

## Tragédia, epopeia e lírica: as narrativas das mulheres do Antigo Testamento

*Adna Candido de Paula\**

### RESUMO

Este artigo apresenta uma análise literária dos livros de Rute, Judite e Ester, os únicos livros do Antigo Testamento que têm protagonistas mulheres. Trata-se de uma leitura acerca do caráter de eleição dessas três mulheres por conta da ação e função empreendidas por elas dentro de três narrativas bíblicas estruturadas em três gêneros literários – tragédia, epopeia e lírica.

*Palavras-chave:* Narrativas – Mulheres – Antigo Testamento – Eleição – Promessa.

## The tragedy, epic, and lyric genres: the narratives of women from the Old Testament

### ABSTRACT

This paper presents an analysis of the Books of Ruth, Judith and Esther, which are the only Old Testament Books with female characters as protagonists. The analysis is concerned with the election character of these three women based on the actions and roles they performed in three biblical narratives which are structured in three literary genres – tragedy, epic and lyric.

*Keywords:* Narratives – Women – Old Testament – Election – Pledge.

## Tragedia, epopeya y lírica: las narrativas de las mujeres del Antigo Testamento

### RESUMEN

Este artículo presenta un análisis literario de los libros de Rute, Judite y Ester, los únicos libros del Antigo Testamento que tienen protagonistas mujeres. Trata-se de una lectura acerca del carácter de elección de esas tres mujeres por cuenta de la acción y función emprendidas por ellas dentro de tres narrativas bíblicas estructuradas en tres géneros literarios – tragedia, epopeya y lírica.

*Palabras clave:* Narrativas – Mujeres – Antigo Testamento – Elección – Promesa.

A literatura e a teologia há muito se cotejam numa relação tensa, às vezes extremamente solícita e, em outras, extremamente relutante. Fato é que a relação entre elas existe, é bastante profícua e reveladora de universos inimagináveis que só puderam e podem ser conhecidos porque alguns escritores e críticos literários, por um lado, e teólogos e estudiosos da religião, por outro, ousaram cruzar a ponte que separa essas duas áreas do conhecimento. Em março de 2008, a revista do *Instituto Humanitas Unisinos* publicou uma coletânea de entrevistas, em parceria com o professor Waldecy Tenório, na qual diferentes pesquisadores, dos dois campos em questão, apresentaram suas considerações acerca dessa relação tensa, rica e conflituosa entre literatura e teologia. A leitura dessas entrevistas, assim como a do relato acerca da tradição, nacional e internacional, de estudos que se debruçam sobre essa relação, oferece um panorama impressionante de obras e autores que se sentiram e se sentem instigados por esse campo de investigação. Em uma dessas entrevistas, o professor Rafael Camorlinga Alcaraz expõe brilhantemente o elo de apoio entre teologia e literatura: “Ainda que a preocupação-mor da teologia seja com o *verum* (verdadeiro), ela não pode abrir mão do *pulchrum* (belo), sob pena de tornar-se ‘feia’; nem a literatura, voltada para a estética, pode des-

\* Doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas; atua nas áreas de “Literatura e Religião” e “Literatura e Filosofia”; professora adjunta da Universidade Federal da Grande Dourados  
E-mail: adnapaula@yahoo.com.br .

denhar a ética, pois se tornaria apenas 'cosmética'" (ALCARAZ, 2008, p. 15). O mal-estar que se observa em alguns críticos literários quanto à aproximação entre Belo e Verdade se justifica por uma reação ao caráter de injunção atribuído à literatura, principalmente à romântica. De uma maneira geral, a literatura pós-romântica, quando não associada à obrigatoriedade da denúncia social, do caráter de panfleto, ganhou certa autonomia. Não significa, portanto, que tenha deixado de ter implicações éticas, ou até mesmo morais, mas não se deseja obrigada a cumprir com o papel de legisladora do agir humano. Nesse mesmo número da revista *IHU on-line*, tem-se a consideração de Paulo Soethe acerca do trabalho do alemão Dietmar Mieth, no qual a questão ética é colocada em foco: "A ficção literária, segundo Mieth, oferece a possibilidade de se abordar projetos de vida éticos individuais em seu todo, pela figuração da vida das personagens e relações entre elas [...]" (SOETHE, 2008, p. 26). A compreensão da dimensão ética da ficção literária de Mieth é paralela ao entendimento da implicação ética das narrativas ficcionais postulado pelo filósofo francês Paul Ricoeur. As obras literárias, enquanto síntese do heterogêneo, ou seja, enquanto modelo heurístico de um mundo no qual se encontram sujeitos agindo e sofrendo ações, dispostos em uma temporalidade narrada, a única acessível à compreensão, dentro de uma narrativa histórica, a da vida desses mesmos sujeitos, apresentam-se como "mundos habitáveis". Tendo em vista que a redescritção metafórica, característica fundamental dos textos literários, destaca-se no campo do *páthos*, dos valores sensoriais, estéticos e axiológicos que estruturam o mundo habitável, percebe-se que a função mimética das narrativas se exerce de preferência no campo da ação e de seus valores temporais (RICOEUR, 1975). É a partir dessa constatação que Ricoeur configura o objeto primeiro de sua investigação – a dimensão ética das narrativas ficcionais. Mas seria possível tomar as narrativas bíblicas como redescritção metafórica do mundo? É legítima a leitura das Escrituras Sagradas enquanto texto ficcional? De acordo com Robert Alter, sim, visto que "Elas refletem um senso insidioso de estrutura narrativa e de uso de sofisticados estilos de prosa"

(ALTER, 2008, p. 12). O autor vai além ao indicar que a compreensão da composição literária da Bíblia facilitaria na interpretação do sentido dos textos bíblicos:

Na tentativa de recuperar os princípios artísticos com os quais os antigos escritores hebreus compuseram seus trabalhos, podemos ver mais plenamente o que está acontecendo nas histórias – quais são as implicações de uma inserção particular de diálogo, da recorrência de um tema, de um paralelo entre dois episódios, etc. (ALTER, 2008, p. 13).

