

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Altamir Celio de Andrade

**NARRATIVAS SOBRE MULHERES:
AMIZADE, HOSPITALIDADE E DIÁSPORA
EM TEXTOS BÍBLICOS FUNDACIONAIS**

Juiz de Fora
Fevereiro de 2013

Altamir Celio de Andrade

**NARRATIVAS SOBRE MULHERES:
AMIZADE, HOSPITALIDADE E DIÁSPORA
EM TEXTOS BÍBLICOS FUNDACIONAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Maria Clara Castellões de Oliveira - Orientadora

Juiz de Fora
Fevereiro de 2013

Altamir Celio de Andrade

Narrativas sobre mulheres:

Amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Área de Concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em 19/03/2013.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Clara Castellões de Oliveira (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora
PPG-Letras: Estudos Literários

Profa. Dra. Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina
PPG-Literatura

Prof. Dr. Pe. Geraldo Dondici Vieira
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PPG-Teologia

Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora
PPG-Ciências da Religião

Profa. Dra. Teresinha Vânia Zimbrão da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora
PPG-Letras: Estudos Literários

Esta tese foi realizada com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da qual obtive bolsas para realizar o Curso de Doutorado na UFJF.

Para Lia Corrêa Andrade,
em 13 de Fevereiro, dia do seu terceiro aniversário.

AGRADECIMENTOS

A Deus, “porque ninguém é capaz de investigar Suas maravilhas. Quando o homem acabou, então é que começa; e quando para, fica perplexo” (*Eclo* 18,6-7).

À professora Maria Clara, minha orientadora, por sua paciência carinhosa e devotada atenção, mostrando-me sempre o caminho e me ajudando a retirar as pedras. Quaisquer palavras que pudessem ser escritas aqui, ainda estariam muito longe de descreverem a sua significativa presença.

Ao Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio (ITASA) e Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), com seus docentes e discentes que me acolhem nesses dez anos de magistério.

Ao Seminário Santo Antônio, uma de minhas casas.

Aos meus alunos e alunas, de ontem e de hoje, do curso de Teologia e das comunidades por onde tenho passado.

Aos docentes membros da Banca Examinadora, por sua presença neste momento importante da minha vida.

Aos professores e professoras do curso de doutorado na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aos que me trouxeram à vida: Almira Maria e Antônio Vicente, que tanta falta me fazem.

RESUMO

Algumas narrativas da *Bíblia* contam as histórias de sete personagens do sexo feminino: Sara, Hagar, Rebeca, Tamar, Sifrah, Fuah e Rute. Tais mulheres compartilham entre si um deslocamento geográfico e interior, que se apresenta como uma condição inerente a grande parte dos seres humanos. Esta tese busca, então, investigar os papéis desempenhados por essas mulheres na inauguração e na manutenção de genealogias dos povos bíblicos em seus exílios. O estudo das estratégias de sobrevivência por elas engendradas permite não apenas um entendimento mais amplo dessas narrativas, como também uma percepção de que as suas ações contribuíram para a transformação de tradições estabelecidas e, não raro, opressoras. A partir de conceitos como os de amizade, hospitalidade e diáspora, esta tese lança mão de textos construídos no contexto da pós-modernidade, no qual os deslocamentos e o embate de diferenças são uma constante. Entre os autores que trabalham questões relacionadas a esses conceitos e a essas situações historicamente marcadas encontram-se Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt e Jacques Derrida, arrolados nesta tese. Mesmo que a *Bíblia* tenha sido tradicionalmente tomada como uma narrativa patriarcal, onde os principais eventos giram em torno de figuras masculinas, as ações dessas mulheres se configuram como paradigmáticas. Nos relatos sobre as mulheres em questão há conflito, perda, medo, desejo de sobrevivência e silêncios. Portanto, pode-se dizer que os papéis desempenhados por mulheres no contexto de diásporas de outros tempos e lugares e as suas representações literárias têm essas histórias e suas ficcionalizações como matriciais.

Palavras-Chave: *Bíblia*, Narrativas sobre mulheres, Amizade, Hospitalidade, Diáspora.

ABSTRACT

Some narratives from the *Bible* tell the stories of seven female characters: Sara, Hagar, Rebecca, Tamar, Sifrah, Fuah and Ruth. These women share geographic and inner exile, which presents itself as a condition inherent to a great part of the human beings. This dissertation, therefore, seeks to investigate the roles played by these women in the inauguration and maintenance of genealogies of biblical peoples in their exiles. The study of the survival strategies they have devised allows not only a more comprehensive understanding of these narratives, but also a perception that their actions have contributed to the transformation of established and, not rarely, oppressive traditions. Based on the concepts of friendship, hospitality and diaspora, this dissertation makes use of texts that have been constructed in the context of post-modernity, in which displacements and the play of differences are constant. Among the authors that deal with the issues related to these concepts and to these historically bound situations the names of Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, and Jacques Derrida, who are part of this dissertation, may be cited. Even though the *Bible* has been traditionally seen as a patriarchal narrative, one in which the main events turn around male characters, the actions of these women are seen as paradigmatic. In the narratives of the women under study, there is conflict, loss, fear, survival desire, and silence. Therefore, it can be said that the roles played by women in the context of diasporas of other times and places and their literary representations have these stories and their fictionalizations as matrices.

Keywords: *Bible*, Narratives about women, Friendship, Hospitality, Diaspora.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO 1 | |
| BÍBLIA E LITERATURA | 29 |
| 1.1. <i>A Bíblia</i> : definição, constituição, cânone e tradução | 31 |
| 1.2. <i>A Bíblia</i> judaica e a <i>Bíblia</i> cristã | 36 |
| 1.3. <i>A Bíblia</i> como texto literário..... | 40 |
| 1.3.1. História e ficção | 51 |
| 1.3.2. Autoria e intertextualidade | 57 |
| CAPÍTULO 2 | |
| A MULHER NOS RELATOS BÍBLICOS: PRINCIPAIS | |
| CARACTERÍSTICAS | 65 |
| 2.1. Mulheres e cenários: o feminino nos relatos escolhidos | 68 |
| 2.2. Israel: a nação no exílio | 70 |
| 2.3. Sete mulheres criativas: desafios e deslocamentos | 75 |
| 2.4. Outras mulheres da <i>Bíblia</i> : breve excursão | 83 |
| CAPÍTULO 3 | |
| FEMININO, DIÁSPORA E HOSPITALIDADE NO CICLO DE ABRAÃO | |
| E DE SARA | 87 |
| 3.1. O papel de Sara na diáspora da primeira família | 91 |
| 3.2. O desvelamento do rosto e da hospitalidade nas narrativas | |
| ao redor de Sara | 98 |
| 3.3. Sara e Hagar: hostilidade e exílio | 105 |
| 3.4. Rebeca, outra senhora da (sua) história..... | 114 |
| CAPÍTULO 4 | |
| EXÍLIO, DESLOCAMENTO E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA NA | |
| NARRATIVA SOBRE TAMAR | 119 |
| 4.1. O lugar de Tamar na <i>Bíblia</i> e no <i>Livro do Gênesis</i> | 122 |
| 4.2. Deslocamentos: a expressão feminina e silenciosa do corpo | |
| de Tamar..... | 124 |
| 4.2.1. Idas e vindas: a estranheza do exílio interior de Tamar | 126 |

| | |
|--|------------|
| 4.2.2. O selo, o cinto e o cajado: considerações sobre o seu significado em relação a Tamar | 135 |
| 4.3. Estratégias de sobrevivência em uma sociedade patriarcal | 136 |
| | |
| CAPÍTULO 5 | |
| SIFRAH, FUAH E RUTE: IDENTIDADES DESESTABILIZADAS, TRADIÇÕES ROMPIDAS E DESMANDOS SUPERADOS | 142 |
| 5.1. A atitude das parteiras do Egito em <i>Êxodo</i> 1: uma desobediência oportuna..... | 145 |
| 5.2. A amizade no <i>Livro de Rute</i> | 149 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 173 |
| REFERÊNCIAS..... | 183 |
| | |
| ÍNDICE REMISSIVO DE TERMOS HEBRAICOS | 192 |

INTRODUÇÃO

Articular o texto bíblico e temas caros aos estudos literários e culturais é uma tarefa relevante para a contemporaneidade. É um procedimento que se assemelha à busca de letras capitulares em um pergaminho sobre o qual muito já foi escrito. Os textos bíblicos atravessaram os séculos com a força e a vivacidade de suas narrativas, que, juntamente com suas interpretações, forjaram o imaginário de várias culturas de origem judaico-cristã e, como vem sendo demonstrado através de pesquisas de estudiosos como Erich Auerbach, Northrop Frye e Robert Alter, contribuíram para o surgimento de pensamentos e teorias que ultrapassaram as fronteiras do campo do sagrado e do religioso.

É nesta direção que a presente tese pretende se desenvolver, isto é, ela apontará para o fato de que a *Bíblia*, fonte de doutrina, educação e informação, é detentora de qualidades literárias, que se manifestam através da utilização de variados recursos formais e estilísticos e da discussão de temas que, ao longo dos séculos, continuam atuais, contribuindo, por esse motivo, para o enriquecimento de discussões acerca dos mesmos nas esferas mais diversas da cultura.

Partindo de três livros bíblicos do *Antigo Testamento*, a saber, *Gênesis*, *Êxodo* e *Rute*, esta tese se deterá em narrativas que têm mulheres por personagens principais, com o objetivo de discutir assuntos que têm mobilizado as críticas literária e cultural e o pensamento filosófico na contemporaneidade, quais sejam, o feminino, a diáspora, a amizade e a hospitalidade. Essas mulheres, apresentadas detalhadamente abaixo, são: Sara,¹ Hagar, Rebeca, Tamar, duas parteiras egípcias (Sifrah e Fuah), além de Rute. Tais unidades giram em torno de 3 ciclos, a saber, (1) Sara, Hagar, Rebeca e Tamar;

¹ A *Bíblia* apresenta duas formas para os nomes de Abraão e de Sara. Inicialmente, ele é apresentado como Abrão e ela como Sarai, mas em *Gn* 17,5 e 17,15 seus nomes são mudados, respectivamente. Fica claro, no entanto, que essa mudança se deve a razões teológicas. Assim sendo, fez-se a opção, nesta tese, por grafá-los simplesmente como Abraão e Sara.

(2) as parteiras egípcias e (3) Rute. Entende-se por ciclos as narrativas ao redor de patriarcas e matriarcas, o êxodo do Egito e a saga de Rute. Esta tese considera os textos analisados como fundacionais na medida em que contam histórias de mulheres estrangeiras, deslocadas de sua terra natal, exiladas territorialmente. Além disso, são portadoras de um exílio psicológico e, por essa razão, elas agem através de estratégias de sobrevivência inusitadas, que incorporam sentimentos como os de hospitalidade, hostilidade e amizade. Os recursos estilísticos empregados nas narrativas em que estão presentes são próprios da literatura, sendo um deles – bastante recorrente – o da ironia.

Ao investigar as narrativas bíblicas sobre as mulheres citadas, a tese avizinha-se dos estudos que abordam a questão do gênero. No entanto, a discussão proposta por esta tese não se reduz a isso, uma vez que as narrativas escolhidas solicitam, elas próprias, uma aproximação de questões candentes abordadas no âmbito dos estudos culturais, da crítica literária e da filosofia. Assim, ressalta-se que as teorias que perpassam esta tese são determinadas pelos textos que estão sob estudo e não um simples enquadramento desses textos ao que se quer investigar.

Há certa ausência de abordagens dos estudos da *Bíblia* que sigam a direção que esta tese propõe. No banco de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por exemplo, encontram-se algumas referências ao estudo da *Bíblia* ligado a aspectos literários, mas, mesmo as análises do texto bíblico ainda estão subordinadas a uma aproximação estritamente teológica. Nessas teses, encontram-se abordados comparativamente temas como 1) a cultura judaica e a formação da *Bíblia*; 2) a tradição judaica e as formas narrativas, e 3) questões de gênero e abordagens psicanalíticas. Não se encontram, contudo, trabalhos que sejam direcionados ao estudo

das mulheres bíblicas supracitadas, respaldado nas críticas literária e cultural e na filosofia.

