclui a família extensa. Neste contexto, as crenças e práticas de devoção forneciam unidade e integridade familiar (VAN DER TOORN, 2012). Na prática devocional do segundo milênio no AOP alguns componentes da religião familiar fundamentais envolviam a devoção a divindade da família, o culto aos ancestrais e uma íntima relação topográfica entre o deus e família, ou seja, a divindade e o culto a ela promovido estavam profundamente ligados a um território.

O uso de altares também estava associado aos cultos familiares. Evidên**c**ias de altares do final do Bronze e início da Idade do Ferro na região de Canaã mostram altares domésticos, alguns no formato de bloco retangular, mas com variados tamanhos. Os estudiosos interpretam que alguns altares podiam ser usados para sacrifícios de animais, mas os menores e portáteis seriam mais adequados para oferecimento de incenso, libações e ofertas secas como pães e frutas (ALBERTZ; SCHMITT, 2012).

A partir dessas observações históricas e sociais, podemos examinar alguns aspectos de sua religião segundo Gênesis.

O cultual do altar: materialidade e espacialidade ritual

Nesta seção, exploraremos algumas práticas relativas ao culto e devoção oferecidos pelos patriarcas a sua divindade em conexão com o altar. Logo no início das narrativas patriarcais, lemos em Gênesis 12:6-9, na tradução da Bíblia de Jerusalém:

> “Abrão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam nesta terra. Iahweh apareceu a Abrão e disse: "É à tua posteridade que eu darei esta terra." Abrão construiu ali um altar a Iahweh, que lhe aparecera. Dali passou à montanha, a oriente de Betel, e armou sua tenda, tendo Betel a oeste e Hai a leste. Construiu ali um altar a Iahweh e invocou seu nome. Depois, de acampamento em acampamento, foi para o Negueb.’’

Três aspectos da espiritualidade de Abraão podem ser destacados neste texto: a manifestação divina (teofania? visão? sonho?) ao patriarca (v. 7), a construção de altares (v. 7, 9) e a invocação da divindade (v. 9). Quanto ao uso do altar é significativo que este seja construído como resposta à aparição divina e não como devoção espontânea ou mesmo regular. A construção de um altar ao invés da utilização de santuários já conhecidos na região sugere uma ruptura religiosa, ainda que não em todos os âmbitos, da independência da mediação sacerdotal cananéia e da introdução do culto a divindade de Abraão em Canaã (MATTHEWS, 2015). O ato inicial de Abraão se torna um padrão literário e devocional para seus descendentes, pois se repete em outras passagens (novamente Abraão em Hebrom [13:14-18], Isaque em Berseba [26:23-25] e Jacó em Betel [28:11-19; 35.7] e Siquém [33:18-20]).[4]

Essa reação patriarcal funciona como expressão de gratidão pelas promessas e bênçãos divinas, bem como uma forma de consagração da terra de Canaã (WALTKE, 2010), já que, como os textos indicam, estes personagens não erguem altares fora da terra prometida (SARNA, 1989). Os versículos supracitados mostram Abraão e sua família peregrinando por Siquém, Betel, Hai/Ai e Negueb; embora a velocidade narrativa sugira constante mudança geográfica, é plausível que os altares

[4] Como Steinmann (2019) demonstra, esse padrão também é visto na história israelita pós-Sinai em Êxodo 20:24; Juízes 13:16; 1 Reis 3:15

servissem, como sugere Walton, de plataforma para que o "o clã pudesse realizar seu culto durante o tempo em que permanecesse ali'' (2001, p. 395).[5] Essa possibilidade faz sentido à luz também de Gn 13:18, quando Abraão passa a habitar em Hebrom, e caso esteja correta apresenta a devoção como familiar e coletiva ao invés de apenas individual ou privada (contra SARNA 1989). Há uma relevância nisso ao conectar a adoração patriarcal com a religião doméstica ou familiar, sendo o componente familiar a "unidade social denotada pela expressão hebraica betʾab, ou "casa do pai", que pode incluir múltiplas gerações de parentes, bem como vários dependentes" (DAVIS, 2018)[6]. É importante lembrar que religião na antiguidade não era uma devoção individual, mas no mínimo familiar ou do clã e muitas vezes comandada pelo líder ou pater familias (ALBERTZ; SCHMITT, 2012).

O primeiro altar que Abraão constrói é no território de Siquém, próximo ao carvalho de Moré (ou aglomerado de árvores). O texto qualifica este local como lugar santo, podendo ser uma referência a um santuário na Siquém do segundo milênio, mas mais provavelmente um comentário intencionalmente conectando a primeira parada do patriarca com um local de culto posterior no antigo Israel (WENHAM, 1987). A expressão "Moré" tem o sentido em hebraico de "professor'' ou "doador de oráculo", o que sugere um local conhecido por fornecer oráculos divinos ou que um mestre ensinasse (WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2018); é especialmente sugestivo que árvores sagradas estejam relacionadas a antigos oráculos em Ugarit, ao norte de Canaã. (WENHAM, 1987). O tema de árvores sagradas era bem comum no mundo antigo com o motivo da árvore da vida/fertilidade ou da árvore cósmica em que o tronco alcança as profundezas da terra e o topo toca o céu (SARNA, 1989).[7]

Uma questão crucial em toda essa discussão é sobre o que efetivamente era feito no altar construído. Geralmente os altares eram plataformas elevadas para oferecimento de sacrifícios (WALTON, 2016; HESS, 2007), mas as narrativas patriarcais não mencionam sacrifícios em altares, com exceção de Gn 22, o que levou a afirmação de que os patriarcas não ofereciam ofertas nestas construções materiais

[5] Assim também entende Wenham (1-15, p 280): "'Armou sua tenda.' visto que presumivelmente Abrão armava sua tenda onde quer que fosse, a menção do fato aqui provavelmente sugere que ele se estabeleceu perto de Betel por algum tempo; cf. 26:25 ; 33:19 ; 35:21 ; Juízes 4:11 .