Baseada na legitimidade de estudos dessa natureza e da relevância para a compreensão de implicações morais e/ou éticas tanto das narrativas ficcionais quanto das narrativas bíblicas, entendidas como narrativas literárias por excelência, é que empreendo esta investigação.

As Escrituras Sagradas são compostas de duas listas de livros: os da Bíblia hebraica e os da Bíblia grega. A primeira, destinada aos judeus da Palestina, é dividida em três partes: a Lei ou Pentateuco; os Profetas, anteriores e posteriores, e os Escritos ou Hagiógrafos, perfazendo um total de vinte e quatro livros. Quanto à segunda, destinada aos judeus da Dispersão, é dividida em dois grandes grupos: "Legislação e História" e "Poetas e Profetas". Na Bíblia hebraica, em "Escritos", temos o nome de apenas duas mulheres – Rute e Ester. Os episódios que receberam os nomes dessas duas mulheres foram retomados na Bíblia grega, na parte denominada "Legislação e História". A essa designação será acrescentado o livro de Judite, considerado "inspirado", pela Igreja, assim como os demais livros da Bíblia hebraica. Os livros de Rute, Judite e Ester fazem parte do Antigo Testamento, sob o título de "Livros Históricos". De uma maioria significativa de livros bíblicos que possuem títulos masculinos, somente essas três mulheres mereceram receber livros com seus nomes. Por quê? Essa é a pergunta sobre a qual se debruça este texto. A investigação é legítima na medida em que aos estudos de gênero interessa não só analisar a condição da mulher na sociedade atual, mas também investigar a tradição da representação do papel feminino ao longo da história da

humanidade. Nesse sentido, compreender a relevância literária dessas três mulheres dentro de um universo textual, o do Antigo Testamento, predominantemente masculino, é inserir a discussão em âmbitos culturais mais amplos.

A fim de compreender os papéis de Rute, Judite e Ester dentro da formação e história do povo judaico-cristão, analiso essas figuras femininas enquanto personagens protagonistas de suas narrativas. Considerando o fato de que essas narrativas literárias estão inseridas em um texto que tem por fundamento último questões morais e éticas, no âmbito da religião, analiso a trajetória dessas mulheres na relação de influência entre identidade pessoal e identidade narrativa. O interesse dessa análise é demonstrar que essas três mulheres representam, enquanto personagens literárias, paradigmas de ações de valor e, por isso, receberam livros bíblicos intitulados com seus respectivos nomes.

A história de Rute é a primeira a ser narrada e todo o enredo é construído a partir de uma estrutura trágica:

No tempo em que os Juízes governavam, houve uma fome no país e um homem de Belém de Judá foi morar nos Campos de Moab, com sua mulher e seus dois filhos. Esse homem chamava-se Elimelec, sua mulher Noemi, e seus dois filhos, Maalon e Quelion; eram efraetas, de Belém de Judá. Chegando aos Campos de Moab, ali se estabeleceram. Morreu Elimelec, marido de Noemi, e esta ficou só com seus dois filhos. Eles tomaram por esposas mulheres moabitas, uma chamada Orfa, e a outra, Rute. Permaneceram lá uns dez anos. Depois morreram também os dois, Maalon e Quelion, e Noemi ficou sozinha, sem filhos nem marido. Então, com suas noras, preparou-se para voltar dos Campos de Moab, pois ficara sabendo nos Campos de Moab que Iahweh visitara seu povo dando-lhe pão. Saiu, pois, com suas noras, do lugar onde tinha morado e puseram-se a caminho para voltar à terra de Judá. Noemi disse às suas duas noras: “Ide e voltai cada qual para a casa de sua mãe. Que Iahweh vos trate com a mesma bondade com que tratastes os que morreram e a mim mesma! Que Iahweh conceda a cada uma de vós encontrar descanso na casa de um marido!” (Rute 1, 2-9).

A condição da mulher nessa sociedade é exposta no pano de fundo do relato. A tragédia consiste

no desamparo e na impossibilidade de escolha, sendo o seu contrário, a “boa escolha”, o principal fundamento do gênero trágico, em vistas de um possível futuro, da busca pela vida boa, como disse Aristóteles na *Poética*:

Porém, o elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas, felicidade] ou infelicidade reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora os homens possuem tal ou tal qualidade, conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso, as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa (ARISTÓTELES, 1994, p. 111).

É o caráter, ou caracterização, dessas mulheres que é posto como condição de legitimação do valor das ações empreendidas, principalmente no que consta da ação de Rute. Desamparadas, sem seus respectivos maridos, às jovens mulheres só resta um caminho: encontrar conforto na casa de um novo marido. A Noemi cabe a solidão e o amparo de Iahweh. É interessante analisar nesse relato o mundo habitável instituído, um mundo masculino, onde a escolha é mediada pela forma de poder, ou falta dela. Na narrativa, as duas noras, a princípio, recusam-se a voltar à casa de seus pais e afirmam o desejo de permanecer ao lado da nova mãe; mas Noemi pondera sabiamente: “Voltai, minhas filhas, parti, pois estou velha demais para tornar a casar-me!” Mesmo contrariada, Orfa, cujo nome significa “a que volta as costas”<sup>1</sup>, parte em busca de seu povo. Contudo, Rute, cujo nome significa “a amiga”<sup>2</sup>, não segue o conselho de Noemi e decide ficar:

Não insistas comigo para que te deixe, pois  
Para onde fores, irei também,  
Onde for tua moradia, será também a minha;  
Teu povo será o meu povo  
E teu Deus será o meu Deus.