Maria Aparecida Corrêa Custódio defendeu, em 2001, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), a dissertação de mestrado intitulada *Um Estudo da Autoridade Feminina e da Dignidade dos Filisteus à Luz de Gênesis 20,1-18*. O primeiro e o terceiro capítulos do trabalho têm uma característica mais ampla, abordando o que ela intitula “Retratos de Sara” e “Uma Leitura de Gênero na Diferença”, respectivamente. O capítulo central é de cunho exegético, em uma análise de *Gn 20,1-18*. O trabalho é contextualizado numa leitura de gênero para a América Latina, permitindo pontos de contato entre o que se trabalha nesta tese e aquela apresentada pela autora. No entanto, o aspecto estritamente teológico de sua abordagem confere distinção suficiente para com o que se pretende com a presente investigação.

Outra dissertação de mestrado foi apresentada ao mesmo Programa de Pós-graduação, em 2002: *Ela é mais Justa do que Eu: Estudo de Tamar à Luz de Gênesis 38.1-30*, de Benedita Pinto de Souza. É um trabalho que buscou visualizar, a partir de Tamar, a situação de mulheres latinoamericanas em situação de silêncio, violência e opressão. Nesse sentido, se aproxima de alguma forma do que é proposto por esta pesquisa, mas sua leitura se restringe à figura de apenas uma mulher, enquanto esta investigação procura articular diversas narrativas que têm mulheres como personagens principais. Além disso, as temáticas que esta tese discute dizem respeito a um contexto mais abrangente do que o latinoamericano e, embora, discorra sobre as questões do silêncio, da violência e da opressão, não o faz com o mesmo enfoque dado por Souza.

Há uma tese doutoral, disponível *online*, intitulada *A Mulher Sábia e a Sabedoria Mulher - Símbolos de Co-inspiração: Um Estudo sobre a Mulher em Textos*

de Provérbios. A autora é Mercedes Lopes e a tese foi defendida em 2007, também no Programa de Ciências da Religião da UMESP. A presente tese se aproxima da tese de Lopes na medida em que também se propõe a resgatar a figura do feminino na *Bíblia*. Distancia, no entanto, porque não tem um propósito teológico de avaliar o cotidiano da mulher da *Bíblia* em relação ao fazer divino no que concerne à configuração dos valores éticos, priorização da vida e prática da justiça.

A dissertação de Ana Amália Torres Souza – *Do Mito do Feminino ao Feminino do Mito: O Enigma da Mulher nas Perspectivas Psicanalítica e Bíblica* –, apresentada ao mestrado, em 2008, no Departamento de Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco, investigou a narrativa de duas mulheres que estão na presente tese: Tamar e Rute. A aproximação desta tese com a de Souza é, no entanto, muito ligeira, uma vez que o objetivo da autora se configurou como uma leitura freudiana do relato, privilegiando a questão do nascimento (em Tamar) e do amor (em Rute).

Foi encontrada, também, outra dissertação de mestrado – *Santas e Sedutoras: as Heroínas na Bíblia Hebraica – A Mulher entre as Narrativas Bíblicas e a Literatura Patrística*, de Eliézer Serra Braga –, defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), em 2008. Essa dissertação analisou as narrativas sobre as filhas de Lot, Tamar, Naomi e Rute. Como o próprio autor afirmou, seu interesse foi investigar o julgamento que faz o narrador bíblico do comportamento pouco ortodoxo dessas mulheres. Os estudos de Braga abordaram o Judaísmo, o feminino e a sexualidade. Um capítulo de sua dissertação, inteiramente dedicado a Tamar, fez uma longa incursão pelos elementos históricos e traditivos que envolvem a narrativa, realçando a importância da mesma para a monarquia de Israel, o aspecto heróico de Tamar e as normas culturais do povo da terra e dos povos vizinhos.

Esta tese distancia-se dos propósitos de Braga, uma vez que investiga as tramas internas da narrativa de Tamar, em *Gn 38*, mais do que seus aspectos exteriores.

Nota-se, pela própria menção às instituições, que boa parte dos trabalhos vêm de faculdades ligadas às Ciências da Religião. Ainda há pouca inserção desses estudos no campo das faculdades de Letras. Assim sendo, busca-se com a presente investigação contribuir para que se possa pensar no direcionamento da atenção para essa lacuna que ainda se faz presente nos estudos radicados no Brasil.

O interesse por temas que envolvem a narrativa bíblica vem de longo tempo. A graduação em Teologia (1997-2000), quando da etapa de formação como seminarista, no Seminário Arquidiocesano Santo Antônio, em Juiz de Fora, despertou o interesse pelos estudos ligados ao universo da *Bíblia*. Desde então, as atividades discentes e as monografias apresentadas como trabalhos de conclusão para as disciplinas cursadas, forneceram um peso maior aos estudos envolvendo análises bíblicas. Em cada uma delas, os aspectos que caracterizavam a morfologia dos textos, bem como as complexidades presentes nos mesmos, as sutilezas das traduções e a diversidade dos personagens, conduziram, cada vez mais, para um fascínio que desaguou no projeto de dissertação de mestrado na mesma área.

Essa dissertação, apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em março de 2003, teve, como título: *Am 9,1-4: A Dimensão do Juízo Anunciado e suas Motivações à Luz de Am 7,1-8,14*. Nesse trabalho, procurou-se iluminar o papel desempenhado pelo profeta Amós na condenação e no juízo, dando relevância às suas palavras e ameaças claras às classes dirigentes de seu tempo, o século VIII a.C., em Israel, mais precisamente na Samaria.

A variedade no uso de imagens – recurso literário utilizado pelo narrador dos relatos de Amós, mas não só por ele – não foi abordada em profundidade no âmbito da

dissertação, dado o escopo teológico da pesquisa. No entanto, o interesse em ampliar essas pesquisas no interior da *Bíblia* não esmoreceu. Sendo assim, como forma de aprofundamento dos estudos literários da *Bíblia*, a perspectiva de ingresso no programa de doutorado em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, configurou-se como um caminho iluminador. As disciplinas cursadas no programa permitiram visualizar respostas para indagações pendentes e apontaram sugestões para um entendimento mais abrangente do papel das mulheres em seus contextos, enfatizando o caráter literário da narrativa bíblica e reiterando o papel da *Bíblia* na modelação do pensamento literário e filosófico ocidental.

A atuação docente, desde abril de 2003, no Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF) e no Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio (ITASA), sobretudo na análise de textos do *Antigo Testamento*, como o *Pentateuco*, os *Profetas* e os *Livros Sapienciais*, continuamente colocou questões relativas à presença do feminino nas narrativas predominantemente patriarcais desses *corpora* da *Bíblia*.

Além disso, o trabalho junto a grupos populares em paróquias e comunidades permitiu que as dúvidas e questionamentos postos pelos mais diferentes tipos de pessoas fossem contribuindo para que novas formulações sobre a presença da mulher na *Bíblia*, seu comportamento e influência, ganhassem relevo em uma pesquisa sistemática como a proposta nesta tese. Esses grupos de pessoas, compostos majoritariamente por mulheres, muito instigaram a busca de respostas que toma corpo nesta tese. Dessa maneira, as linhas que se seguem escondem diversas vozes de pessoas de muitos lugares do Brasil que, mesmo sem o entendimento das letras, contribuíram para que se visualizasse a *Bíblia* de forma nova e profunda.

A *Bíblia* consiste em uma reunião de textos plurais, provenientes de diferentes cronologias e fontes, sendo, portanto, uma antologia, cuja constituição foi resultado de um processo longo. Tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo torna-se inexato falar da existência da *Bíblia* até o momento da definição do cânone, sendo assim, o que se tem, a princípio, é um conglomerado de textos meio sem rosto, que vai se ajuntando até formar o que hoje é a *Bíblia* canonizada.

Esse conjunto de textos comporta, no entanto, grande variedade de significados se analisados individualmente ou colocados em paralelo. A *Bíblia* constantemente se relê, em um procedimento *ad intra*, que coloca em diálogo os próprios textos que a compõem. Isso denota uma tradição que legitima e reaproveita textos e temas. Afirma-se, assim, que tais personagens possuem descrições mais plásticas, movendo-se em um ambiente de grande complexidade e profundidade de sentidos. O plano psicológico e os dramas dessas personagens são nitidamente colocados pelo narrador da *Bíblia*. Um inventário completo é quase impossível, basta lembrar a crise de Moisés na libertação do povo do Egito (*Êxodo*) ou o drama do sacrifício de Isaac (*Gênesis 22*), vivido por seu pai Abraão. Contorno especial ganham a saga de José do Egito (*Gn 37-50*) e as múltiplas facetas do problema de Jó. Igualmente, as crises vividas pelos profetas Elias e Jeremias, no embate com seus oponentes contemporâneos, merecem atenção. Todos esses aspectos são explorados pelos narradores com profundidade e não escapam de seu olhar crítico e político.

A breve lista apresentada ilustra como, em grande parte dos casos, certos silêncios dos personagens, nas narrativas, são geradores de suspense, demonstrando que as omissões do narrador são, no mais das vezes, propositadas e necessárias. Tais omissões evidenciam uma técnica presente, amiúde, na estética dos textos literários. Na *Bíblia*, por exemplo, a história de José do Egito parece se ausentar no relato de Tamar

(Gn 38) e reaparecer um pouco mais à frente, do capítulo 39 em diante. É um mecanismo que deixa nas mãos do leitor algumas questões a serem resolvidas sobre a relação entre ambos os textos. O desenvolvimento e o desfecho da primeira história, à medida em que ela vai progredindo, clareia ou se relaciona com o desfecho da segunda, revelando a intencionalidade da utilização desse recurso. Isso evidencia os diálogos e os silêncios dos personagens que, aparentemente cessam em uma parte, mas que retornam na outra, carregados de novas significações.

A abordagem da *Bíblia* pelo viés da literatura não é uma novidade no âmbito das pesquisas teológicas e de crítica literária. As primeiras interessam-se pela busca da mensagem ou mensagens dos textos enfocados, dedicando-se a análises sincrônicas e diacrônicas dos mesmos.

A análise diacrônica da *Bíblia* é o principal caminho trilhado pelos estudiosos desde o século XVIII. Ela se vale dos métodos histórico-críticos, que apresentam como alguns de seus passos a chamada crítica da constituição do texto, da redação e composição, da forma e do gênero literário. Embora amplamente usada, não deixa de ser, também, muitas vezes criticada e até abandonada em busca de uma análise que considere o texto em sincronia. No entanto, Horácio Simian-Yofre, no livro *Metodologia do Antigo Testamento*, observou que,

[...] se hoje não precisamos torturar nossa inteligência para defender como *proximum fidei* a criação do mundo do nada em sete dias, e como históricas (no sentido habitual da palavra) a construção da arca de Noé, a composição do Pentateuco por Moisés e tantas outras coisas, não devemos isso nem à narratologia, nem à crítica retórica, nem à hermenêutica, nem à pragmática, nem aos Padres da Igreja, nem ao estruturalismo, mas simplesmente aos métodos histórico-críticos, não obstante todas as suas falhas (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 73).

Para o autor, mesmo uma análise narrativa, que será empreendida por esta tese, não pode excluir os resultados alcançados pelos métodos histórico-críticos. Além disso, autores que trilham essa linha de pesquisa têm insistido, cada um a seu modo, “na necessidade de incluir no estudo os principais resultados da exegese histórico-crítica, entre outros, o fato de os textos bíblicos serem em geral compósitos” (SIMIANYOFRE, 2000, p. 125).

Esta tese não se furtará ao diálogo com as análises histórico-críticas quando isso se fizer necessário. Tal fato se justifica também porque a *Bíblia*, como uma arte compósita, apresenta diversos segmentos narrativos independentes inclusive dentro de um mesmo livro. Nota-se, assim, um grande desafio quando se busca delimitar um texto e compreender as fronteiras que se estendem ou se estreitam à medida que se lê. Existem glosas, costuras e fusões que podem estar na origem de equívocos interpretativos.