[6] Embora Davis esteja analisando a família no Israel do primeiro milênio, a definição ainda é útil.

[7] O tema das árvores sagradas foi particularmente relevante nas tradições de Siquém (Gn 35:4; Js 24:26; Jz 9:6, 37)

(WESTERMANN, 2004). É possível que, como é mencionado em outras partes de Gênesis e explorado abaixo, apenas invocações ou outras práticas de consagração do altar e da terra fossem práticas, mas à luz das fartas evidências que conectam altares com sacrifícios no mundo antigo e do exemplo de Noé em Gênesis, é mais plausível que o narrador pressuponha que os patriarcas tenham apresentado ofertas, mas foque no aspecto do altar devido ao testemunho espacial e material da devoção destes personagens que concretamente essa plataforma cultual fornecia.

A menção aos cananeus, por sua vez, tem sido interpretada como uma nota histórica ou de atualização editorial (WALTON, 2016), além de uma explicação do porquê Abraão não toma posse da terra (WENHAM, 1987) e faz sentido que assim o seja. Todavia, também funciona um recurso literário que antecipa e prepara o leitor para posteriores contatos entre Abraão e sua descendência com os cananeus, ao mesmo tempo em que demarca sua independência religiosa destes, um tema igualmente recorrente em Gênesis.

Outro episódio relevante associado a altares em Gênesis aparece no toledot de Isaque quando Jacó está fugindo de Canaã em direção a Padã-Harã na região da Mesopotâmia. Assim registra Gênesis 28:10-13, 16,17:

> Partiu Jacó de Berseba e seguiu para Harã.
> Tendo chegado a certo lugar, ali passou a noite, pois já era sol-posto; tomou uma das pedras do lugar, fê-la seu travesseiro e se deitou ali mesmo para dormir.
> E sonhou: Eis posta na terra uma escada cujo topo atingia o céu; e os anjos de Deus subiam e desciam por ela.
> Perto dele estava o Senhor e lhe disse: Eu sou o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaque. A terra em que agora estás deitado, eu ta darei, a ti e à tua descendência…
> Despertado Jacó do seu sono, disse: Na verdade, o Senhor está neste lugar, e eu não o sabia.
> E, temendo, disse: Quão temível é este lugar! É a Casa de Deus, a porta dos céus.

Solitário, desprotegido e errante, Jacó chega a Harã, utiliza uma pedra como travesseiro e dorme. Diversas características interessantes e sugestivas aparecem neste texto, tanto em conexão quanto em contraste à experiência anterior de Abraão (e poderíamos acrescentar às experiências prévias de Isaque). Há uma experiência onírica de caráter visionário utilizando o tema da escada porta celestial, seres angelicais e uma teofania acompanhada de promessas divinas ligadas a posse de Canaã, descendência numerosa, proteção e companhia divina independente da geografia. Jacó, assim como seus ancestrais, reage de maneira cúltica à esta visão,

porém sua reação é mais complexa, talvez mais emocionalmente carregada dada a sua situação crítica: o erguimento de uma coluna consagrada com óleo (v. 18), renomeação do local para uma nova identidade religiosa (v. 19) e o comprometimento com a divindade revelada por meio de um voto/juramento cuja implicação envolve a entrega do dízimo do que viesse a possuir (vv. 20-21). Em contraste com a narrativa anterior de Abraão construindo um altar, Jacó não está entrando em Canaã, mas saindo dela; não está participando de uma adoração familiar, mas solitária; enquanto nada sabemos sobre os pensamentos privados e emoções de Abraão, o autor expõe aqui o que Jacó pensa e sente (e este contraste se faz presente em outros episódios).

A experiência onírica lembra superficialmente o fenômeno antigo de incubação no qual alguém dormia em solo sagrado para induzir a revelação de uma divindade por meio de sonhos e visões. Entretanto, o narrador dissocia a experiência de Jacó da prática da incubação ao ressaltar o anonimato do lugar até a chegada de Jacó, sua parada não planejada e a surpresa da revelação teofânica (SARNA, 1989). Neste sonho, ele vê uma escada, cujo sentido, a depender de cognatos acadianos e da tradução da Septuaginta, pode ter a ver com degraus ou as rampas que eram utilizadas nos zigurates para alcançar os céus (WALTKE, 2010). No entrando, Jacó não viu um zigurate, mas um portal ao qual estas estruturas mesopotâmicas remetiam (WALTON, 2016) e a frequente associação entre sonhos e fundação de templos no Antigo Oriente Próximo não deve ser ignorada (WENHAM, 2000). Seu sonho pertence a categoria que inclui mensagens auditivas (OPPENHEIM, 1956) e intencionalmente distingue ou subverte a lógica e prática mântica em torno dos sonhos. Nem Jacó nem Javé necessitavam da consulta de um intérprete onírico para compreender ou expressar a mensagem; partes enigmáticas da visão são de pouca importância para sua mensagem como os anjos que não participam da comunicação entre o humano e o divino. Deste modo, o narrador tende a conceber o sonho revelatório como veículo válido de mensagem divina, porém o faz com cautela (HUNT, 2003). A visão sinaliza, portanto, que Jacó estava em solo sagrado que funcionava como acesso para o céu. Seu temor advém de não ter percebido esta realidade e ter adentrado ao território como se fosse um local comum.