<sup>1</sup> Nota “a” de rodapé da *Bíblia de Jerusalém*, 414.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Onde morreres, quero morrer  
E ser sepultada.  
Que Iahweh me mande este castigo  
E acrescente mais este  
Se outra coisa, a não ser a morte,  
Me separar de ti (Rt 1.16-17).

Há algo fundamental na escolha de Rute, na mínima possibilidade de escolha que lhe coube: uma promessa e um acolhimento radical do “outro”. A fim de bem explicitar a implicação ética presente na escolha dessa mulher é preciso compreender a estrutura interna da identidade pessoal que deve ser apreendida em sua dupla articulação: como identidade de *idem* e como identidade *ipse*. Ambas têm relação com a permanência no tempo, mas de maneiras específicas. O paradigma da identidade-mesmidade é o “caráter”, que representa as marcas distintivas e as identidades assumidas pelas quais um indivíduo pode ser reconhecido como sendo o “mesmo” ao longo do tempo, tanto no nível físico quanto no psicológico. Quanto à identidade-ipseidade, cujo paradigma é a “promessa”, encontra-se nela a base da constituição do si. A identidade-ipseidade é atestada pela figura da “palavra dada”; é o empenho feito pelo outro. No episódio da escolha de Rute, que, contextualmente, sai do padrão de não-escolha imputado às três mulheres, há uma caracterização da identidade-mesmidade, a do estatuto de nova filha. Rute viúva permanece ainda a mesma Rute que existia antes de se casar com o filho de Noemi, entretanto, o rito de passagem do casamento fez dela uma “nova filha” de Noemi. É a “nova filha”, que permanece no domínio do mesmo, que se estima enquanto tal, na condição de responsável pela “nova mãe”. Estimar-se na qualidade de “nova filha” é o que dá suporte ao acesso da identidade-ipseidade de Rute. A identidade-ipseidade, enquanto palavra dada e estima de si, é, por excelência, a identidade ética do sujeito.

Donons tout de suite un nom à ce soi-même réflexif, celui de ‘ipséité’. [...] L’ipséité ne disparaîtrait totalement que si le personnage échappait à toute problématique d’identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L’ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa

différence ultime avec l’identité mêmeté<sup>1</sup>. (RICOEUR, 2004b, p. 155).

O livro de Rute, dentro do Antigo Testamento, é uma história edificante, que tem por objetivo primeiro apresentar a recompensa dada aos que confiam na Providência divina. Rute é estrangeira, uma moabita que adora o deus Camos, mas, na condição de “nova filha”, assume, perante Noemi, a responsabilidade ética. O fato de ser estrangeira é bastante relevante na narrativa, pois estende a Providência divina a todos, conferindo-lhe características universais. Dentro da dimensão literária da narrativa, a escolha de Rute, contrária à sua condição de desprovida desse direito, coloca-a no seio da estrutura trágica. Antígona, diferentemente de seus outros irmãos, foi a única que não abandonou o próprio pai, o Rei Édipo, quando este foi expulso de Tebas por seus outros dois filhos, Etéocles e Polinice. Em nova situação, na terceira fase da trilogia tebana, Antígona faz outra escolha radical, pelo direito do justo, o do sepultamento, e pela responsabilidade pelo outro. Contra o poder maior instituído, o do rei, seu tio Creonte, Antígona enterra, com as próprias mãos, o irmão Polinice e paga com a vida pela escolha. A narrativa de Rute, assim como a de Antígona, concentra-se na escolha da ação correta, e “sem ação não poderia haver tragédia” (ARISTÓTELES, 1994, p. 111). Há, igualmente, uma equivalência entre os limites da ação humana, narrados tanto nas tragédias como nas epopeias clássicas, que justificam a interferência dos deuses e a confiança na Providência. Os gregos invocavam os deuses quando se deparavam com situações de aporia e Rute fez a promessa em nome dele: “E teu Deus será o meu Deus”.

Rute, avaliada por sua ação, será recompensada por Iahweh, pois ganhará o respeito de Booz, parente de Elimelec, o marido morto de Noemi, e com ele contrairá núpcias e gerará Obed. O valor

<sup>1</sup> “Demos imediatamente um nome a esse si-mesmo reflexivo, o de ‘ipseidade’. [...] A ipseidade só desaparece totalmente se o personagem escapa a toda problemática da identidade ética, no sentido da capacidade de se assumir como responsável por seus atos. A ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade mesmidade.”

da ação de Rute é reconhecido por toda a comunidade de Belém, o que se confirma na fala das mulheres da cidade que, dirigindo-se a Noemi, ben-dizem o nascimento do filho desta: "Bendito seja Iahweh, que não te deixou sem alguém para te resgatar; que o seu nome seja célebre em Israel! Ele será para ti um consolador e um apoio na sua velhice, pois quem o gerou é tua nora, que te ama, que para ti vale mais do que sete filhos" (Rt 4,14-15). Implícita a um dos elementos trágicos, o reconhecimento, está a questão do valor, da eleição: "O 'reconhecimento', como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou a desdita" (ARISTÓTELES, 1994, p. 118). A eleição é, em última instância, estima de si e estima do outro. Como observou Paul Ricœur, a interpelação do "outro" à responsabilidade do sujeito não seria reconhecida como tal sem uma "estima de si" capaz de responder: "Aqui estou!" Ser eleita, avaliada positivamente pelo outro, tanto pela *polis* quanto por Noemi, pela escolha e ação empreendida, rendeu a Rute o direito de fazer parte da genealogia do Cristo (Mt 1,5), visto que Obed, seu filho, será o avô do rei David.