No que se refere às abordagens sincrônicas, a atenção se volta para a análise narrativa. Esta se detém, exclusivamente, sobre os gêneros literários da *Bíblia* que se constituem como relatos. Assim sendo, sua principal característica (contrastando com a exegese clássica de crítica histórica), está alicerçada em uma visão de conjunto do texto, analisando-o sem fragmentá-lo ou datá-lo em partes, como se fosse meramente um objeto de arqueologia. Busca-se, dessa forma, desvelar as lacunas do texto, avaliando as tensões geradas pela narrativa e procurando entender o alcance das mesmas. Consequentemente, ao invés de se perder em um trabalho exaustivo de verificação de cada unidade textual (como fazem os métodos histórico-críticos), procura divisar o alcance desses elementos na direção do leitor. A análise narrativa constitui-se, assim, na principal forma de abordagem que privilegia o aspecto literário da *Bíblia*. É nesse contexto que se encontram importantes autores da abordagem narrativa da *Bíblia* como

Erich Auerbach, Northrop Frye, Robert Alter e Harold Bloom, cujas pesquisas contribuirão para o desenvolvimento desta tese.

Um nome referencial na leitura da *Bíblia* sob o olhar da crítica literária é o de Erich Auerbach. Sua relevância pode ser notada na obra *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, lançado em 1946 (*Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*, editado no Brasil pela primeira vez em 1971). Essa obra consiste de uma série de ensaios, cujo primeiro capítulo, *A Cicatriz de Ulisses*, tornou-se muito aclamado nos contextos dos estudos da *Bíblia* em razão da comparação feita entre *Gn 22* (o texto sobre o sacrifício de Isaac) e o livro XIX da *Odisséia*. Ali, o autor diferenciou e particularizou as características dos personagens, tanto da *Odisséia* como da *Bíblia* em geral.

A narrativa de *Gn 22* é uma espécie de laboratório para Auerbach. A partir dela, ele lança luzes sobre diferentes narrativas bíblicas, verificando, entre outras coisas, a sobriedade do narrador hebreu em contraste com a prolixidade de Homero. Ambos os estilos desfilam, então, aos olhos do leitor, como duas formas distintas de narrar o plano dos personagens. O autor destacou o discurso bíblico como aquele que, diferente do de Homero, “tem a intenção de aludir a algo implícito, que permanece inexpresso” (AUERBACH, 1998, p. 8), um texto onde “só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão” (p. 9). Esse modo de narrar, próprio do texto bíblico, lhe confere um alto grau literário, que importa a esta pesquisa. As sagas de Abraão e de Sara, bem como as estratégias de Rebeca e de Tamar, oferecem elementos de psicologia dos personagens que, por sua complexidade e dinamismo, contrastam com os “fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano” (AUERBACH, 1998, p.9), como apresenta o estilo homérico.

Outro autor que apareceu no cenário analítico da *Bíblia* foi Northrop Frye, que escreveu *The Great Code: The Bible and Literature (O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura, 2004)*, em 1981. O percurso feito por Frye, ao estudar as estruturas imaginativas da *Bíblia*, a forma de sua escrita e seu enredo, ofereceu bases necessárias para o escopo a que esta tese se propõe: uma aproximação da *Bíblia* que intenta apresentar contributos para o entendimento, não só de uma estética do texto, mas de um universo de personagens que, com suas vozes e silêncios, são matriciais para uma percepção mais abrangente dos temas que intitulam este trabalho. O livro de Frye contribuiu para o alargamento da compreensão de que a estrutura imaginativa da *Bíblia* povoa o universo mitológico e cultural do Ocidente desde muito tempo.

O terceiro nome mencionado é o de Robert Bernard Alter que, pode-se dizer, foi um discípulo de Frye. Sua obra, *The Art of Biblical Narrative (A Arte da Narrativa Bíblica, 2007)*, foi trazida a público em 1981. Nela, o autor investigou, entre outros assuntos, as relações entre a história sagrada na *Bíblia* e os relatos ficcionais, sugerindo a possibilidade de se falar da *Bíblia* como prosa de ficção. Esse é um tema que provoca resistências naqueles que se aproximam da *Bíblia* sem perceber o seu caráter de literatura. Sendo assim, com Alter, é legítimo perceber que os escritos bíblicos “buscavam revelar, mediante o processo narrativo, a realização dos propósitos divinos nos acontecimentos históricos” (ALTER, 2007, p. 59). Parece haver, então, segundo ele, um combate entre o que é a promessa divina e o que se passa na história. Assim, as histórias não são historiografia, mas uma espécie de criação nova, com muita imaginação, daquele que Alter chama de escritor talentoso. Como ele próprio afirma,

Cabe lembrar que ele [o escritor bíblico] se sentia inteiramente livre para criar monólogos interiores de seus personagens; para atribuir-lhes sentimentos, intenções ou motivações ao seu bel-prazer; para inventar diálogos (e o escritor é, sem dúvida, um dos mestres do diálogo na literatura) em ocasiões nas quais ninguém mais, senão os próprios atores, tinha conhecimento exato do que fora dito. O autor das histórias de Davi

tem para com a história israelita a mesma posição de Shakespeare para com a história inglesa em suas peças históricas (ALTER, 2007, p. 62).

Talvez seja por isso que Alter pondera: “quando um diálogo bíblico registra apenas a fala de uma parte ou omite uma resposta, espera-se que nós mesmos tiremos as conclusões sobre os personagens e suas relações” (2007, p. 239). Assim, pode-se concluir com o autor que, “de fato, um dos objetivos fundamentais das inovações técnicas promovidas pelos antigos escritores hebreus consistiu em promover certa indeterminação de sentido, especialmente quanto às causas da ação, às qualidades morais e à psicologia dos personagens” (p. 27). Essas e outras percepções de Alter ajudam a ler as narrativas que esta tese explora, identificando, nelas, as sutilezas e o talento do narrador ao tratar das personagens selecionadas. Os inúmeros exemplos de narrativas bíblicas apresentados por Alter (entre eles o relato sobre Tamar), convidam a uma leitura da *Bíblia* que pode contribuir para os estudos culturais.

Em 1986, dois autores estadunidenses, John B. Gabel e Charles B. Wheeler, professores de inglês na Universidade de Ohio, publicaram *The Bible as Literature (A Bíblia como Literatura, 1993)*. O livro, resultado de pesquisa docente voltada para a comunidade acadêmica, pretendeu ser, como os próprios autores o definem, uma introdução à *Bíblia* como literatura de forma sistematizada. Essa preocupação didática leva os autores a esclarecerem o que o livro não é: um comentário bíblico, nem de um ponto de vista interpretativo da *Bíblia* e, tampouco, “veículo de instrução moral” (GABEL, WHEELER, 2003, p. 13).

Alter editou, ainda, em parceria com Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, em 1987 (*Guia Literário da Bíblia, 1997*). É uma obra de introdução aos livros do *Antigo Testamento*, salientando suas qualidades literárias. Tanto Kermode quanto Alter procuraram se aproximar do texto bíblico com o cuidado de perceberem que o

narrador não é ingênuo na construção de seu trabalho narrativo, usando recursos que precisam ser avaliados com atenção e constantemente revisitados pela leitura e pela análise.

No ano de 1990, o crítico literário estadunidense Harold Bloom, trouxe a público uma obra chamada *The Book of J (O Livro de J, 1992)*. Nela, ele apresentou a tese de que a redação dos extratos mais antigos da *Bíblia Hebraica* – e que contemplam boa parte da *Torah* – poderiam estar sob a autoria de uma mulher, que recebe o nome de Javista.² Para Bloom, ela é Javista “não pelo uso do nome Yahweh, em vez de Elohim, mas pela visão e pelo jogo de palavras, pela ironia e pelo humor, pelo choque de uma originalidade que não pode ser deteriorada pelas repetições culturais” (BLOOM, 1992, p. 292). Os detalhes das percepções de Bloom serão indicados adiante.

Em 1998, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin publicaram o livro *Pour Lire les Récits Bibliques. La Bible se Raconte. Inicitation à l'Analyse Narrative (Para ler as Narrativas Bíblicas: Iniciação à Análise da Narrativa, 2009)*. Nessa obra, inicialmente os autores esboçaram brevemente os caminhos da crítica literária bíblica para depois proporem um texto que se configura como um manual de leitura da *Bíblia* através da análise narrativa. A característica pedagógica da obra permite a iniciação do leitor nos passos metodológicos do processo de compreensão do texto, entrando no que eles chamam de “bastidores da narrativa bíblica” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 10).

² Tal nome se dá por causa da grande discussão das hipóteses documentárias, inauguradas pelo teólogo e orientalista alemão Julius Wellhausen (1844-1918) e seus companheiros que viram, no *Pentateuco*, quatro camadas distintas: J: Javista (em cujas passagens o nome de Deus é *Yahweh* ou *Javé*); E: Eloísta (que usa para Deus o nome Elohim); P: Sacerdotal (que seria uma leitura interessada nos elementos culturais) e D: Deuteronomista (responsável pelo quinto livro do *Pentateuco* e se estendendo para os seguintes). Para Bloom, a *J* seria a mais original e antiga, sendo ofuscada, relida e remanejada pelas outras e, sobretudo, pelo grande Redator (R) no pós-exílio.

O acesso aos textos bíblicos é feito, em grande parte, por meio de traduções. É preciso, então, observar que, enquanto a própria tradução estabiliza identidades existentes, pode desestabilizar outras identidades. Portanto, recorrer ao texto originário é percorrer um caminho metodologicamente seguro e importante para o diálogo que este trabalho pretende firmar entre a *Bíblia* e conceitos caros aos contextos contemporâneos de críticas literária, cultural e de filosofia.

A formação do texto da *Bíblia* não deveria ser pensada como se esse texto fosse depurado de qualquer erro ou dúvida, uma vez que nos círculos religiosos – e até naqueles mais laicos – não raro toma-se a *Bíblia* como se ela fosse uma obra imune aos traços do tempo e dos acontecimentos históricos. Tal compreensão leva a erros básicos quando se verifica que um mesmo livro, dentro da *Bíblia*, abrange um vasto tempo histórico e retrata várias épocas, tornando-se extremamente compósito.

Os percalços históricos, como a perda dos autógrafos, isto é, aqueles textos que vieram das mãos dos primeiros que os escreveram, são elementos que condicionam a permanência dos mesmos e a sua conservação. Além desses percalços, os equívocos das cópias e versões, ao longo dos séculos, sempre impuseram difíceis decisões a serem tomadas no ato da canonização e tradução desses mesmos textos.

Para aludir apenas a um exemplo dos textos do *Novo Testamento*, as descobertas de manuscritos gregos (alguns mais antigos e outros medievais) ao redor do século XV, mostraram que eles eram bastante diferentes do latim normativo da *Vulgata*, levando a uma revisão da mesma. É de se notar que, do século V ao XVI, o texto latino na forma da *Vulgata*, organizada por São Jerônimo, gozou de uma aceitabilidade e de um lugar considerável no Ocidente. Mesmo assim, com o passar dos séculos, as contínuas cópias da *Vulgata* foram introduzindo variantes e comentários no interior do seu texto. Além disso, durante a Idade Média, lendas, histórias edificantes e outros tipos de

interpolações também foram acrescentados ao texto da *Bíblia* latina. Um dos expoentes desse trabalho foi Robert Estienne, tipógrafo parisiense do século XVI, que aplicou os métodos da referida crítica que estavam em curso nos estudos da literatura clássica aos manuscritos antigos da *Bíblia*. Seu trabalho minucioso primou pelo cotejo desses manuscritos descobertos e o texto latino, resultando na publicação, em 1528, da chamada *Bíblia* de Estienne. Esse foi um dos mais importantes passos para o progresso da análise crítica da *Bíblia*.

Mesmo para os textos do *Antigo Testamento*, essa constatação é importante. Julio Trebole Barrera (*A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*, 1995) afirmou que “o conceito de ‘hebraico bíblico’ não deixa de ser uma ficção [...]. Os textos bíblicos refletem um milênio inteiro de desenvolvimento lingüístico, pelo que não pode deixar de refletir hebraicos diferentes e de terem incorporado diversos dialetos. As diferenças dialetais entre o hebraico de Judá no Sul e o de Israel no Norte remontam a dialetos cananeus do segundo milênio a.C.” (BARRERA, 1995, p. 75).