Tendo discernido a realidade do local em que havia passado a noite, Jacó levanta um *maṣṣēḇāh (*מַצֵּבָה), ou seja, uma pedra ereta como coluna ou pilar. Estes

pilares poderiam ser considerados como contendo a essência ou manifestação da divindade, deste modo a coluna era deificada; poderia ser dos espíritos ancestrais ou tratadas como memorial de eventos significativos (Ibid). Diversas pedras eretas são atestadas no Neguev, Arad e Sinai Oriental, mas os indícios apontam que as colunas deificadas ou conectadas a devoção de ancestrais estavam mais associadas a complexos cultuais, diferente da estrutura simples que Jacó levanta em reação a teofania (WALTKE, 2010). A consagração com óleo era uma prática comum em relação a estas estruturas de pedra funcionando como uma oferta líquida ou de libação (WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2018), possivelmente em testemunho.

Três outras reações de Jacó são significativas neste contexto. Primeiro, ele chama o lugar de Betel, isto é, casa de El. É fundamental compreender que Betel e Luz são descritas no material bíblico como distintas, mas intimamente relacionadas, possivelmente Luz sendo o nome da cidade e Betel constituindo um espaço separado e menor de culto (SARNA, 1989; STEINMANN, 2019; WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2018). Segundo, Jacó se compromete através de um voto, ou seja, um pedido a divindade acompanhada do cumprimento humano de uma promessa em troca como sinal de gratidão. O voto geralmente estava ligado a uma oferta realizada em favor da divindade por meio do seu santuário e este elemento se conecta à terceira e talvez mais intrigante das reações de Jacó, a entrega do dízimo, um elemento que demarca que Jacó está na transição de ser um usurpador para um doador (WALTKE, 2010).

O que torna este elemento intrigante e até misterioso é porque ele pressupõe uma doação a um templo na figura do sacerdócio local ou a uma corte real. Abraão havia entregado o dízimo a Melquisedeque, um rei-sacerdote de Salém com quem o patriarca se associou religiosamente em contraste com o rei de Sodoma em Gn 14. É possível que Jacó considere aqui uma apresentação de sacrifícios em um retorno futuro a esta terra, reforçando o aspecto independente e distinto da devoção dos patriarcas em relação aos habitantes de Canaã. A declaração por parte de Jacó de que aquele marco estabelecido, a coluna ungida, seria casa de Deus marcaria a trajetória de Jacó de modo que na sua volta para Canaã (Gn 35:1) ele construiria um novo altar e teria novas experiências com sua divindade, desta vez a nível familiar.

Há outras passagens conectadas aos patriarcas em que a presença de altares desempenha papel cultual e, embora não seja nosso propósito realizar uma profunda análise destes textos, é útil fazermos alguns breves comentários a respeito deles. Abraão ao estabelecer um acampamento em Hebrom em Gn 13:14-18 constrói um altar. Nesta cena, a localização do altar está associada aos carvalhos de Mamre, uma sugestiva área de árvores. Mais claro do que no relato do primeiro altar de Abraão, temos aqui a afirmação de que ele habitaria próximo a este local indicando a possibilidade de um culto regular e clânico. À semelhança de outras passagens patriarcais, o altar faz parte da cena final deste bloco narrativo, funcionando como transição narrativa, pessoal e na relação com a divindade.

Algo semelhante pode ser identificado no único trecho que conecta Isaque a um altar em Gn 26:23-25 na região de Berseba. Ao longo do capítulo 26, que abre com uma nova marcação temporal diferenciando dos acontecimentos do capítulo anterior, Isaque experimenta fome e conflitos na terra de Canaã, mas também a teofania da divindade que seu pai cultuava, proteção e benção. Embora Isaque interaja com habitantes de Canaã, tanto negativa quanto positivamente, incluindo um posterior tratado de paz envolvendo banquete e fórmulas de juramento público (Gn 26:26-31), em momento algum ele aparece associado ao culto nativo. É somente no final desta sequência narrativa que a confecção de um altar é mencionada, relacionada desta vez com a invocação do nome de YHWH. O altar indica novamente uma resposta cultual pela aparição divina em fórmulas literárias recorrentes em Gênesis e a presença de acampamento para habitação. A presença do altar neste ponto da narrativa de Isaque demarca não apenas uma transição literária e temporal, mas também o desenvolvimento da devoção familiar.

No final do capítulo 26, a área é nomeada por Isaque como Berseba, termo que vem do hebraico bĕʾēr šebaʿ, podendo derivar de šābaʿ (jurar) ou de šibʿâ (sete). A primeira opção aponta para a ideia de “poço do juramento” aludindo aos juramentos trocados entre Abraão ou Isaque e Abimeleque (Gn 21:31; 26:31). Na segunda explicação, o “poço dos sete”, pode remeter aos sete cordeiros que Abraão deu a Abimeleque como sinal de propriedade (Gn 21:28-30; Veja Gn 26:33).[8]

[8] Aharoni (1972) associa o poço dos patriarcas à Berseba moderna, mas é incerto.