É, ainda, a respeito de "eleição" que trata a segunda narrativa de mulher do Antigo Testamento, a história de Judite, cujo nome significa "a judia".

Judite vivia em sua casa desde que se tornara viúva havia três anos e quatro meses. Fizera para si um quarto no terraço da casa. Vestia um pano de saco sobre os rins e cobria-se com o manto de sua viuvez. Jejuava todos os dias de sua viuvez, exceto nas vigílias de sábado, nos sábados, nas vigílias da lua nova, nas luas novas e nos dias de festa e de regozijo da casa de Israel. Era muito bela e de aspecto encantador. Manasses, seu marido, lhe deixara ouro, prata, servos, servas, rebanhos e campos, e ela administrava tudo isso. Não havia quem lhe recriminasse uma palavra má, pois era muito temente a Deus (Jt 3,4-8).

A construção da personagem já indica seu valor moral, pois que esta cumpre com os deveres de uma mulher judia e, portanto, torna-se digna aos

olhos de seu povo. O contexto histórico da narrativa de Judite é o do reinado de Nabucodonosor e o tratamento dado à representação desse tempo é literária e não histórica. De acordo com a epígrafe, Nabucodonosor reinava sobre os assírios em Nínive (Jt 1, 1), entretanto, esta cidade já havia sido destruída por Nabopolassar, seu pai, o que demonstra certo descomprometimento com a verossimilhança. O foco da narrativa não está na documentação do evento histórico, antes, centra a importância da ação de Judite diante do povo desamparado, amedrontado com o massacre iminente.

De acordo com o relato, no ano 587 da tomada de Jerusalém, o rei Nabucodonosor convocou todos os ajudantes de campo e seus conselheiros e os orientou num plano de ataque a terra. A Holofernes, rei dos assírios, ordenou a execução de todo o Ocidente. Holofernes devastou muitas terras pelo caminho até chegar a Betúlia, onde habitavam os filhos de Israel e, como uma deles, Judite. O povo estava desesperado e os anciãos, reunidos com este, pediam aos irmãos que resistissem ainda por cinco dias e, se o Senhor não viesse em seu socorro nesse período, que fosse feita a sua vontade. Era, sem dúvida, um pedido de ajuda repleto de angústia e desesperança, o que tornava questionável a fé dos israelitas. Judite, por conta de sua alta respeitabilidade, convocou os anciãos e os repreende, ao mesmo tempo em que os incita à confiança na Providência divina.

Ouvi-me, chefes dos habitantes de Betúlia. Não é correta a vossa palavra, a que dissestes hoje e diante do povo, nem esse juramento que proferistes entre Deus e nós, dizendo que entregareis a cidade aos nossos inimigos se, neste prazo, o Senhor não vos trouxer socorro. Quem sois vós, que hoje tenteis a Deus e vos colocais acima dele no meio dos filhos dos homens? Agora colocais à prova o Senhor Todo-Poderoso! Jamais compreendereis coisa alguma! Se não descobris o íntimo do coração do homem e não entendeis as razões do seu pensamento, como, então, penetrareis o Deus que fez essas coisas? Como conhecereis seu pensamento? Como compreendereis o seu destino? Não, irmãos, não irriteis o Senhor, nosso Deus! Se ele não nos quer socorrer em cinco dias, ele tem poder de fazê-lo no tempo em que quiser, como também pode nos destruir diante dos nossos

<sup>1</sup> A resposta de Moisés ao chamado de Deus.

inimigos. Não hipotequeis, pois, os desígnios do Senhor nosso Deus. Não se encurrala a Deus como um homem, nem se pode submetê-lo como a um filho de homem. Por isso, esperando pacientemente a salvação dele, invoquemo-lo em nosso socorro. Ele ouvirá a nossa voz, se for do seu agrado (Jt 8,11-17).

As palavras de Judite, dirigidas às maiores autoridades de sua cidade, indicam o valor dessa mulher. Judite é a representante do povo de Israel, sua heroína épica. A trajetória de Judite é a trajetória de seu povo e ela é construída, a personagem que desempenha na narrativa, como uma heroína de valores superiores como aqueles de Ulisses, Aquiles e Nestor na *Ilíada*. Seu discurso, reproduzido acima, assemelha-se ao de Nestor na Guerra de Tróia, quando este se dirige aos reis gregos e a Agamenon incitando-os a continuar lutando contra os troianos com confiança firme na promessa de Zeus. A respeito da superioridade de Nestor, Agamenon o afirma: “Sem dúvida na assembleia, entre todos os filhos dos Acaios, quem sabe falar és tu, ó meu velho! Ah, Zeus-Padre, Atenaia, Apolão! Se eu tivesse dez acaios desta têmpera em meu conselho!” (HOMERO, 1944, p. 39). Judite reclama para si a permanência no tempo, a glória eterna só atribuída a grandes heróis como Aquiles, honra que só cabe aos guerreiros varões: “Farei algo cuja lembrança se transmitirá aos filhos de nossa raça, de geração em geração” (Jt 8,32). A estrutura da narrativa é épica no sentido hegeliano do termo, como *Saga*, *Livro* ou como *a Bíblia de um povo*. A história heróica de Rute insere a narrativa acerca da nação de Israel entre as grandes épicas, como as gregas, a latina e a portuguesa: “Todas as nações grandes e importantes possuem livros deste gênero, que são absolutamente os primeiros entre todos e nos quais se encontra expresso seu espírito original” (HEGEL, 1997, p. 443). O espírito original do povo de Israel é o da sobrevivência na adversidade, sobrevivência que não pode ser atribuída unicamente a ele, mas à Providência divina, por isso é a história de um povo abençoado, ou amaldiçoado, conforme a leitura que se faça dessa eleição.