Isso posto, torna-se relevante esclarecer que esta tese, quando cita as narrativas bíblicas especificamente estudadas, procura apresentar uma tradução diretamente do hebraico. Em não se tratando das mesmas, usa a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002). Com isso, busca-se oferecer a possibilidade de uma compreensão mais ampla dos rastros deixados pela escrita hebraica na configuração das traduções modernas. Para tanto, será usado como texto crítico de base, a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph em 1967/77.³

³ Atualmente, encontra-se em curso a nova edição da *Bíblia* hebraica, que se denominará *Bíblia Hebraica Quinta*. O texto substituirá, daqui a alguns anos, a presente *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, que é baseada no Códice de Leningrado (L), produzida pela *Deutsche Bibelgesellschaft* (Sociedade Bíblica Alemã) sediada em Stuttgart.

No primeiro capítulo da tese, procurar-se-á investigar o panorama dos estudos culturais e a abordagens dos textos bíblicos. A tradição judaica dos estudos da *Bíblia*, os critérios interpretativos, bem como uma visão panorâmica das principais traduções existentes, vêm contribuir para um aprofundamento do diálogo entre crítica literária e a exegese do *Antigo Testamento*. Nesse momento da tese, autores como Erich Auerbach, Northrop Frye, Robert Alter e Harold Bloom serão fundamentais para a etapa do trabalho.

O segundo capítulo introduz a questão do feminino na *Bíblia*, apresentando e situando as mulheres que serão as protagonistas desta tese. Além disso, busca explicitar, num breve excursão, as razões porque outras mulheres, consideradas importantes nas narrativas da *Bíblia*, não serão contempladas na presente investigação.

O terceiro capítulo examina, diretamente, as primeiras narrativas das mulheres abordadas na tese: Sara, Hagar e Rebeca. Inteiramente circunscrito ao livro do *Gênesis*, nele se buscará adentrar as narrativas a fim de haurir, delas, os principais contributos para se pensar questões como a estrangeiridade, a hospitalidade e o feminino. É evidente, porém, que tais questões não serão tratadas apenas nesse capítulo, como sugere o próprio escopo da tese, mas nele se fazem presentes, reclamando atenção sistematizada.

A narrativa de Tamar, em *Gênesis* 38, ocupa inteiramente as linhas do quarto capítulo. A quarta mulher, na sequência redacional da tese, aparece como aquela que sugere detida análise de uma narrativa emblemática para o primeiro livro da *Bíblia*. No interior dessa narrativa, a corporeidade, o silêncio e os recursos do narrador serão objeto de escrutínio com vistas a entender melhor os deslocamentos e horizontes do eixo mulher-corpo-diáspora. Os pensamentos de Paul Tabori, Sigmund Freud, Emmanuel

Lévinas e Daniel Boyarin sobre os conceitos mencionados, aparecem como referencial teórico fundamental para o capítulo em questão.

A parte final da tese contempla três mulheres: duas parteiras egípcias e Rute. Diferentemente dos dois capítulos anteriores, onde as narrativas se encontram todas no livro do *Gênesis*, o quinto capítulo analisa um fragmento do livro do *Êxodo* e todo o livro de *Rute*. São narrativas que permitem e sugerem uma abordagem a partir do feminino, do estrangeiro e da amizade. Esses conceitos, sob a égide dos estudos culturais, podem ser ampliados e discutidos a partir dos relatos bíblicos em estudo. O capítulo se debruça sobre os diversos aspectos que o comportamento feminino provoca em situações estabilizadas pelo poder e pelas tradições. Isso possibilita um alargamento do raio de ação, que muda as formas de perceber, habitar e ler o mundo. Nesse momento, são iluminadores os pensamentos de Aristóteles, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas e Francisco Ortega sobre amizade, exílio e hospitalidade.

Fica traçada, assim, a estrutura desta tese. Com isso, espera-se compreender e evidenciar como as narrativas bíblicas dialogam com os conceitos aqui apresentados. Tal diálogo, através de vínculos que podem vir à tona a partir dessas mesmas narrativas, pode ser efetuado com profundidade, utilizando-se das ferramentas da crítica literária e ampliando as reflexões da pesquisa sobre a *Bíblia* no campo dos estudos culturais e da filosofia.

CAPÍTULO 1

BÍBLIA E LITERATURA

Uma vez que não podemos conhecer as circunstâncias sob as quais foi composta a obra [a *Bíblia* hebraica], e tampouco com que finalidades, devemos, basicamente, contar com nossa experiência como leitores para justificar nossas suposições sobre o que é que estamos lendo.

(HAROLD BLOOM, 1992, p. 21)

A consideração da *Bíblia* como literatura não é estranha à contemporaneidade. Aspectos literários dos textos bíblicos já foram apontados e discutidos por estudiosos da teologia e da exegese bíblicas assim como dos estudos literários. No primeiro rol incluem-se nomes como os de Luis Alonso Schökel, Daniel Marguerat, Yvan Bourquin, John B. Gabel e Charles B. Wheeler com suas respectivas obras: *Hermeneutica de La Palavra: Interpretación Literaria de Textos Bíblicos* (1987), *Para Ler as Narrativas Bíblicas: Iniciação à Análise da Narrativa* ([1998]2009) e *A Bíblia como Literatura*, ([1986]2003). Já no segundo, Erich Auerbach, Northrop Frye, Robert Alter e Harold Bloom aparecem como principais referências: *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental* ([1946]1998), *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*, ([1981]2004), *A Arte da Narrativa Bíblica* ([1981]2007) e *O Livro de J*, ([1990]1992).

Nesse sentido, o primeiro capítulo desta tese pretende abordar a definição do termo “bíblia”, discorrer sobre sua constituição, apontar para a questão da tradução nesse contexto e distinguir a *Bíblia* hebraica da *Bíblia* cristã, para, em seguida, tecer considerações sobre os recursos presentes nos textos das Escrituras que fazem com que seja possível considerá-los como literários e, assim, não apenas utilizar estratégias de interpretação literária para lê-los, como também descortinar as redes de relações intertextuais e interculturais por eles estabelecidas e das quais os mesmos participam.

1.1 A *Bíblia*: definição, constituição, cânone e tradução

A palavra “bíblia” é uma abreviação da forma original grega *ta biblia*. Essa expressão é plural e pode ser traduzida por “os livros”. Ao longo dos tempos, essa designação acabou por ceder lugar ao substantivo próprio *Bíblia*, que aponta para o fato de que falar da *Bíblia* não é falar de um livro, mas de livros diversos e diferentes. Pode-se perguntar, então, pelo número de bíblias que existem, entendendo que não se trata de

pensar quantitativamente, mas de constatar a diversidade de conteúdos que o passar dos séculos foi ajudando a modelar. Esta tese enfrenta, portanto, uma questão de método ao usar o termo bíblia. Assim sendo, quando aqui se usa *Bíblia*, está se levando em conta toda essa problemática que, em um trabalho como este, não pode ser negligenciada.

A interdependência entre os textos da *Bíblia*, deixa transparecer um longo processo de escrita que se ambienta, também, em geografias diferentes, de modo que a atual coleção de textos, que varia, inclusive, de religião para religião (Judaísmo e Cristianismo) e de credo para credo (Catolicismo e Protestantismo), sofreu, ao longo dos tempos, ajustes e inserções que permitiram sua forma final naquilo que se conhece como *cânone*. Por isso, é o trabalho de formalização das comunidades religiosas que vai gerando o *cânone* e é em razão disso, também, que se percebe como a intencionalidade mais primitiva de certos textos foi muitas vezes modificada pela canonização.

O *cânone* constitui-se na fixação dos textos que, pelo próprio desenvolvimento histórico e o momento de sua recepção, passaram a figurar com um novo cabedal de sentidos para as comunidades religiosas. Todavia, é certo que – tanto no Judaísmo como no Cristianismo – não se pode falar da existência da *Bíblia* até o momento da definição deste *cânone*. Ela passa a ser, então, de alguma maneira, o produto decorrente da canonização e esta tem, na sua gênese, caráter de interpretação e força de autoridade.

Apesar disso, é oportuno, ao introduzir a questão dos dois testamentos, deixar claro o que esses conceitos significam. A *Tanak*, acrônimo utilizado pelos rabinos para designar o conjunto da *Bíblia judaica* (*Torah, Nebi'im e Ketubim*), respectivamente, Lei, Profetas e (outros) Escritos, não se confunde com *Antigo Testamento*. Este, por sua vez, existe por correlação ao *Novo Testamento* tendo sua gênese pautada, exatamente, pelo advento do Cristianismo. Assim, a *Bíblia* cristã conhece o *Antigo Testamento* que, literariamente, é bastante distinto da *Tanak*. Harold Bloom, crítico literário judeu, que

declara oscilar entre o agnosticismo e a gnose mística, disse, em obra de 2005, *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, 2005 (*Jesus e Javé: Os Nomes Divinos*, 2006), que “a literatura rabínica, por mais impressionante que seja, particularmente no Talmude Babilônico, não se assemelha à Tanak. O que hoje em dia chamamos de Judaísmo tem muito mais a ver com escritos pós-bíblicos. A usurpação da Bíblia hebraica pelo Novo Testamento constitui uma espécie de trauma que perdura no judaísmo” (2006, p. 64).

Afora as preferências de Bloom e seus claros descontentamentos com a maior parte do *Novo Testamento*, salvaguardando o *Evangelho de Marcos* e a *Carta de Tiago*, é preciso admitir que essa tensão é real e não se pode, simplesmente, se furtar a ela. Sobre isso, no entanto, se tratará mais abaixo.

A abordagem da história dos textos que compõem a *Bíblia* deve considerar, pelo menos, três línguas. Mais tarde, uma quarta língua também apareceu no cenário da tradição bíblica. Para o *Antigo Testamento*, o hebraico é a grande base dos textos. Além dele, existem fragmentos em língua aramaica em livros como *Esdras*, *Neemias*, *Jeremias* e *Daniel*. Essa parte da *Bíblia* traz, também, textos em grego e até livros inteiros escritos nessa língua. Os livros que trazem textos em língua grega são chamados deuterocanônicos (do grego, “segundo cânone”). Em outras palavras, são aqueles que no momento da Reforma Protestante foram preteridos por Lutero: *Judite*, 1 e 2, *Macabeus*, *Sabedoria*, *Eclesiástico* ou *Sirácida*, *Tobias* e *Baruc*. Incluem-se, também, partes do livro de *Daniel* e de *Ester*. Uma quarta língua aparece, ainda, nesse cenário: o latim, cujas influências serão tratadas mais adiante.

A questão das diferentes línguas utilizadas ao longo do tempo pode ser percebida no interior da própria *Bíblia*. Em *Neemias* 8,8, obtém-se a informação de que, com a volta dos exilados da Babilônia, no século VI a. C., a leitura da lei para o povo era acompanhada de uma tradução simultânea. A partir desse flagrante, deduz-se, então,

que o texto era lido em hebraico e traduzido para o aramaico, língua oficial do Império Persa. Com o tempo, o hebraico foi se tornando desconhecido por boa parte dos judeus da diáspora (dispersão no Egito durante o período helênico, mais precisamente ao redor do século I a. C.) que, exatamente por estarem em contato com o grego, em Alexandria e em outras localidades, sentiram a necessidade de uma tradução que pudesse ser lida nessa língua.

Essa tradução grega feita para os judeus da diáspora se chamou, então, *Setenta* ou *Septuaginta* (LXX),⁴ tendo se tornado “a primeira tradução interlingual de toda a *Bíblia* hebraica” (OLIVEIRA, 2000, p. 150). Segundo Maria Clara Castellões de Oliveira, em sua tese de doutorado, intitulada *O Pensamento Tradutório Judaico: Franz Rosenzweig em Diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos* (2000),

[...], a *Septuaginta* (LXX), foi também o primeiro texto religioso a ser vertido para o grego. Essa tradução, produzida no século III a. C., a pedido do Rei Ptolomeu II, teve por objetivo atender aos desejos da diáspora judaica em Alexandria, no Egito, que, na época, constituía um terço da população local e suplantava o número de judeus que viviam em Jerusalém. Embora traduzida para a comunidade de judeus em Alexandria, a LXX tornou-se a *Bíblia* da ortodoxia ocidental e, desse modo, adquiriu um caráter mais cristão do que judaico (p. 150).