Síntese dos dados textuais de Gênesis

A partir dos textos de Gênesis brevemente analisados acima, pode-se concluir que os altares desempenham funções literárias, sociais, espaciais e teológicas. Em termos literários, o altar atua como elemento de encerramento de determinadas unidades narrativas, interliga os ciclos patriarcais como motivo recorrente e conecta a devoção dos personagens em uma cadeia geracional (HAWK, 2003). Em termos sociais, sua recorrência parece participar da formação de uma identidade religiosa familiar e clânica, apresentada como uma identidade religiosa distinta das práticas cultuais atribuídas aos habitantes nativos ao redor.

Em sua dimensão espacial e material, o altar expressa a relação entre a divindade, os patriarcas e o território, materializando experiências religiosas, visionárias e teofânicas em lugares específicos. No âmbito teológico, o altar representa uma resposta cultual à ação divina, expressa em práticas de adoração, gratidão, consagração, invocação e compromisso com a divindade adorada.

Evidências arqueológicas dos espaços cultuais

A arqueologia siro-palestina tem atestado amplamente diversos altares e estruturas de culto no Antigo Oriente Próximo ao longo da Idade do Bronze e do Ferro (HAAK, 1992). A complexidade dessas estruturas cultuais variava, e geralmente estavam associadas a outros elementos litúrgicos como ossos de animais (indicando sacrifícios), vasos, óleos, cômodos, imagens de divindades e árvores sagradas. (HESS, 2007; MAZAR, 1990). Como dito anteriormente, os altares dos patriarcas estão associados a localidades como Betel, Siquém, Hebrom e Berseba. Estes locais se tornaram santuários importantes na história do antigo Israel já que seus antepassados tiveram experiências teofânicas e adoraram ali[9], porém as atividades religiosas em alguns destes sítios antecedem o surgimento de Israel em Canaã.

Betel tem sido identificado com o sítio de Beitin, a 17 km ao norte de Jerusalém, numa região montanhosa e próxima de uma estrada importante que favorecia a passagem e parada de viajantes (WALTON, 2016); evidências apontam para a presença de uma coluna de pedra sugerindo um santuário a céu aberto desde pelo

[9] Muitos desses lugares são conectados aos cultos nos lugares altos descritos em várias partes dos livros históricos e proféticos. Veja PETTER, D.L. 2005

menos 3.500 AEC (SARNA, 1989) associando a área a um local de culto. Uma importante cidade fortificada foi edificada ali durante a Idade do Bronze Médio, época na qual Gênesis parece inserir os patriarcas em Canaã. Relacionada a menção de Betel em Gênesis se encontra Ai, cuja localização é debatida entre os arqueólogos, pois as evidências de ocupação no sítio que é tradicionalmente reconhecido como Ai, Et-Tell (“monte de ruínas’’ em árabe, o nome hebraico vai na mesma direção), revelam assentamentos durante a Idade do Bronze Antigo, ausência de ocupação no Bronze Médio (período dos patriarcas) e um retorno de assentamentos na Idade do Ferro após 1200 AEC (CALLAWAY, 1993). Tentativas de localizar Ai em outro sítio foram apresentadas, como em Khirbet Haiyan ou Khirbet Khudriya, mas é mais provável que no Bronze Médio a região de Ai tenha sido usada como forte militar improvisado por meio da reutilização das antigas muralhas (HESS, 1996, 2009). Isso poderia explicar tanto o nome, que não condiz com um assentamento, quanto a contínua associação de Ai com Betel na Bíblia, como se o primeiro estivesse dependente ou conectado ao segundo, além de que é coerente com outros dados textuais das tradições do livro de Josué (KITCHEN, 2003; HUBBARD, 2005; HESS, 1996).

Siquém, atual Tel Balata, a 56 km ao norte de Jerusalém, também foi um importante centro religioso e comercial na primeira metade do segundo milênio, entre 2000 -1500 AEC, a ponto de ser mencionada na estela de Khu-Sobek sob Sesóstris III, por volta de 1860 (KITCHEN, 2003). A região passou de uma pequena aldeia para uma cidade murada, fortificada e com postos militares avançados cercando a região por volta do século XVI AEC. Diversos edifícios, possivelmente palácios e templos, na Siquém do século XVII AEC foram atestados pelos arqueólogos (GILMOUR, 2005), sendo o mais impressionante a estrutura de um grande templo, chamado pelos estudiosos de Migdal ou Templo da Fortaleza (MAZAR, 1990). Hebrom, por sua vez, é Tell er-Rumeidah, uma cidade de extensão de cerca de 24.000 a 28.000 m², edificada por volta de 2000 AEC.[10] Assim como Siquém e Betel, também estava

[10] “Hebron foi construída sete anos antes de Zoan. Zoan refere-se à cidade egípcia de Dja'net, que os gregos chamavam de Tanis. Tornou-se a capital da região do Delta durante a XXI Dinastia (século XII a.C.). O primeiro grande construtor identificado pelas descobertas arqueológicas é Psusennes I, em meados do século XI a.C. A arqueologia de Hebron é muito complexa. O sítio foi ocupado no início da Idade do Bronze (terceiro milênio a.C.) e havia uma cidade fortificada no local durante a Idade do Bronze Média II (até meados do segundo milênio a.C.). Há evidências de uma população tribal durante o período da conquista e, posteriormente, de um assentamento permanente novamente na Idade do Ferro (a partir de 1200 a.C.). É difícil ter certeza a qual construção de Hebron este versículo se refere.’’ (WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2018, p. 194)