A estrutura formal das epopeias clássicas apresentava quatro etapas – a Proposição, em que o

poeta informava o assunto; a Invocação, em que o narrador pedia inspiração divina para poder redigir sua obra; a Narração, em que se tinha a narrativa propriamente dita, com partes variáveis dependendo da obra, e o Epílogo, em que se esclarecia o desfecho da narrativa, concluindo a ação. Não há proposição na narrativa de Judite, mas todos os demais elementos formais da epopeia aí estão presentes. A invocação é sempre feita a uma divindade mitológica e, na narrativa bíblica de Judite, o narrador e a heroína se fundem e é na voz da protagonista que se lê a invocação a Deus solicitando-lhe caracteres especiais que a tornarão um instrumento de seu povo:

Pela astúcia de meus lábios,  
fere o escravo com o chefe  
e o chefe com seu servo.  
Quebra sua arrogância  
pela mão de uma mulher. (Jt 9,10)

Dá-me palavra e astúcia para ferir e matar  
os que forjaram duros planos  
contra tua Aliança,  
tua santa habitação,  
a montanha de Sião  
e a casa que pertence aos teus filhos. (Jt 9,13)

Judite é a personificação do Cavalo de Tróia. A heroína encanta e deixa a todos maravilhados com sua beleza: “Houve uma agitação em todo o acampamento, pois correu pelas tendas a notícia de sua chegada. Eles a rodeavam enquanto estava fora da tenda de Holofernes aguardando ser anunciada. Admiravam-se de sua beleza e, por ela, admiravam os filhos de Israel” (Jt 10,18-19). A heroína é recebida como um troféu de guerra, uma relíquia que engrandece a conquista. A astúcia de Judite, ao se oferecer como espólio de guerra antes mesmo de a batalha ter se dado, equivale à de Ulisses indicando a Agamenon a construção do Cavalo de Tróia como possibilidade de vencer a imponente Tróia. Judite finge se entregar a Holofernes de livre vontade, mas cria um artifício estratégico que lhe permitirá sair do acampamento inimigo sem levantar suspeitas – ela sai todos os dias com sua serva para orar e banhar-se. Judite se reveste da fragilidade

feminina como representação, como máscara, quando, na verdade, diferentemente de Penélope ou Andrômaca, mulheres épicas, ela não é frágil.

A Narrativa, outro elemento formal da epopeia, é o relato do assassinato de Holofernes pelas mãos frágeis de uma mulher – Judite. A heroína cumpre um período de estadia no acampamento de Holofernes, com o hábito de se ausentar por horas, diariamente, para suas orações e banho, até o dia em que foi convocada a estar na presença de Holofernes em um banquete. Este já a cobiçava sexualmente, acreditando que, ao tomar posse de Judite, estaria simbolicamente se apossando do povo de Betúlia. É preciso lembrar que Aquior, chefe de todos os filhos de Amon, havia alertado Holofernes sobre a especificidade do povo de Israel, contando toda a sua trajetória e os momentos de derrota, quando brigados com Deus, e de vitória, quando fiéis em sua crença no Deus único. Com base nessa narrativa, construída como *mise-en-abîme* dentro da narrativa central, procedimento recorrente nas narrativas épicas, Aquior aconselha Holofernes:

E agora, mestre e senhor, se há algum delito nesse povo, se pecaram contra seu Deus, neste caso, examinaremos bem se há mesmo esse tropeço. Depois subiremos e atacaremos. Mas se não há iniquidade na sua gente, que meu senhor passe adiante, para que não aconteça que o Senhor e Deus deles os proteja e esteja a seu favor. Seríamos então motivo de escárnio para toda a terra (Jt 5,20-21).

Obviamente, Aquior foi punido pelo vaticínio. Judite, representando a figura da mulher frágil, adorna-se com esmero, intensificando o fascínio que causava nos homens do acampamento de Holofernes, e se apresenta ao chefe assírio. Holofernes se rende à beleza de Judite e bebe em excesso ficando assim vulnerável, como ficaram os troianos após festejarem a suposta vitória contra os gregos. Judite, no momento em que consegue estar só com Holofernes, corta-lhe a cabeça e sai do acampamento, como de hábito. Cumprida sua missão, dirige-se a Betúlia e mostra ao povo e aos anciãos a cabeça cortada de Holofernes, no que é ovacionada, como grande heroína, por seu povo: “Bendita sejas, filha, pelo Deus altíssimo./ Mais que

todas as mulheres da terra./ E bendito seja o Senhor Deus./ Criador do céu e da terra./ Que te conduziu para cortar a cabeça/ Do chefe dos nossos inimigos” (Jt 13,18). Judite, a judia eleita, assim como o seu povo, é tomada como superior às demais mulheres da terra, não só por usar os recursos cabíveis a todas as mulheres da terra, mas por direcionar esses recursos para cumprir os desígnios de Deus. Caberia aqui, como fez Paul Ricoeur, uma investigação acerca do mal, mais especificamente do mal necessário para que se cumpra a promessa<sup>5</sup>. Mas, por ora, o que se destaca nessa narrativa, além da questão da eleição, é a representação épica dessa mulher que, diferentemente da força física comum aos heróis épicos, simboliza a força moral, a confiança irrepreensível na Providência divina e o paradigma que ela passa a representar, não só para outras mulheres, mas para toda uma nação. O sumo sacerdote Joaquim e o Conselho de anciãos louvam-na em sua condição de heroína a ser exaltada no decorrer da história da humanidade:

Tu és a glória de Jerusalém!  
Tu és o supremo orgulho de Israel!  
Tu és a grande honra de nossa raça!  
Realizando tudo isso com tua mão,  
Fizeste benefícios a Israel,  
E Deus se comprazeu [*sic*] com isso.  
Abençoada sejas pelo Senhor Todo-poderoso  
Na sucessão dos tempos! (Jt 15,9-10)