A *Septuaginta* passou, então, a representar, no cenário da Antiguidade, um monumento importante e revolucionário, por se tratar de um projeto amplo e significativo. A título de exemplo da sua grande repercussão, é sintomático que o *Novo Testamento* cite o *Antigo* cerca de 350 vezes, sendo que, em 300 delas, o faz segundo o texto grego da *Septuaginta* e não segundo o texto hebraico.

Assim sendo, muitas vezes, torna-se impossível isolar o primeiro conjunto de textos hebraicos dos judeus da *Septuaginta*, já que tal conjunto é sua fonte. Do mesmo

⁴ O nome *Setenta* ou *Septuaginta* advém da carta que Aristéias, um estudioso judeu do séc. II a.C., teria escrito ao rei Ptolomeu II Filadelfo (283-246 a.C.). A tradição conta, então, que, a pedido desse rei, 72 anciãos traduziram o texto do AT. Com o passar do tempo, parece que a história foi floreada, tendo sido acrescentado que os 72 teriam chegado a uma tradução idêntica, estando em celas separadas durante 72 dias (McKENZIE, 1984, p. 874).

modo, não se pode separar a cultura semítica das outras culturas ao redor do Mediterrâneo, tendo como resultado a impossibilidade de se aludir ao texto bíblico sem levar em conta suas relações estreitas com o helenismo e com o Império Romano.

Surgiu, então, a quarta língua que influenciou fortemente as hermenêuticas ligadas aos textos da *Bíblia*: o latim. A tradução para essa língua é um procedimento que se afina com as necessidades da pregação. Como o Cristianismo está no seio do Império Romano, caminhando cada vez mais para o Ocidente, surgiu a necessidade de um texto que respondesse a esse propósito.

Para Julio Trebolle Barrera, professor de hebraico e aramaico na Universidade Complutense de Madrid e membro da equipe internacional dos editores dos rolos do Mar Morto, apesar dessa profusão de línguas e traduções, “cabe afirmar que a história não conheceu mais do que duas Bíblias que podem ser consideradas como tais: a Bíblia rabínica, que inclui a Torá oral, e a Bíblia Cristã, que acrescenta o NT. Poderia ter-se formado uma terceira, a Bíblia gnóstica, porém não passou de uma intenção fracassada, como o foi a própria religião gnóstica” (BARRERA, 1995, p. 26).

Essa realidade lança luz sobre o papel interpretativo que as traduções, desde a Antiguidade, exerceram na abordagem dos textos da *Bíblia*. Implica dizer que esses procedimentos tradutórios se desenvolvem ainda hoje, tendo por objeto esses mesmos textos fundacionais.

Fica evidente que o texto da *Bíblia* se insere em uma via de mão dupla: aquela em que sua interpretação visa uma abordagem de cunho moral, doutrinário e espiritual, e outra que dá ênfase aos aspectos literários, na qual se destacam suas características estéticas. Para a primeira linha de reflexão, desde a Antiguidade os textos bíblicos foram tomados e relidos pelos chamados “Pais da Igreja”, aqueles primeiros intérpretes que, em fins do século I, no início do século II e caminhando até por volta do século VI

d.C., leram e escreveram sobre os textos da *Bíblia*, tendo como horizonte principal a edificação das comunidades cristãs primitivas. Entre eles podem ser citados Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Orígenes de Alexandria, Policarpo de Esmirna e, mais tardiamente, Agostinho e Jerônimo. O reflexo e os resultados de seus esforços são notados ainda hoje dentro da tradição das Igrejas cristãs históricas. No que se refere ao segundo aspecto, ele se alinha com os objetivos desta tese, uma vez que a mesma aborda, exatamente, a literariedade da *Bíblia*.

1.2 A *Bíblia* judaica e a *Bíblia* cristã

A *Bíblia* cristã não deixa de ser uma leitura da *Bíblia* judaica, conferindo-lhe outras hermenêuticas que vão para além daquelas que ela mesma – a *Bíblia* judaica – possui. Foi no ambiente exílico do século VI a. C., na Babilônia, que boa parte dos textos bíblicos do *Antigo Testamento* foi editada. No entanto, o processo para se chegar à sua forma final canônica se revelou bastante lento e só aconteceu na última década do século I da era cristã, no chamado Concílio de Jâmnia. Esse concílio teve lugar depois da destruição do templo de Jerusalém pelos romanos, no ano 70, e significou novos rumos para o Judaísmo. Entre suas principais resoluções, está a fixação do cânone sobre os livros exclusivamente escritos em hebraico.

As coleções de textos hebraicos são claramente anteriores a esse período, qual seja, o século I da era cristã. Evidências internas, na *Bíblia*, atestam a reunião e redação de livros ou partes deles que já formavam essa coleção. Isso pode ser lido em *Ex* 17,14, quando o narrador indica que Deus disse a Moisés “escreve isso para um memorial em livro”. Nessa passagem, a *Septuaginta* traduz *en biblio* o hebraico *sêfer* (livro). Em diversos outros lugares podem ser encontradas menções parecidas, tais como: *Nm* 33,2; *Dt* 31,24; *Js* 24,25; *Eclo* 44-50.

Esse último bloco de textos (*Eclo* 44-50) é um dos mais notáveis, porque testemunha a maior parte da *Bíblia* hebraica, ou seja, faz menção aos livros na ordem em que se encontram, atualmente, na mesma: *Torah* (lei ou instrução), *Nebiîm* (Profetas) e *Ketubîm* (escritos). Ele só não conhece *Daniel*, *Esdras* e *Ester* e isso pode ser explicado pelo simples fato de que esses livros poderiam não ter alcançado, ainda, sua forma final quando o *Eclesiástico* foi concluído. Assim sendo, Jâmnia legitima o que já se poderia chamar de um pré-cânone.

Para evidências extrabíblicas, os manuscritos do Mar Morto (ou *Qunrân*), descobertos ao redor de 1946-1947 e datados do século II a.C., incluem todos os livros da *Bíblia*, exceto *Ester* e *Neemias*. Isso ajuda a compreender, uma vez mais, a característica do pré-cânone hebraico. Além disso, outro ponto que dificulta uma noção exata da coleção hebraica é o fato de que a fixação de seu cânone surja, também, em razão do conflito com o próprio Cristianismo, no fim do século I d.C. Desde a década de 90 d.C., as relações entre os dois grupos já haviam se tornado demasiado tensas. Esse é, inclusive, um dos panos de fundo da leitura do *Evangelho de João* e do próprio *Apocalipse*, isto é, são obras que nascem em um ambiente de profunda ruptura entre a religião nascente (o Cristianismo) e aquela da qual ela surge (o Judaísmo).

Outras informações extrabíblicas são encontradas, também, em Flávio Josefo, um historiador judeu que escreve ao redor de 93 d.C. Ele menciona 22 livros sagrados de inspiração divina. A *Bíblia* hebraica atual possui 24 livros, mas possivelmente deve-se levar em conta a união dos livros de *Juízes* com *Rute* e de *Jeremias* com *Lamentações* (MACKENZIE, 1984).⁵

⁵Entende-se, no entanto, que *Samuel* I e II estão reunidos, da mesma forma que I e II *Reis*. A *Bíblia* hebraica considera os livros dos chamados profetas menores (*Oséias*, *Joel*, *Amós*, *Obadias*, *Jonas*, *Miquéias*, *Naum*, *Habacuc*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias*) como sendo um só livro: o Livro dos Doze.

A questão da organização e redação não é um pormenor marginal na formação do texto da *Bíblia*, mas um elemento central, que guia sua própria escritura e narrativas. Basta notar, por exemplo, que a composição final do livro do *Êxodo* – situada no ambiente do exílio para a Babilônia – carrega nas cores da violência e das formas épicas, que pareciam ser impossíveis nos idos do século XIII a. C., quando Israel saía do Egito. Isso se verifica porque a ausência da terra, do trono e do templo amplia o saudosismo, lançando para trás as recordações de dias de glória, quando as cores do texto ganham contornos mais nítidos.

Os textos exodais são textos claramente diaspóricos, profundamente marcados pela memória, como canta o salmista: “Junto aos rios da Babilônia ali sentamos e ainda choramos recordando-nos de Sião. Como cantaremos um canto de YHWH em terra estranha?” (*Sl* 137,1.4). É por essas e outras razões que os seres humanos nos relatos bíblicos são mais complexos que os personagens de Homero. Isso significa, segundo, Erich Auerbach que “eles têm mais profundidade quanto ao tempo, ao destino e à consciência. Ainda que estejam quase sempre envolvidos num acontecimento que os ocupa por completo, não se entregam a tal acontecimento a ponto de perderem a permanente consciência do que lhes acontecera em outro tempo e em outro lugar; seus pensamentos e sentimentos têm mais camadas e são mais intrincados” (1998, p. 9).

No que concerne à *Bíblia* cristã, é fato que todas as escrituras dos primeiros cristãos eram as dos judeus. Aqueles se apropriaram dos textos destes para comporem a primeira parte de sua *Bíblia*. Embora, como já mencionado, são as instituições religiosas que, de certa forma, vão garantir a canonização e, com isso, a perpetuação desses textos. Disso decorre que a composição desses mesmos textos acontece em um momento em que eles ainda não estavam sob a égide de tais instituições. Assim sendo, a *Bíblia* judaica (o *Antigo Testamento* dos cristãos) aparece como fonte e base para o

desenvolvimento do próprio *Novo Testamento*. Esses dois monumentos unidos –*Antigo e Novo Testamentos* –, formam a *Bíblia* cristã.

Não basta, contudo, apenas constatar que o Cristianismo teve as escrituras hebraicas como suas fontes. É necessário perceber que ele próprio tornou-se um critério de leitura para esses textos que o precedem, o que fez surgir a necessidade de uma identidade própria, que foi fixada pelo cânone. O *Novo Testamento* percorreu, assim, longo caminho até sua forma final, fornecida no Concílio de Trento (1545-1563). Não significa, no entanto, que antes do citado concílio o *Novo Testamento* não tivesse sido aceito, conhecido e utilizado pela tradição.

O *Novo Testamento* foi escrito originalmente em grego, entre os anos 50 d. C e 100 d.C. O primeiro escrito de que se tem notícias é a *1ª Carta de Paulo aos Tessalonicenses* (49-50 d. C). O epistolário paulino é concluído, então, antes que o primeiro Evangelho tenha sido escrito: o de *Marcos*, ao redor do ano 70 d. C., seguido pelos de *Mateus* e *Lucas* (anos 80) e, posteriormente, pelo de *João* (meados dos anos 90). Os últimos escritos poderiam ser um grupo de sete cartas chamadas *Católicas*, isto é, universais (duas de Pedro, uma de Tiago, três de João e uma de Judas), que estariam, também, ao redor dos anos 90, além do *Apocalipse*, atribuído pela tradição ao evangelista João. Essa obra teria sido escrita em Éfeso e se situaria na metade da década de 90 d. C.

Rapidamente esses livros ganharam formas latinas em razão da expansão do Cristianismo rumo ao Ocidente, possivelmente ainda em fins do século I.⁶ Uma dessas versões é chamada de *Vetus Latina* (latim antigo) e seguiu sendo usada até o advento da *Vulgata*, tradução realizada por São Jerônimo, no século IV. No entanto, é muito difícil

⁶ É necessário que se diga, no entanto, que nem todos eles gozaram de aceitação dentro das primeiras comunidades cristãs. A isso se acrescenta o fato de que conviveram, também, com outros livros, chamados apócrifos, que reclamavam igualmente o *status* e a autoridade dos primeiros discípulos de Jesus. Esse tema, no entanto, foge ao escopo desta tese.

afirmar com segurança se essa foi mesmo uma *Bíblia*, no sentido etimológico do termo. No Concílio de Trento, é reafirmada a autoridade da *Vulgata*, que havia suplantado outras versões latinas e cruzado, soberana, toda a Idade Média.