conectada a várias estradas relevantes e, segundo Kitchen (2003), formava junto com Jerusalém e Siquém um trio das mais importantes cidades da região. Uma das características de Hebrom eram as nascentes e poços de água que possibilitaram o cultivo de uvas e azeitonas, algo semelhante ao retrato de Gênesis 23 (WALTON, 2009). Ali foi encontrada uma tabuleta cuneiforme acadiana descrevendo uma lista de animais (cabras, ovelhas e carneiros), um rei, oferendas e nomes amoritas (Semitas ocidentais) e hurritas (ANBAR; NA'AMAN, 1986). A partir dessas descobertas Richard Hess identifica três questões sobre Hebrom: 1) mesmo em um local aparentemente isolado como Hebron, havia uma população multicultural de hurritas e amoritas semitas ocidentais; 2) reis governavam cidades; 3) a presença de escribas com formação em cuneiforme aponta para o letramento para fins administrativos e religiosos no sul da Palestina da Idade do Bronze Médio, mesmo num contexto remoto. Este terceiro elemento poderia sugerir que, em Hebrom, Abraão tinha acesso a escribas treinados em cuneiforme (HESS, 2018).

Por fim, Berseba, atual Tell es-Saba, é outra localização proeminente em Gênesis. O local ficava próximo à extremidade sul do mar morto, tendo o deserto da Judeia a leste e em uma importante rota norte-sul que tornava a área favorável para postos de paradas do comércio árabe (AVITZ-SINGER, 1999). Não temos indícios arqueológicos de assentamento permanente antes da idade do ferro, por volta de 1150 AEC (HOSTETTER, 2005), o que explicaria porque as associações patriarcais com Berseba são de culto (temporário) e negociação de poços. (KITCHEN, 2003; SARNA, 1989). Contudo, é possível que houvesse uma cidade de Berseba no período patriarcal que tenha mudado de local ou que a localização esteja a 3 km da atual Berseba em uma área com vestígios arqueológicos de ocupação (WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2018).

Observa-se então que são bem conhecidas as evidências de habitação e santuários cananeus em vários desses sítios arqueológicos, É intrigante e incomum que embora houvesse convivência e interação social (ou até política) entre os patriarcas e moradores de Canaã, o texto bíblico não os associa aos cultos e tradições religiosas já bem estabelecidos (contra PETERSEN, 2025), embora práticas cultuais operem de maneira parecida. Isso sugere que Gênesis retrata o desenvolvimento de

uma devoção familiar independente, ainda que coerente com seu ambiente religioso e cultural.

Correlações entre a arqueologia e dados textuais de Gênesis

Sendo Berseba um local próximo ao deserto e sem grandes sinais de habitação na Idade do Bronze, não surpreende o texto bíblico apontar para uma região desértica, sem indícios de instalação humana nas narrativas de Abraão e Isaque. O primeiro, ao chegar no local nomeia a região e ao fazer um acordo de paz com os filisteus, estes retornam para a sua terra (21:32) indicando que o território no qual Abraão estava se estabelecendo ia além do espaço controlado pelo rei de Gerar (STEINMANN, 2019). O caso de Berseba, por sua vez, ilustra de maneira particular como os critérios de correlação podem operar por ausência de evidência, e não apenas por presença. Quanto ao critério (1), paralelo textual direto, não há nos textos patriarcais relativos a Berseba qualquer menção a estruturas urbanas ou institucionais — apenas a escavação e negociação de poços e a realização de juramentos entre indivíduos (Gn 21:22-32; 26:26-33), o que já sinaliza coerência com um cenário não urbano. Quanto ao critério (2), congruência arqueológica estratigráfica, não existem indícios de assentamento permanente em Berseba antes da Idade do Ferro, por volta de 1150 AEC (HOSTETTER, 2005), várias centenas de anos após o período tradicionalmente atribuído aos patriarcas. À primeira vista, essa ausência poderia sugerir anacronismo (critério 3), contudo, o texto bíblico nunca reivindica a existência de uma cidade em Berseba durante o período patriarcal — descreve apenas atividade pastoril temporária, negociação de poços e juramentos, todos compatíveis com uma paisagem desértica e não urbanizada. Trata-se, portanto, de um caso em que a ausência de vestígio de urbanização permanente não contradiz o cenário descrito pela narrativa.

A coerência funcional e social (critério 4) permanece alta, já que a economia pastoril e a disputa por recursos hídricos descritas em Gênesis 21 e 26 são exatamente o que se esperaria de um território de fronteira, à margem do controle direto de centros urbanos como Gerar. Por fim, a multiplicidade de indicadores (critério 5), embora modesta em comparação com Hebrom ou Siquém, ainda assim converge: a etimologia do topônimo (“poço do juramento” ou “poço dos sete”), a ausência de

qualquer menção textual a estruturas urbanas e a datação arqueológica tardia da urbanização do sítio formam um quadro internamente consistente.