Falta considerar, ainda, o último elemento das epopeias clássicas também presente na narrativa de Judite – o Epílogo. A trajetória de um herói épico, por conta do grande feito realizado, por si ou em nome de uma nação, deve ser conhecida e coerente com a construção literária dessa personagem. O livro de Judite contém todos os passos da heroína, antes do fato heróico realizado por ela e depois de sua conquista. Judite, “enquanto vivia, ficou famosa em toda a terra (Jt 16, 21) e teve vida longa, viveu até cento e cinco anos. Quando morreu,

<sup>5</sup> Empreitada a ser realizada em outra ocasião tendo em vista os limites de um artigo e o objetivo primeiro deste texto.

a casa de Israel chorou-a por sete dias. [...] Não houve mais quem inquietasse os filhos de Israel nos dias de Judite e nem por muito tempo depois de sua morte” (Jt 16, 24-25). O fato de narrar o fim da trajetória de vida de Judite, característica da poesia épica, tem por objetivo conferir relevo à ação paradigmática desse sujeito exemplar. Como observou Hegel,

como só um homem [no caso da narrativa em questão, uma mulher] pode agir e afirmar-se, pode-se dizer que é o indivíduo que constitui o ponto mais alto da epopéia, como fonte de ação e portador de sentimentos que por esta ação procura satisfazer. [...] a unidade épica não estará completa senão quando a ação particular atingir o seu termo [...] dando a mediação direta entre as duas esferas, quer dizer, entre a ação individual e a totalidade do mundo. (HEGEL, 1997, p. 488-490).

A terceira, e última, narrativa bíblica do Antigo Testamento que tem como protagonista uma mulher é a história de Ester, cujo nome significa “estrela”. A trajetória dessa heroína apresenta-se, à primeira vista, como uma trajetória épica, pois trata, assim como na história de Judite, da narrativa a respeito de uma mulher que salvou o povo judeu do extermínio. Contudo, analisada em sua estrutura profunda, a narrativa, dentro da dimensão literária, apresenta características essenciais do gênero lírico, a começar pelo elemento maravilhoso, que abre o episódio – o sonho profético de Mardoqueu:

Gritos e ruídos, ribomba o trovão, treme o chão, tumulto sobre toda a terra. Dois enormes dragões avançam, ambos prontos para o combate. Lançam um rugido; ao ouvi-lo, todas as nações se preparam para a guerra contra o povo dos justos. Dia de trevas e de escuridão! Tribulação, aflição, angústia e espanto caem sobre a terra. Transtornado de terror diante dos males que o esperam, todo o povo justo se prepara para morrer e invoca a Deus. Ora, de seu grito, como uma pequena fonte, brota um grande rio, de águas caudalosas. A luz se levanta com o sol. Os humildes são exaltados e devoram os poderosos. (Est 1,1d-1j).

Mardoqueu é primo de Ester e a criou desde que seus pais faleceram. O sonho de Mardoqueu é o elemento de fantasia, característico da poesia

lírica, como observou Hegel: “uma obra lírica pode ainda exprimir [...] o conteúdo essencial da religião, da arte, dos próprios pensamentos científicos, na medida em que se adaptem às formas da fantasia e da intuição e que penetrem no domínio do sentimento” (HEGEL, 1997, p. 513). O que está em foco na narrativa, ao servir de sua abertura, é o encantamento, e todo ele é atribuído à figura feminina de Ester. Para compreender o encantamento é preciso considerar o fato de Assuero, cujo trono estava na cidade de Susa, ter repudiado sua rainha, Vasti, por ela ter se recusado a se apresentar, com sua beleza, no banquete do rei. Indignado com a recusa de Vasti, o rei Assuero decide lhe impor um castigo: “Segundo a lei”, disse ele, “que se deve fazer à rainha Vasti por não haver ela cumprido a ordem do rei Assuero transmitida pelos eunucos?” (Est 1,15)”. O comportamento arredo da rainha Vasti e sua recusa em servir ao rei criam um precedente do comportamento feminino inaceitável para a cultura e para a sociedade ali representada. O que se deve castigar não é só a atitude da rainha Vasti, mas toda possível insubordinação.

Pois a conduta da rainha chegará ao conhecimento de todas as mulheres, que olharão seus maridos com desprezo, dizendo: “O rei Assuero ordenou que se trouxesse a rainha Vasti à sua presença e ela não veio!” Hoje mesmo as mulheres dos príncipes da Pérsia e da Média dirão a todos os oficiais do rei o que ouviram falar sobre a conduta da rainha; então haverá muito desprezo e ira. Se bem parecer ao rei, promulgue, de sua parte, uma ordem real, que será inscrita nas leis da Pérsia e da Média e não será revogada: que Vasti não venha mais à presença do rei Assuero; e o rei confira sua qualidade de rainha a outra melhor do que ela. (Est 1,17-19).