Após o evento da *Septuaginta*, que iluminou a Antiguidade com uma tradução das escrituras hebraicas para o grego da diáspora, é bastante provável que os primeiros séculos do Cristianismo assistiram a importantes incursões no texto da *Bíblia* para oferecer material de leitura aos iniciados na nova fé. O grande exemplo dessa atividade, no interior do Cristianismo, foi o trabalho de Paulo de Tarso, com sua exegese do *Antigo Testamento* para fundamentar a fé cristã. A *Hexapla* de Orígenes e a *Vetus Latina* constituem outros bons exemplos. No entanto, essas traduções da *Bíblia* sofreram influências dos ambientes em que foram preparados. Quando, mais tarde, São Jerônimo traduziu a *Bíblia* para o latim, trazendo à luz a *Vulgata*, a influência do seu ambiente religioso se fez notar no texto traduzido.

No entanto, desde o século II d.C., quando definitivamente o Cristianismo estabeleceu o *Antigo Testamento* como parte de suas escrituras, ficou latente “o problema de como interpretá-lo adequadamente desde uma perspectiva cristã” (BARRERA, 1995, p. 28). Começou, a partir de então, um problema central, que tomou proporções gigantescas à medida em que avançaram as discussões dentro dos círculos teológicos: a relação entre *Antigo* e *Novo Testamento*.

1.3 A *Bíblia* como texto literário

A supremacia da *Vulgata* fez com que, durante muito tempo, a leitura da *Bíblia* estivesse restrita aos ambientes eclesiais. Isso se deveu ao fato de ela ter se firmado como a *Bíblia* da Igreja no Ocidente e adquirido o *status* de sacralidade desde os primórdios de seu aparecimento. É por esse motivo que sua conservação – tanto morfológica como ideológica – permaneceu resguardada por esses ambientes. O século

XVIII, no entanto, testemunhou o desenvolvimento das pesquisas em arqueologia de textos antigos que acabaram por se estender ao próprio texto bíblico. Com isso, nasceu um conjunto de métodos que influenciou sobremaneira esse campo da análise da *Bíblia*: os métodos histórico-críticos.

Embora não seja objeto desta tese uma visão sobre metodologia de leitura da *Bíblia*, e sim o interesse em torno de sua literariedade, é pertinente indicar que esse conjunto de métodos ajudou a recuperar um olhar sobre a *Bíblia* desde seu ambiente e contexto históricos. Com isso, o *sitz im leben* (em alemão, lugar existencial) das narrativas e a discussão sobre costumes e pontos de vista teológicos acabaram sendo reorientados sob nova óptica. É claro, no entanto, que essa crítica histórica gerou exageros, que foram vistos como nocivos pelas tradições eclesiais e, particularmente, pela Igreja Católica. Assim sendo, alguns pesquisadores se mostraram reticentes e temerosos com relação às novas interpretações que poderiam colocar em risco a própria fé.

A crítica histórica seguiu seu caminho, sendo ampliada e aperfeiçoada. No interior de seus procedimentos, apareceu um dos mais importantes ganchos para o que hoje se tem em nível de uma leitura mais ampla da *Bíblia*: a crítica literária. Na abordagem dos textos bíblicos, tal crítica se destina ao trabalho de percepção de aspectos formais desse texto.

A análise literária busca, – além do descortinamento das singularidades formais do texto –, deixar claras as etapas de desenvolvimento da composição de textos breves e de livros bíblicos inteiros. Ela investiga as composições da narrativa, verificando se existem unidades literárias autônomas e/ou sobrepostas. Isso é perceptível porque são comuns, na *Bíblia*, repetições e voltas ao redor da mesma história ou personagem, saltos inexplicáveis e situações que retornam sem uma razão plausível. É assim que a pesquisa

desconfia de unidades compósitas ou fragmentos que se inserem em uma narrativa, advindos de outro lugar e de momento histórico ou tradição diferentes.

É fato, porém, que essa forma de crítica literária é parte integrante dos procedimentos dos métodos histórico-críticos e ainda não pode ser avaliada em pé de igualdade com as modernas análises, embora as tenha influenciado. Nesse sentido, ela depende de regulamentações e critérios específicos para abordar os textos bíblicos. Com isso se observa que, desde o século XVIII, já se buscava compreender o texto bíblico com indagações que incluíam a pergunta sobre o autor, as fontes deste autor, o momento e local onde o texto foi escrito.

Com o desenvolvimento dessas percepções, ao longo dos séculos, a atenção de críticos que não trabalhavam diretamente com a *Bíblia*, foi despertada para o seu conteúdo. Iniciou-se, assim, um olhar sobre a *Bíblia* a partir de estudos sobre literatura comparada que se interessavam, também, pelas características formais de sua construção. Já na quarta década do século XX, Erich Auerbach, em sua obra *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*, 1946 (*Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*, 1998), dedicou dois capítulos a uma análise comparativa de textos clássicos da literatura com a *Bíblia*: “A cicatriz de Ulisses” e “Fortunata”.

Auerbach procurou fazer uma leitura da *Bíblia* que não fosse, meramente, uma sugestão sobre o teor literário deste ou daquele texto. O que se observa, em sua leitura, é uma percepção profunda do caráter singular da narrativa bíblica, que pode ser comparado a outros textos igualmente clássicos, como por exemplo, a *Ilíada* e a *Odisséia*.

Para os objetivos desta tese, o primeiro capítulo do livro de Auerbach, “A Cicatriz de Ulisses”, se mostra mais relevante. Nele, o autor confrontou o estilo de *Gn*

22 com o livro XIX da *Odisséia*. As argumentações de Auerbach giraram em torno da seguinte constatação: “Homero não conhece segundos planos. O que ele nos narra é sempre e somente presente, e preenche completamente a cena e a consciência do leitor” (AUERBACH, 1998, p. 3). A complexidade dos personagens bíblicos, para Auerbach, indica que eles têm memória, que recordam, que possuem identidade bem marcada e, entre eles próprios, também se identificam. Esse é um vivo contraste com os personagens de Homero, que são mais lineares, previsíveis e não podem fugir do presente. Além disso, não têm memória e suas atitudes e perfis são conhecidos por completo pelo leitor no momento em que são apresentados.

O segundo plano de Auerbach, aplicado às narrativas sobre as personagens bíblicas trabalhadas nesta tese, pode ser verificado no modo como se comportam. As mulheres que compõem o escopo deste trabalho, a saber, Sara, Hagar, Tamar, Rebeca, as parteiras egípcias e Rute, valem-se da memória, da lembrança de outro lugar para manterem seu povo unido, fortalecerem a unidade de um clã e de uma família. Por isso, o expediente de Tamar diante das improváveis atitudes de Judá é exemplo incontestado. Igualmente, as artimanhas de Rebeca, ajudando Jacó a conseguir a bênção do pai, justificam e ilustram as verificações de Auerbach. Para ele, “acontecimentos como o que ocorre entre Caim e Abel, entre Noé e seus filhos, entre Abraão, Sara e Hagar, entre Rebeca, Jacó e Esaú, e assim por diante, não são concebíveis no estilo homérico” (AUERBACH, 1998, p. 19).

A *Bíblia* se configura como um patrimônio para culturas muito diferentes bem como fonte inspiradora para incontáveis obras de literatura. Um inventário completo de suas influências é praticamente impossível, mas Northrop Frye, em *The Great Code: The Bible in Literature*, 1981(*O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*, 2004), discorreu longamente sobre o tema, citando a presença da *Bíblia* na literatura anglo-

saxã, a despeito de muitos poetas não a considerarem como uma obra literária. Para Frye, nomes importantes como os de Milton e Blake, poderiam ser entendidos, sem sombra de dúvida, como “autores excepcionalmente bíblicos” (FRYE, 2004, p. 10). Essa percepção leva o autor a considerar o fato de que, para conhecer bem o que se passa na literatura inglesa é preciso, antes (e também) conhecer a *Bíblia*. Frye avisa que seu livro é, também, um exercício metodológico que lhe sugere, pela abordagem das escrituras, uma espécie de guia para o próprio estudo da literatura inglesa.

Mesmo reconhecendo que a *Bíblia* “e o que assim se chame não passe de uma mixórdia inconsistente e confusa de textos precariamente definidos” (FRYE, 2004, p. 11), Frye entendeu que esse livro se apresentou como uma unidade desde o princípio. Para ele, foi essa unidade que pesou no imaginário do Ocidente e, como tal, deve ser abordada. É preciso deixar claro, no entanto, que a *Bíblia* de Frye é o conjunto que leva em conta *Antigo e Novo Testamentos*, o que gerou, mais tarde, uma crítica severa do próprio Bloom, que busca desassociar esses dois conjuntos de textos, mostrando que tal unidade pode ser falaciosa.

Embora essa unidade tenha sido fundada em muitas razões externas, é necessário descobrir, exatamente, as razões internas que devem existir para que se pense de tal forma. Por exemplo, o que Frye chama de “resquícios de uma estrutura completa” e “corpo de imagens completas” (p. 11) que integram a *Bíblia*, indicando que tal estrutura completa pode ser ilustrada pela presença dos dois livros que estão na extremidade da *Bíblia* (*Gênesis* e *Apocalipse*) e que, por isso, sugerem seu início e seu fim. Quanto ao corpo de imagens, aparecem, na *Bíblia*, “cidade, montanha, rio, jardim, árvore, óleo, fonte, pão, vinho, noiva, carneiro e muitas outras” (FRYE, 2004, p. 11). A essas imagens se pode ajuntar, em benefício desta tese, uma terceira categoria de temas que pode ser chamada de eixos de deslocamento. Nela, são contempladas realidades como

exílio, êxodo, dispersão, reunião, terra da promessa, terra estrangeira, escravidão, ir e vir. A categoria dos eixos de deslocamento aparece sob o influxo de metáforas como a do pastoreio porque o povo que vai de um lado a outro é, quase sempre, comparado a um rebanho. O mesmo povo é identificado, também, com uma vinha, cujo agricultor é o próprio Deus. Esse modo pelo qual Israel é apresentado, – que nem sempre é somente positivo –, adquire força na pena dos profetas e dos poetas que escreveram os *Salmos* e a *Torah*.

No que se refere ao contato de grandes nomes do cânone literário com a *Bíblia*, Frye citou William Blake, John Milton e William Shakespeare. A influência que a obra desse último autor exerce no cânone da literatura mundial é indiscutível, bem como sua familiaridade com a *Bíblia*. É provável, no entanto, que um inventário dos autores de outras línguas que estabeleceram uma interlocução com a *Bíblia* ultrapasse os limites desta tese, sugerindo um novo trabalho. No entanto, para além daqueles autores que Frye menciona, outros poderiam ser citados e exemplificados, sobretudo, na literatura brasileira e portuguesa.

No contexto da literatura brasileira, a *Bíblia* aparece como sugestão em vários títulos de obras, bem como em intermináveis inspirações para temas de contos. É o que se nota em *Esau e Jacó*, de Machado de Assis. Sobre essa obra, especificamente, Teresinha Zimbrão, em “O Escritor e a Tradição” (2003), demonstra alguns aspectos da apropriação que Machado de Assis faz dos tempos bíblicos, mais precisamente ao trazer à baila a comparação entre Natividade e Rebeca. Para a autora, o texto bíblico serve não somente de pano de fundo, mas converte-se em uma fonte para o romance machadiano, que elabora as modificações deliberada e conscientemente. A autora conclui, assim, essa parte de sua leitura:

Vemos a estória “sublime” e “sagrada” da discórdia bíblica entre dois irmãos transformar-se então na estória ‘prosaica’ e ‘profana’ da discórdia

moderna entre dois irmãos. Na verdade, ao escrever o seu romance a partir da *atualização* de páginas tão tradicionais como as da *Bíblia*, Machado de Assis consegue o interessante efeito de atenuar o prosaísmo da sua estória. Afinal, nada como o prestígio que um retoque “sublime” e “sagrado” pode dar a um moderno quadro “prosaico” e “profano” (SILVA, 2003, p. 132) (grifos da autora).

Dentro da vastidão de contos machadiana podem ser encontradas, ainda, as seguintes obras: *Na Arca*, *Adão e Eva* e *Entre Santos*. Isso sem contar as inúmeras alusões que ele faz à *Bíblia* em contos que não trazem, necessariamente, uma sugestão bíblica como título (veja-se, por exemplo, *A Igreja do Diabo* e *O Sermão do Diabo*).