Aplicando os critérios de correlação estabelecidos na metodologia ao caso de Betel, obtém-se um quadro de convergência considerável entre texto e arqueologia. Em termos de paralelo textual direto (critério 1), a narrativa de Gênesis 28 registra que Jacó ergue uma pedra (maṣṣebah), consagra-a com óleo e renomeia o local — um conjunto de gestos que corresponde ao vocabulário ritual amplamente atestado no antigo Levante para colunas de pedra erguidas em locais de teofania. Quanto à congruência arqueológica estratigráfica (critério 2), evidências apontam para a presença de uma coluna de pedra funcionando como santuário a céu aberto no sítio desde pelo menos 3.500 AEC, sugerindo uma continuidade de longuíssima duração dessa forma de culto na região, incluindo o suposto período patriarcal. Não se observa anacronismo técnico ou institucional relevante (critério 3): o santuário a céu aberto, sem estrutura arquitetônica monumental, é plenamente compatível com uma população seminômade de passagem, ao contrário do que se exigiria caso o texto descrevesse um templo urbano formal. Em termos de coerência funcional e social (critério 4), a narrativa de Jacó — solitário, fugindo de Canaã, sem recursos para erguer qualquer estrutura arquitetônica — combina precisamente com o tipo de marcador cultual simples e improvisado esperado nessas circunstâncias. Por fim, a multiplicidade de indicadores (critério 5) apoia a plausibilidade: o próprio topônimo Betel (“casa de Deus”) pode preservar a memória etiológica do evento, a tradição arqueológica do sítio não contradiz o cenário cultural do tipo de estrutura descrita, e o padrão devocional de teofania seguida de ereção de marco de pedra se repete em outras passagens patriarcais e mesmo pós-patriarcais, sugerindo um costume culturalmente estabelecido, e não uma invenção literária isolada.

O caso de Siquém apresenta uma situação distinta, e ainda mais reveladora. O paralelo textual direto (critério 1) aparece na menção ao “Carvalho de Moré” (Gn 12:6) — uma árvore sagrada que serve de marco geográfico e devocional, elemento amplamente atestado na religiosidade cananeia e amorita do segundo milênio como local de culto associado a divindades e ancestrais — bem como na aquisição de terra por Jacó (Gn 33:19), prática documentada em textos jurídicos do Antigo Oriente Próximo, como os arquivos de Mari e as tábuas de Nuzi, envolvendo negociação

formal com autoridades locais. A congruência arqueológica estratigráfica (critério 2) de Siquém é notável: a cidade floresceu como centro religioso e comercial na primeira metade do segundo milênio, sendo mencionada já na estela de Khu-Sobek por volta de 1860 AEC, e possuía, já no século XVII AEC, um complexo de edifícios que incluía o grande templo conhecido como Migdal ou Templo da Fortaleza. Aqui, porém, é necessário reconhecer uma tensão que os critérios de correlação exigem explicitar, e não ocultar (critério 3): a monumentalidade do Templo da Fortaleza contrasta com a simplicidade rústica dos altares patriarcais descritos em Gênesis. Essa diferença, contudo, não constitui necessariamente um anacronismo institucional, mas antes um dado positivo para a tese central deste artigo: os altares patriarcais em Siquém não são descritos como parte, disputa ou apropriação do culto urbano cananeu já estabelecido no local — ao contrário do que se poderia esperar caso a narrativa fosse uma projeção teológica tardia buscando legitimar Israel por meio da conquista simbólica de santuários locais (contra PETERSEN, 2025). O texto bíblico parece antes pressupor dois sistemas religiosos operando lado a lado, sem contato cultual ou institucional direto: o culto familiar e itinerante de Abraão e Jacó, por um lado, e o santuário urbano institucional cananeu, por outro. Essa distinção reforça a coerência funcional e social da hipótese deste artigo (critério 4): o altar patriarcal em Siquém pertence à esfera da religião doméstica e clânica, autônoma em relação à religião estatal/urbana representada pelo Templo da Fortaleza, exatamente como esperado sob o modelo de religião familiar descrito na seção 2. A multiplicidade de indicadores (critério 5) permanece consistente: o topônimo, a menção à árvore sagrada, a prática de aquisição de terra documentada externamente e a coexistência arqueologicamente atestada entre estruturas urbanas monumentais e práticas cultuais familiares menores convergem para sustentar a possibilidade histórica do relato, ainda que sem prová-lo e demonstrá-lo de forma definitiva.

Em Hebrom, os cinco critérios também se mostram, de modo geral, favoráveis à correlação. O paralelo textual direto (critério 1) surge da comparação entre a aquisição da caverna de Macpela por Abraão (Gn 23), narrada com formulário jurídico de negociação pública semelhante ao de contratos de compra de terra do Antigo Oriente Próximo, e a presença de uma tabuleta cuneiforme acadiana encontrada no sítio, atestando administração escrita, listas de animais, oferendas e um rei local

(ANBAR; NA'AMAN, 1986). A congruência arqueológica estratigráfica (critério 2) é sólida: a cidade foi edificada por volta de 2000 AEC e se consolidou, junto com Jerusalém e Siquém, como uma das três cidades mais importantes da região (KITCHEN, 2003), o que coincide com a datação tradicionalmente proposta para o período patriarcal. Quanto à ausência de anacronismo técnico ou institucional (critério 3), a presença de população multicultural — hurritas e amoritas semitas ocidentais — governada por um rei local e servida por escribas com formação cuneiforme (ANBAR; NA'AMAN, 1986) é plenamente compatível com o retrato de Gênesis 23, no qual Abraão negocia com uma elite urbana local usando fórmulas jurídicas públicas. A coerência funcional e social (critério 4) também se verifica: a economia pastoril dos patriarcas exigia acesso a fontes de água, e Hebrom era conhecida justamente por suas nascentes e poços, que possibilitaram o cultivo de uvas e azeitonas (WALTON, 2009) — detalhe que corresponde ao retrato agropastoril de Gênesis. A multiplicidade de indicadores (critério 5) é aqui particularmente forte, pois combina evidência textual extrabíblica (a tabuleta cuneiforme), datação estratigráfica compatível, coerência socioeconômica e formulário jurídico documentado, tornando Hebrom um dos casos mais robustos de correlação entre os quatro sítios examinados.