A rainha Vasti foi, de fato, deposta e todo um harém foi formado a fim de que Assuero pudesse escolher sua nova rainha. Entre as mulheres desse harém estava Ester e foi sua obediência e submissão que a tornou a eleita do rei Assuero. Cada uma das mulheres do harém poderia solicitar um enxoval e adornos extras quando fosse sua vez de se apresentar ao Rei, mas Ester “nada pediu além do que lhe fora indicado pelo eunuco real” (Est 2,15). Toda

a introdução do livro de Ester, desde o relato do sonho de Mardoqueu até a eleição desta pelo rei, estrutura a narrativa no gênero lírico, pois, além de apresentar o elemento fantástico do sonho também insere a narrativa no campo da subjetividade. É a escolha de Assuero por uma mulher, paradigma inverso da primeira esposa, que está em questão. A subjetividade também será o *leitmotiv* da perseguição dos judeus na narrativa. Mardoqueu salvou o rei de um atentado contra sua vida, mas foi Amã, do país de Agag, que foi beneficiado. Mardoqueu não fazia reverências a Amã, como os demais servos do rei, e por isso este se voltou contra Mardoqueu e todo o seu povo. Nesse relato, tem-se a expressão máxima da caracterização da alteridade; o outro é o desconhecido, é o estrangeiro:

No meio dos povos, em todas as províncias de teu reino, está espalhado um povo à parte. Suas leis não se parecem com as de nenhum outro e as leis reais são para eles letra morta. Os interesses do rei não permitem deixá-lo tranquilo. Que se decrete, pois, sua morte, se bem parecer ao rei, e versarei aos seus funcionários, na conta do Tesouro Real, dez mil talentos de prata. (Est 3,8-9).

Caso, nesse relato, o foco da rejeição do outro fosse somente sua condição de estrangeiro, a estrutura profunda da narrativa seria antes épica que lírica, mas não é o caso. O discurso sobre o outro, sobre sua especificidade incompreensível e, portanto, perversamente justificável para o genocídio, é um subterfúgio para legitimar um ataque pessoal, deliberadamente subjetivista. A insubordinação de Mardoqueu motivará a perseguição:

Verificando, pois, Amã que Mardoqueu não se ajoelhava, nem se prostrava diante dele, encheu-se de furor. Como lhe tivessem declarado de que povo era Mardoqueu, pareceu-lhe pouco em seus propósitos atentar apenas contra Mardoqueu, e premeditou destruir todos os judeus, povo de Mardoqueu, estabelecido no reino de Assuero (Est 3,5-6).

Nesse relato, a diferença entre lírica e épica é sutil, mas é no detalhe que ela se torna perceptível. Segundo Hegel, é graças ao caráter de particularidade e individualidade, que constitui a base da

poesia lírica, que se pode observar a especificidade do gênero, afinal,

o conteúdo pode oferecer uma grande variedade e ligar-se a todos os assuntos da vida social, mas sob este aspecto, difere essencialmente do conteúdo da poesia épica [...] a poesia lírica foca apenas um lado particular desta totalidade ou, pelo menos, mostra-se incapaz de explicitar e desenvolver a sua mensagem de forma tão completa quanto a da poesia épica. (HEGEL, 1997, p. 513).

A subjetividade perpassa, igualmente, a decisão do rei Assuero de revogar sua decisão contra o povo judeu. Se num primeiro momento, o rei, por uma gratidão não justificada por Amã, tendo em vista que foi Mardoqueu quem o livrou do atentado, permite a perseguição aos judeus e assina a carta de condenação deste, num segundo momento, por motivo subjetivo, decide revogar sua sentença. A personagem do rei, no livro de Ester, é irritantemente frágil, tão volúvel quanto a inconstância que desejou punir na figura da rainha deposta.

Mardoqueu, ciente do decreto do rei, instigado por Amã, avisa Ester, que também era judia, dos perigos que corria e pede a ela que interceda por seu povo:

Não imaginas que, porque estás no palácio, serás a única a escapar dentre todos os judeus. Pelo contrário, se te obstinares a calar agora, de outro lugar se levantará para os judeus salvação e libertação, mas tu e a casa de teu pai perecereis. E quem sabe se não teria sido em vista de uma circunstância como esta que foste elevada à realeza? (Est 4,13-14).

Ester abraçou a missão e, assim como fez Judite, jejuou, “humilhou com aspereza seu corpo”, despindo-se, assim, da carne e dos adornos. A oração de Ester a Deus é um pedido de transformação de sua condição: “A mim dá-me coragem./ Rei dos deuses e dominador de toda autoridade./ Põe em meus lábios um discurso atraente/ Quando eu estiver diante do leão,/ Muda seu coração, para ódio de nosso inimigo,/ Para que ele pereça/ Com todos os seus cúmplices” (Est 4,17r-17s). As súplicas de Ester serão atendidas e Assuero permitirá aos judeus que se vinguem de seus perseguidores.

A vitória dos judeus, nesse episódio, é igualmente lírica, afinal ela é assegurada por um recurso ritualístico-subjetivista. O rei Assuero repete por três vezes o juramento que faz à sua rainha, após ela se mostrar inteiramente submissa e idólatra de seu marido, completamente diferente da esposa anterior. Ao se apresentar ao rei, depois do decreto assinado, a rainha faz uso de toda sua beleza e fragilidade e, ao ser reanimada após desmaiar diante dele, declara: “Senhor, disse ela, eu te vi semelhante a um anjo de Deus. Então meu coração se perturbou e eu tive medo de teu esplendor. Pois és admirável, senhor, e teu rosto cheio de encanto” (Est 5,2a). Ester não cortou a cabeça do mal, como fez Judite; cortou a indiferença do rei em relação a seu povo. Fez-se dócil e confiável, capaz de se submeter ao seu poder, o que contrariou a informação de Amã sobre o povo judeu. Assuero faz a promessa a Ester, mas é ao povo judeu que ele estende o voto. Liricamente, por conta da repetição ritualística, o rei reitera em três diferentes momentos sua promessa:

Dize-me o que desejas e, ainda que seja a metade de todo o meu reino, te darei (Est 5,3); Pede-me o que quiseres, rainha Ester, e te será concedido. Ainda que me peças a metade do reino, tê-la-ás! (Est 7,2);

Só na cidade de Susa os judeus mataram e exterminaram quinhentos homens, bem como os dez filhos de Amã. Que terão eles feito nas demais províncias do reino? E agora, pede-me o que quiseres e te será concedido! O que ainda desejas, e será feito! (Est 9,12).