No contexto atual, apenas para lembrar obras de dois autores consagrados, podem ser citadas *A Mulher que Escreveu a Bíblia*, de Moacyr Scliar, e *O Homem da Mão Seca*, de Adélia Prado.

Da literatura portuguesa, podem ser lembrados Eça de Queiroz (“Adão e Eva no Paraíso”, “As Minas de Salomão”). *A Relíquia* é um livro do mesmo autor que também alude à *Bíblia*, embora não indique isso no título. Um segundo autor português que pode figurar nesse elenco é Miguel Torga, com seus contos “Jesus”, “Pão Ázimo” e “Criação do Mundo”. Há, ainda, outro conto do autor, construído ao redor da Arca de Noé (*Gn 5-9*), que se intitula “Vicente”. O nome de José Saramago completa essas indicações com obras como *O Evangelho segundo Jesus Cristo* e *Caim*. Sobre o primeiro livro, são abundantes as menções feitas ao *Antigo Testamento* com referências localizadas sobre a história de Tamar, Sara e Rebeca. Há, também, diversas alusões ao texto da *Bíblia* em *A Jangada de Pedra* e *Ensaio sobre a Cegueira*.

É óbvio, no entanto, que esse elenco mencionado não visa, apenas, indicar que este ou aquele autor cita a *Bíblia*. O que importa é mostrar, como alertou Frye, que “a abordagem da Bíblia de um ponto de vista literário não é de *per se* ilegítimo: nenhum

livro poderia ter uma influência literária tão pertinaz sem possuir ele próprio, características de obra literária” (FRYE, 2004, p. 14).

As indagações supracitadas ganharam relevo ao longo dos séculos e um lugar de destaque na moderna análise literária da *Bíblia*. Tal análise avançou para além dessas questões primárias e alcançou outros patamares de interesse dos críticos literários modernos. Um dos expoentes dessa análise é Robert Alter. Na obra *Selection of Texts*, s.d. (*Em Espelho Crítico*, 1998), ele perguntou: “qual é o papel da arte literária na configuração da narrativa bíblica? Eu diria que é crucial, modulado primorosamente de instante a instante, determinando na maioria dos casos a escolha exata das palavras e dos detalhes relatados, o ritmo da narração, os pequenos movimentos do diálogo e toda uma rede de interconexões ramificadas no texto” (ALTER, 1998, p. 3).

Essas ramificações, das quais falou Alter, aludem ao modo como o narrador da *Bíblia* usa seu espaço/tempo e seus recursos disponíveis para construir uma história que visa, também, o deleite de seus leitores. Na sua investigação, o autor observa as relações entre história sagrada na *Bíblia* e os relatos ficcionais. A seu ver, a *Bíblia* pode ser vista como prosa de ficção, o que será desenvolvido mais tarde.

Alter e Frank Kermode, no *The Literary Guide to the Bible*, 1987 (*Guia Literário da Bíblia*, 1997), avaliaram que a crítica literária aplicada aos textos da *Bíblia* não tratou com a devida competência as suas características primordiais, ocasionando, por conseguinte, sua transformação em meras relíquias. Somente nas décadas de 70 e 80 do século passado é que se verificou uma “revivescência do interesse nas qualidades literárias desses textos” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 12).

Os autores intentaram mostrar a relevância que os textos da *Bíblia* têm e a sua profunda capacidade de influenciarem tantas mentes ao longo de dois milênios. Existem, para eles, alguns principais motivos pelos quais a *Bíblia* seja vista como

literatura. Primeiramente, o fato de a *Bíblia* ser considerada como um livro é razão mais que natural para que a análise literária aconteça. Alter e Kermode reconheceram, no entanto, que a cultura secularizada abriu um hiato na leitura da *Bíblia*, dificultando sua abordagem e, conseqüentemente, levando ao esquecimento de suas características literárias. Essa postura permitiu a introdução do que chamam “lacuna de ignorância” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 13). Um segundo ponto realçado pelos autores diz respeito ao fato de que “a Bíblia, outrora pensada como fonte de literatura secular, embora de certa forma dela separada, agora promete tornar-se parte do cânone literário” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 13). Eles atribuíram tal possibilidade de inserção da literatura bíblica no cânone literário aos impulsos dados pelo Iluminismo. Nesse círculo, figuras como Gotthold Ephraim Lessing, que foi poeta, dramaturgo, filósofo e crítico de arte alemão e um dos mais importantes representantes do Iluminismo, bem como Johann Gottfried von Herder (filósofo e escritor) contribuíram enorme e eficazmente para que a literatura alemã se desenvolvesse. Este último, particularmente, foi um grande estudioso do texto da *Bíblia*.

Mais recentemente, foi publicada, em português, a obra de dois professores de inglês da Universidade de Ohio, John Gabel (também autor de traduções de obras neolatinas) e Charles Wheeler. O livro dá suporte à reflexão em curso nesta tese e o título fala por si mesmo: *The Bible as Literature*, 1990 (*A Bíblia como Literatura*, 2003). Os autores colocaram, de saída, a seguinte questão: “o que significa ler a Bíblia ‘como literatura?’ Considerar a Bíblia como consideraríamos qualquer outro livro: um produto da mente humana. Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 17). Para eles, um problema se impõe a quem pretende abordar a *Bíblia* como literatura: “os leitores podem conhecer outros tratamentos literários da

Bíblia que empregam (ou implicam) uma definição mais estrita e que, em consequência, só atentem para as porções beletrísticas da Bíblia, e não da Bíblia como literatura” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 25).

É nessa mesma direção que Alter, na sua “Introdução ao Antigo Testamento”, abrindo a obra citada, *Guia Literário da Bíblia*, evidenciou que “a Bíblia hebraica, embora inclua algumas das mais extraordinárias narrativas e poemas da tradição literária ocidental, nos lembra que a literatura não está intimamente limitada à história e ao poema, que o mais frio catálogo e a mais árida etiologia podem ser um instrumento subsidiário eficaz de expressão literária” (ALTER, KERMODE, 1997, p. 29).

A observação de Alter e Kermode procede e é levada em conta na presente investigação. Para tanto, o escopo escolhido para este trabalho está delimitado e contempla, somente, aqueles textos indicados na introdução da tese. Tais textos se constituem naquela que é, de longe, a forma mais comum da escrita do *Antigo Testamento*: a narrativa. Ainda assim, deve-se ressaltar que tais narrativas não são unívocas e, quase sempre, são tendenciosas. São narrativas que não contam apenas uma história acontecida, mas “servem para sustentar uma tese teológica ou para ilustrar um tópico significativo do drama do desenvolvimento do povo da aliança” (GABEL, WHEELER, 2003, p. 30).

Não se pode deixar de mencionar que importantes traduções da *Bíblia* ou de parte dela foram feitas com o propósito de resgate de sua poeticidade. No contexto da língua alemã, nomes como os de Franz Rosenzweig e Martin Buber desempenharam papel importante. Na tradução de parte da *Bíblia* hebraica para o alemão, que realizaram em parceria, os dois filósofos levaram em conta que o texto bíblico original tinha “peculiaridades cuja presença se fazia imperativa na tradução para a língua alemã, sendo elas: um ritmo, uma musicalidade, enfim, uma respiração própria; uma repetição

proposital de vocábulos e expressões para entrelaçar pensamentos e textos, e, além disso, um caráter alusivo, historicamente localizado” (OLIVEIRA, 2000, p. 165).

Outro nome que aparece no cenário de traduções da *Bíblia*, recuperando sua poeticidade, é o do crítico literário francês de origem judaica Henri Meschonnic, nascido em 1932. Famoso por ter, também, traduzido o *Antigo Testamento*, Meschonnic procurou aplicar seus princípios do primado da poética sobre a tradutologia. Como ele mesmo afirmou, uma das razões para isso é que:

A poética implica a literatura, e assim impede esse grande vício das teorias linguísticas contemporâneas: o de trabalhar sobre a linguagem em separado da literatura, isto é, compartimentando-a e fazendo surgir empirismos descritivistas, regionais e dogmáticos, sem teoria de linguagem. Ao invés disso, a poética só se desenvolve em um processo de descoberta se ela articula a teoria da literatura com a teoria da linguagem (MESCHONNIC, 1999, p. 61)⁷

No contexto brasileiro, vale a pena mencionar as traduções de parte do livro do *Gênesis* e de *Jó* bem como da totalidade do *Eclesiastes* feitas pelo poeta Haroldo de Campos. As obras resultantes dessas traduções são acompanhadas de comentários “que deslindam, passo a passo, a constituição da tradução dos versículos dos textos escolhidos e configuram uma teoria da tradução da poesia bíblica, que coexiste em estreito relacionamento com a sua teoria geral da tradução poética” (OLIVEIRA, 2000, p. 188).

Cumprido, finalmente, elucidar que não se pode negligenciar, de forma alguma, o caráter teológico que os textos abordados possuem. Seria um contrassenso pretender fazer, apenas, uma dissecação do texto bíblico, sem levar em conta a força que ele tem e que, primeiramente, foi garantida por sua recepção nas comunidades religiosas. No entanto, por questão de método, investiga-se, aqui, o caráter literário dos textos mais

⁷ Tradução nossa do original francês: “La première raison est que la poétique implique la littérature, et par là empêche, ce vice majeur des théories linguistiques contemporaines, de travailler sur le langage en le séparant de la littérature, c'est-à-dire en le compartimentant, d'où des empirismes descriptivistes régionaux et dogmatiques sans théorie du langage. Au contraire, la poétique ne se développe en procédure de découverte que si elle tient ensemble la théorie de la littérature et celle du langage”.

que sua seiva teológica. Com isso se diz dos três grandes leitões religiosos por onde correm, desde muito tempo, os textos que são objeto deste estudo: “a religião do antigo Israel, a religião judaica e a religião cristã” (BARRERA, 1995, p. 27). Para Alter, o impulso literário do antigo Israel era equiparado ao impulso religioso. Disso decorre que uma mera distinção do que seja um e outro não pode oferecer um quadro compreensível da relação existente entre ambos.

1.3.1 História e Ficção

Para o caso específico da *Bíblia*, as investigações modernas têm mostrado o quanto a história de Israel tem de relação com as nações vizinhas. Há grande proximidade de Israel com seu culto, língua e costumes. Isso ajuda na compreensão de muitas narrativas, sejam sapienciais ou proféticas, poéticas ou prosaicas, quando se percebe, claramente, a influência de costumes estrangeiros. Assim, esses textos podem ser situados num horizonte que esta tese busca explorar: a diáspora. Mesmo assim, “o contraditório e o entrelaçamento dos motivos nos indivíduos e na trama total tornaram-se tão concretos que não se pode duvidar do caráter autenticamente histórico do relato” (AUERBACH, 1998, p. 17).

A pressa na atualização do texto bíblico sem levar em conta sua primeira recepção e seu *sitz im leben* é outro movimento que obscurece a tradição interpretativa da *Bíblia*. Máximo Grilli, em “Leer es Iniciar un Diálogo: Exégesis Científica y Lectura Pastoral de la Biblia”, 2007, inspirado em Emmanuel Lévinas, disse que há um perigo de se esquecer que o texto bíblico é um outro rosto que merece respeito e um olhar desde seu primeiro lugar: na presença do texto bíblico temos que respeitar a alteridade. Para ele, “a hermenêutica se converte, então, em um descobrimento difícil, em uma aproximação trabalhosa a um ‘rosto’ que, em primeiro lugar, não nos pertence e

do qual não podemos dispor” (GRILLI, 2007, p. 5).⁸ Nesse sentido cabe, ao leitor, seguir as pegadas do texto nessa difícil aproximação. Se não se pode falar da intenção do autor, pode-se, ao menos, falar da intenção do texto.