Observa-se, portanto, que a correlação entre as práticas cultuais atribuídas aos patriarcas em Gênesis e os dados arqueológicos de Canaã não fornece evidências diretas da ocorrência dos acontecimentos narrados. Ela permite, no entanto, identificar paralelos histórico-culturais e sustentar inferências de plausibilidade acerca da existência de práticas cultuais familiares ou clânicas compatíveis, em determinados aspectos, com o contexto histórico-cultural das narrativas.

Considerações finais

Nosso artigo se propôs a analisar em que medida as dimensões cultuais dos altares nos relatos patriarcais de Gênesis podem ser lidos e interpretados como mais do que uma projeção tardia, mas também como a preservação de memórias e tradições plausíveis e coerentes com a religião familiar no segundo milênio AEC. A aplicação sistemática dos cinco critérios de correlação aos quatro sítios examinados sugere um padrão relevante: em nenhum caso a arqueologia contradiz frontalmente o

retrato textual, e em pelo menos três deles — Betel, Siquém e Hebrom — a convergência entre múltiplos tipos de evidência é substancial, ao passo que Berseba ilustra como mesmo a ausência de evidência arqueológica pode, quando o texto não a contradiz, funcionar a favor da possibilidade do relato. Retomando a síntese teórica proposta na seção 2 — a convicção subjetiva e a intencionalidade interna, nos termos de Glasenapp, tornando-se historicamente acessíveis por meio de comportamentos coletivos normatizados e repetitivos, na formulação de Spiro (1966) —, pode-se afirmar que os altares patriarcais em Gênesis correspondem a um padrão de interação culturalmente reconhecível no Antigo Oriente Próximo do segundo milênio AEC: a construção ad hoc de marcos de culto familiar em resposta a experiências teofânicas, operando à margem — e não em disputa ou continuidade — das instituições cultuais urbanas e estatais já estabelecidas nesses mesmos locais. A distinção entre religião doméstica/clânica e religião oficial/urbana, sinalizada tanto pela ausência de conexão entre os altares patriarcais e os santuários cananeus locais quanto pela recorrência do padrão em sítios de perfis arqueológicos tão diversos quanto Betel, Siquém, Hebrom e Berseba, constitui o principal resultado interpretativo deste estudo.

É preciso, no entanto, reconhecer os limites desta análise. Nossa pesquisa concentrou-se em alguns episódios de construção de altar; um exame semelhante de outras práticas cultuais patriarcais — como os votos, o dízimo ou o tratamento dos mortos — poderia testar de forma mais ampla o modelo de religião familiar proposto aqui, e permanece como direção promissora para pesquisas futuras. Ainda assim, o quadro que emerge da convergência entre os cinco critérios de correlação nos quatro sítios analisados apoia a ideia central deste artigo: os altares patriarcais em Gênesis, ao invés de serem meros recursos literários desconectados de qualquer realidade cultual, parecem corresponder a um padrão de prática religiosa culturalmente reconhecível no Antigo Oriente Próximo do segundo milênio AEC — sugestão de que a memória preservada em Gênesis, mediada literariamente como certamente é, é compatível com o cenário histórico-cultural clânico que pretende retratar.

Bibliografia

AHARONI, Yohanan. “Excavations at Tel Beer-Sheba.” The Biblical Archaeologist, vol. 35, no. 4, 1972, pp. 111–27. *JSTOR*, https://doi.org/10.2307/3211060.

ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant: archaeological and biblical perspectives. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012.

ANBAR, Moshe; NA'AMAN, Nadav. An account tablet of sheep from ancient Hebron. *Tel Aviv*, v. 13, n. 1, p. 3-12, 1986.

CALLAWAY, J.A. “Ai”. In: STERN, E. et al. (ed.). The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 1-4. Jerusalem: IES; New York: Simon & Schuster, 1993.

DEVER, W. G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

DAVIS, A. R. “Family Religion in Ancient Israel”. In: GREER, J. S; HILBER, J.W; Hilber; WALTON, J.H. *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts.* Grand Rapids: Baker Academic, 2018, p. 375-380

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. A Bíblia desenterrada: o novo vislumbre arqueológico do antigo Israel e da origem de seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

GARFINKEL, Yosef. The Basalt Altars. Khirbet Qeiyafa, v. 4, p. 127, 2018.

GILMOUR, Garth H. “Shechem”. In: ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, H.G.M. *Dictionary of Old Testament: Historical Books*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005. p. 889-893.

GOTTWALD, Norman K. *The Tribes of Yahweh*: a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.

HAAK, Robert. “Altar”. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Nova York: Doubleday, 1992. v. 1, p. 162-167.

HAWK, L.D. “Altars”. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. *Dictionary of Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003. p. 33-37.

HESS, R. S. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

HESS, R. S. *Studies in the Personal Names of Genesis 1–11.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009. p. 14–24,111–112,131.

HESS, R. S. *Joshua: an introduction and commentary*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press. 1996

HESS, R. S. “The ancestral period”. In: GREER, J. S; HILBER, J.W; Hilber; WALTON, J.H. *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts.* Grand Rapids: Baker Academic, 2018, p. 187-193

HOSTETTER, E.C. “Beersheba”. In: ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, H.G.M. *Dictionary of Old Testament: Historical Books*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005. p. 113-116.