A mudança de fortuna do povo judeu pode ser lida como característica do drama, mas o que tem relevo na narrativa é a astúcia de Ester, o que irá lhe conferir o título do livro bíblico. O elemento lírico se estende à leitura que Mardoqueu faz, posteriormente, do sonho que teve e que serviu de abertura para a narrativa:

Tudo isso vem de Deus! Se recordo o sonho que tive a esse respeito, nada foi omitido: nem a pequena fonte que se converteu em rio, nem a luz que brilha, nem o sol, nem a abundância das águas. Ester é esse rio, ela que se casou com o rei, que a fez rainha. Os dois dragões so-

mos Amã e eu. Os povos são aqueles que coligaram para destruir os judeus. Meu povo é Israel, aqueles que invocaram a Deus e foram salvos (Est 10,3a-3f).

O que se observa na atribuição de sentido ao sonho de Mardoqueu é a relevância simbólica da narrativa. Aqui se tem presente uma das relações caras ao filósofo Paul Ricoeur, a da ligação estreita entre símbolo, como estrutura de duplo sentido, e metáfora, como inserção da renovação semântica no discurso. O símbolo não se transforma em metáfora porque, diferentemente dessa que ocorre no *logos*, ele ocorre na linha limítrofe entre *bios* e *logos*. O símbolo nasce no eixo congruente onde força e forma coincidem. A diferença entre os dois é crucial – a metáfora é uma invenção livre do discurso, já o símbolo possui algo que não pode ser reduzido a uma transcrição linguística, semântica ou lógica. É esse elemento irreduzível ao sentido que propicia a descontextualização do símbolo e a recontextualização em outros momentos, prática que interessa ao texto bíblico. O símbolo coloca em ação todo um trabalho com a linguagem e só atua quando sua estrutura é interpretada, ou seja, quando ela incita à compreensão. Contudo, o símbolo necessita da metáfora, não prescinde nem lhe é superior, pois é a metáfora que organiza o símbolo dentro da linguagem. O sonho de Mardoqueu é símbolo, à medida que permite a interpretação dada por Mardoqueu, e é metáfora, à medida que permite o acesso ao valor simbólico dentro do texto. A ênfase do sonho de Mardoqueu está na leitura de Ester como a *pequena fonte que se converteu em rio*. Ester é a estrela que, fazendo-se doce e pequena, conduziu o povo judeu à vingança contra seus inimigos.

O encerramento da narrativa de Ester, diferentemente do aspecto de totalidade da narrativa épica de Judite, é fragmentado e inconclusivo. Ao lírico não interessa informar a totalidade dos acontecimentos, “não existe uma história para contar, nem o poema pode despertar no leitor o desejo de saber como vai acabar esse mesmo poema” (AGUIAR E SILVA, 1968, p. 235). Não há desfecho na narrativa de Ester, não se sabe como viveu o resto de seus dias, nem se foi adorada por seu povo. O ciclo se fecha como começou, com o sonho de Mardoqueu.

As narrativas dessas três mulheres, as únicas às quais foram atribuídos livros bíblicos no Antigo Testamento, são histórias de “sujeitos capazes”, no sentido ricoeuriano do termo. Segundo Paul Ricoeur, a identidade pessoal está condicionada ao exercício de certas capacidades: a capacidade de falar, de agir, de contar, de se imputar e, principalmente, de prometer e de cumprir com a palavra dada. A promessa feita ao outro, em suas diferentes dimensões, como ocorreu com essas três mulheres, é tanto um esforço para existir quanto para ser responsável por outro. Esse desejo de existir deve ser discernido da afirmação vital de si mesmo, e entendido como tributário à atribuição de valor conferida a mim pelo outro: *c'est un autre, comptant sur moi, [qui] me constitue responsable de mes actes*<sup>6</sup> (RICOEUR, 2003c, p. 130). A promessa faz do “outro” testemunha e garantia dos engajamentos do sujeito. As narrativas ficcionais, segundo Ricoeur, são o local, por excelência, onde se manifestam os paradigmas de promessa. Nesse sentido, explorando o caráter metafórico dos textos literários e o fato de esse caráter permitir a descontextualização e a recontextualização da narrativa em diferentes momentos, as narrativas dessas três mulheres representam três formas de promessas sendo que cada uma delas expõe a potencialidade feminina na caracterização dos aspectos particulares. A promessa individual de cada

uma dessas mulheres às diferentes apreensões do “outro” – o igual em infortúnio, o coletivo e o companheiro amoroso – representa a dimensão de âmbitos da promessa maior, a da Aliança, a de Deus com seu povo.

### Referências bibliográficas

- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de. *Teoria da literatura*. 2. ed. Coimbra: Livraria Almedina, 1968.
- ALCARAZ, Rafael Camorlinga. A fé dos crentes literários. *IHUonline Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Unisinos, n. 251, Ano VIII, p. 14-16, 17 mar. 2008.
- ALTER, Robert. Um mergulho na narrativa bíblica. *IHUonline Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Unisinos, n. 251, Ano VIII, p. 12-14, 17 mar. 2008.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Sousa. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. 5. ed. rev. São Paulo: Paulus, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Curso de estética: o sistema das artes*. Trad. Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução, prefácio de notas de Pe. M. Alves Correia. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944. v. 1.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Paris: Stock, 2004.
- \_\_\_\_\_. Responsabilité et fragilité. *Autres Temps*, n. 76-77, 2003.
- SOETHE, Paulo. Teologia e Literatura: a cena alemã. *IHUonline Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Unisinos, n. 251, Ano VIII, p. 25-26, 17 mar. 2008.

<sup>6</sup> “[...] é um outro, contando comigo, [que] me constitui responsável por meus atos”.