HUBBARD, R. L. “Ai”. In: ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, H.G.M. *Dictionary of Old Testament: Historical Books,* Downers Grove: InterVarsity Press. 2005, p. 20-23

HUNT, Joel. “Dreams”. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. *Dictionary of Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003. p. 197-202.

KILLEBREW, Ann E. *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanite*. Society of Biblical Lit, 2005.

KITCHEN, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

KLETTER, Raz. The typology of the cult stands. *Yavneh I: the excavation of the "Temple Hill" repository pit and the cult stands*. OBO SA, v. 30, p. 25-45, 2010.

KLINGBEIL, Gerald A. Altars, Ritual and Theology – Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures. *Vetus Testamentum*, v. 54, n. 4, p. 495-515, 2004. Disponível em: https://doi.org/10.1163/1568533042650886.

LEDER, Arie C. "There he built an altar to the Lord" (Gen 12:8): City and Altar Building in Genesis. *Old Testament Essays*, v. 32, n. 1, p. 58-83, 2019.

LEMCHE, N.P. *Ancient Israel: A New History of Israel*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

LEVY, Thomas E. Conclusion: The Evolution of a Levantine Prehistoric Regional Cult Center. In: Archaeology, Anthropology and Cult. Routledge, 2016. p. 831-846.

LIVERANI, M. *The Ancient Near East: History, Society and Economy*. London: Routledge, 2013.

MATTHEWS, Victor H. The Cultural World of the Bible: An Illustrated Guide to Manners and Customs. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

MAZAR, Amihai. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* [S.l.]: Doubleday, 1990.

MAZAR, Amihai. The Temples and Cult. In: The Sea Peoples and Their World: A Reassessment, v. 108, p. 213, 2000.

MILLARD, A. R. Abraham and the Camels: A Note on Genesis 24. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 40, p. 50–52, 1981.

MOORE, Megan; Kelle, Brad. Biblical History and Israel’s Past: The Changing Study of the Bible and History. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

OPPENHEIM, A. L. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956. (TAPS NS 46/3).

OSWALT, J. “Abraham’s Experience of Yahweh: An Argument for the Historicity of the Patriarchal Narrative.” In: HUNT, Steven A.; WILSON, Marvin R. (Ed.). *Perspectives on Our Father Abraham:* Essays in Honor of Marvin R. Wilson. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 33–43

PETERSEN, David L. Genesis: A commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2025.

PETTER, D.L. “High Places’’. In: ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, H.G.M. *Dictionary of Old Testament: Historical Books,* Downers Grove: InterVarsity Press. 2005, p. 413-418

PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN, Tremper. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.

REINKE, André. Aqueles da bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

REDFORD, Donald B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

SARNA, N. M. *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*. New York: Jewish Publication Society, 1966.

SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary: Genesis*. The traditional Hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

SELMAN, Martin J. In: MILLARD, A. R.; WISEMAN, D. J. (Ed.). *Essays on the Patriarchal Narratives.* Leicester, UK: Inter-Varsity, 1980, p. 93-129

SETERS, John, V. *Abraham in History and Tradition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1975.

SINGER-AVITZ, L. “Beersheba—A Gateway Community in Southern Arabian Long-distance Trade in the Eighth Century B.C.E.,” TA 26 (1999) 3-74.

SMITH, William R. Religion of the Semites: with a new introduction by Robert A. Segal. Abingdon, Routledge. 2017.

SOUSA, Douglas. Genealogias no Pentateuco: funções e contextos de um gênero esquecido. Revista Teológica Jonathan Edwards, v. 5, n. 1, p. 53-81, 2025.

SPIRO, Melford E. Religion: Problems of Definition and Explanation. In: BANTON, Michael (ed.). Anthropological Approaches to the Study of Religion. Londres: Routledge, 1966. p. 85-126.

STEINMANN, A. Genesis: an introduction and commentary. London: Inter-Varsity Press, 2019.

VAILATTI, Carlos. **Um olhar sobre o simbolismo Mágico-Religioso no livro de Êxodo**. 2016. 289 f. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-20072016-181145/publico/2016_CarlosAugustoVailatti_VOrig.pdf. Acesso em: 14 jun. 2026.

VAN DE MIEROOP, M. *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*. 4. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2024.

VAN DER TOORN. “Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)”. In: BODEL, John; OLYAN, Saul M. Household and family religion in antiquity :contextual and comparative perspective. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 20-37

WALTKE, Bruce. Comentário do Antigo Testamento: Gênesis. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALTON, John. The NIV Application Commentary: Genesis. Grand Rapids: Zondervan. 2001.

WALTON, J. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

WALTON, John. Genesis. Grand Rapids: Zondervan, 2016. (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary).

WALTON, John; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. Comentário histórico cultural da Bíblia: Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WALTON, John; O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento : introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica. São Paulo : Vida Nova, 2021.

WENHAM, G. J. Genesis 1–15. Waco: Word Books, 1987. (Word Biblical Commentary).

WENHAM, G. J. Genesis 16-50. Grand Rapids: Zondervan, 2000. (Word Biblical Commentary).

WESTERMANN, Claus. O Livro do Gênesis: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

WRIGHT, Christopher J.H. The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches. Part I. *Tyndale Bulletin*, v. 43, n. 1, p. 101-120, 1992.

ZADOK, R. 'Now It Happened in Those Days': Studies in Biblical, Assyrian, and Other Ancient Near Eastern Historiography. In: Cogan's Festschrift, 2011. p. 332–336.

ZEVIT, Ziony. *The Religions of Ancient Israel: a synthesis of parallactic approaches*. Londres: Continuum, 2001.