Alter, em *A Arte da Narrativa Bíblica*, dedicou um capítulo para “A história sagrada e as origens da prosa de ficção”. Acenar para o fato de que se pode falar da *Bíblia* como prosa de ficção pode provocar resistências naqueles que se aproximam da *Bíblia* sem perceber o seu caráter de literatura. Sendo assim, é legítimo que Alter entenda que os escritos bíblicos “buscavam revelar, mediante o processo narrativo, a realização dos propósitos divinos nos acontecimentos históricos” (ALTER, 2007, p. 59). Parece haver, então, segundo o autor, um embate entre o que é a promessa divina e o que se passa na história. Assim, as histórias não são historiografia, mas “recriação imaginativa da história feita por um escritor talentoso” (ALTER, 2007, p. 62), como já apontado. Isso interessa, uma vez que o narrador fica livre dos grilhões interpretativos que ditam a ele o que, muitas vezes, o leitor – com sua carga de pressupostos – pretende dizer.

As construções imaginativas, tanto do historiador como do autor de ficção, aproximam essas duas formas de narrar. Alter questiona a afirmação comum de que o escritor bíblico depende – quase que de modo servil – das tradições orais ou dos escritos que chegaram até ele. No entanto, reconhece a dificuldade, tanto de aceitar como de refutar tal afirmação, uma vez que é pouco seguro ter acesso a esse tipo de material.

John Van Seters, no livro *In Search of History*, 1983 (*Em Busca da História: Historiografia do Mundo Antigo e as Origens da História Bíblica*, 2008), afirmou que:

Recentemente, tem se dado tanta atenção à tradição *oral*, que qualquer discussão sobre tradição se torna invariavelmente uma discussão sobre a tradição oral. Mas a tradição não se restringe a sociedades “primitivas” e

⁸ Tradução nossa do texto original em espanhol: “La hermenéutica se convierte, entonces, en un descubrimiento difícil, en un acercamiento laborioso a un ‘rostro’ que primariamente no nos pertenece y que no podemos disponer”.

nem aos iletrados de uma sociedade. Todas as sociedades são tradicionais em certa medida, mas aquela que dispõe de recursos de escrita e leitura poderá produzir textos tradicionais em maior número e de um maior grau de complexidade do que as sociedades ágrafas (2008, p. 21, grifos do autor).

Pode-se pensar, então, que a tradição oral não deve ser entendida como uma medida exata – e sobre isso ainda se dirá – e conservada de um evento na forma como ele se deu. Não se pode impor a todas as pessoas uma responsabilidade mental tão grande a fim de garantir a historicidade dos textos que, atualmente, estão presentes na *Bíblia*. Como se discute neste capítulo, a *Bíblia* não nasce como texto doutrinário e a atualização interpretativa das suas narrativas em tempos históricos distintos é uma realidade que não se pode negligenciar. Para citar somente um exemplo, não é raro que parte de certos salmos e/ou salmos inteiros sejam aplicadas e reelaboradas em outras partes do saltério, isto é, dessa vasta coleção de poemas. Essa constatação permite entender que “os escritores bíblicos se valeram de grande liberdade na articulação das tradições disponíveis” (ALTER, 2007, p. 46). Isso leva Alter à formulação de que se pode falar da *Bíblia* como “prosa de ficção historicizada” (ALTER, 2007, p. 46). Verifica-se, assim, uma equalização de duas temáticas deste subcapítulo. Isso é algo que Auerbach, sob certo aspecto, já havia percebido ao afirmar que:

Homero permanece, com todo o seu assunto, no lendário, enquanto que o assunto do Velho Testamento, à medida que o relato avança, aproxima-se cada vez mais do histórico; na narração de Davi já predomina o relato histórico. Ali também há ainda muito de lendário, como, por exemplo, os relatos de Davi e Golias; só que muito, a bem dizer o essencial, consiste em coisas que os narradores conhecem por experiência própria ou através de testemunhos imediatos (AUERBACH, 1998, p. 15-16).

Para o autor, não é tão difícil entender a diferença entre lenda e história, uma vez que aquela possui estrutura diferente desta. Para aquela, a ausência de localização espaço-temporal e a presença de recursos que exploram o maravilhoso podem ser

indícios importantes, mas o seu desenvolvimento excessivamente linear é um dos principais sintomas que apontam seu caráter de lenda. Nesse sentido, “tudo o que correr transversalmente, todo atrito, todo o restante, secundário, que se insinua nos acontecimentos e motivos principais, todo o indeciso, quebrado e vacilante, tudo o que confunde o claro curso da ação e a simples direção das personagens, tudo isso é apagado” (AUERBACH, 1998, p. 16).

No que tange à história, ela é impregnada, em sua maior parte, pela contradição, falta de uniformidade e confusão. Tais indicações estão presentes em larga escala nas narrativas bíblicas e o fato de que o principal gênero da *Bíblia* seja a narrativa endossa as percepções desta tese e realça sua relevância. No entanto, não se pode confundir a narrativa com o gênero épico do qual a *Bíblia* parece ter constantemente se afastado. Isso porque os escritos bíblicos são claramente rebeldes a esse gênero em razão das mitologias vizinhas (Egito e Mesopotâmia ou antigo Oriente Próximo), cujos cultos eram politeístas.⁹ Um exemplo dessa resistência aparece nas primeiras linhas do *Gênesis* (1,16), quando ao invés de nomear sol e lua, o narrador diz luzeiro maior e luzeiro menor. Tal recurso pode ser uma tentativa de evitar a confusão de sol e lua com deuses adorados no Egito e na Mesopotâmia, realçando, assim, a grandeza do Deus único e criador.

Essas narrativas épicas evocavam uma repetição ritual que contrastava com a liberdade humana e seus sucessos na história. Sendo assim, é fácil perceber como o narrador hebreu, ao adotar a narrativa, a uma só vez rompe com a noção pagã inflexível e ganha inúmeros recursos para narrar a própria história, que é marcadamente antropológica e, portanto, carregada de contradições.

⁹ Politeísmo é uma palavra que não se aplicaria ao momento histórico da composição da *Bíblia*, uma vez que é de formulação recente. No entanto, falta um termo melhor para descrever essa realidade, mesmo porque o próprio Israel pode ter tido dúvidas, por muito tempo, a respeito de qual deus deveria seguir.

Tais considerações permitem acentuar, ainda mais, o quanto o remanejamento de uma tradição recebida pode ser efetuado com vistas a um fim. O evento histórico do exílio para a Babilônia volta à baila, adquirindo caráter hermenêutico para uma leitura da história passada e projeção do futuro. Isso não fica, apenas, nos limites da oralidade, mas ajuda a criar, em prosa, os eventos acontecidos sob uma nova luz. Dessa forma, a libertação conseguida no êxodo do Egito em fins do século XIII a.C., é lida e entendida como um paradigma para uma saída da atual situação de opressão e perda da terra, isto é, o exílio.

Um importante exemplo dessa manobra pode ser encontrado no livro do *Deuteronômio* que, embora tenha partes muito anteriores ao século VI a.C. (tempo do exílio), sua formatação final parece levar em conta o contexto babilônico. Partindo da tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002), dois recortes ilustram essas afirmações:

Iahweh vos dispersará entre os povos e restará de vós apenas um pequeno número, no meio das nações para onde Iahweh vos tiver conduzido. Lá servireis a deuses feitos por mãos humanas, de madeira e de pedra, que não podem ver ou ouvir, comer ou cheirar. De lá, então, irás procurar Iahweh teu Deus, e o encontrarás, se o procurares com todo o teu coração e com toda a tua alma. Na angústia todas essas coisas te atingirão; no fim dos tempos, porém, tu te voltarás para Iahweh teu Deus e obedecerás à sua voz; pois Iahweh teu Deus é um Deus misericordioso: não te abandonará e não te destruirá, pois nunca vai se esquecer da Aliança que concluiu com teus pais por meio de juramento (*Dt 4,27-31*).

[...]

E todas as nações dirão: “Por que Iahweh agiu desse modo com esta terra? Que significa o ardor de tão grande ira?” E responderão: “É porque abandonaram a Aliança que Iahweh, Deus dos seus pais, havia concluído com eles, quando os tirou da terra do Egito. Eles foram servir outros deuses e os adoraram, deuses que não conheciam e que ele não lhes havia designado. Então a ira de Iahweh se inflamou contra esta terra, fazendo-lhe sobrevir ira, furor e grande indignação, e os atirou numa outra terra, como hoje se vê (*Dt 29,23-27*).

Os dois textos parecem se configurar como a moldura do livro do *Deuteronômio*. O tema da diáspora aparece claramente em ambos, sendo que no primeiro é ainda mais explícito pela presença, no v.27, do verbo *fûtz* (dispersar, espalhar). Nesse versículo, a *Septuaginta* traduz para o grego: *diaspeiro*. Além disso, o tema da perda da terra, associado à infidelidade religiosa, é uma das principais ideias que dominam a reflexão sobre o exílio para a Babilônia no século VI a. C. Atrelado a essas constatações, o segundo texto recupera o paradigma do êxodo do Egito como sinal primordial de aliança, promessa de terra e bem estar de todo o povo.

De igual modo, nos relatos proféticos, os eventos históricos aparecem com riquezas de metáforas e nuances – literariamente – sofisticadas. Os profetas entendem esses eventos à luz de uma teologia da história e, ao serem colocados por escrito (recorde-se que essas narrativas são, frequentemente, muito posteriores aos seus oradores originais), são ficcionalizadas, distanciando-se daquilo que historicamente significam. Um exemplo desse recurso pode ser encontrado na profecia de *Ezequiel*, segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002):

A mão de Iahweh veio sobre mim e me conduziu para fora pelo espírito de Iahweh e me pousou no meio de um vale que estava cheio de ossos. E aí fez com que me movesse em torno deles de todos os lados. Os ossos eram abundantes na superfície do vale e estavam completamente secos. Ele me disse: “Filho do homem, porventura tornarão a viver estes ossos?” Ao que respondi: “Senhor Iahweh, tu o sabes”. Então me disse: “Profetiza a respeito destes ossos e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra de Iahweh. Assim fala o Senhor Iahweh a estes ossos: Eis que vou fazer com que sejais penetrados pelo espírito e vivereis. Cobrir-vos-ei de tendões, farei com que sejais cobertos de carne e vos revestirei de pele. Porei em vós o meu espírito e vivereis. Então sabereis que eu sou Iahweh”. Profetizei de acordo com a ordem que recebi. Enquanto eu profetizava, houve um ruído e depois um tremor e os ossos se aproximaram uns dos outros. Vi então que estavam cobertos de tendões, estavam cobertos de carne e revestidos de pele por cima, mas não havia espírito neles. Então me disse: “Profetiza ao espírito, profetiza, filho do homem e dize-lhe: Assim diz o Senhor Iahweh: Espírito, vem dos quatro ventos e sopra sobre estes mortos para que vivam”. Profetizei de acordo com o que ele me ordenou, o espírito penetrou-os e eles viveram, firmando-se sobre seus pés como um imenso exército (*Ez 37,1-10*).

Com características cinematográficas, assim se revela o texto deste profeta que se ambienta no tempo do exílio para a Babilônia. Essa descrição surreal nada mais é do que uma vívida narrativa ficcional do modo como se encontram os exilados: um monte de ossos secos, espalhados pelos vales da Mesopotâmia.

Outros exemplos podem, ainda, ser encontrados. De passagem, apenas dois – diametralmente opostos –, retirados do profeta *Isaías*, podem ilustrar essas indicações. Em *Isaías* 7,20, pode-se ler: “Naquele dia, o Senhor rapará, com uma navalha alugada além do rio, a cabeça e o pelo das pernas; até a barba arrancará”. A invasão assíria, no século VIII a.C., é entendida e narrada metaforicamente pelo profeta: a navalha é a espada e o rio pode ser o Eufrates. Os pelos e a barba arrancados são do povo rebelde de Israel. Nessa narrativa, o rei estrangeiro é instrumento de Deus para o castigo do seu povo. Por outro lado, o *Isaías* do tempo do exílio (45,1-7) chama Ciro, rei da Pérsia, de ungido (no hebraico, *messias*) de Deus. Aquele que salvará o povo e restituirá sua terra, permitindo a volta à pátria. Este pode ser, talvez, um dos maiores elogios a uma figura estrangeira no interior da *Bíblia*. Note-se, como observou Alter, a liberdade do narrador bíblico para compor seus textos. Os exemplos mencionados, portanto, permitem ver a facilidade com que a prosa de ficção foi usada em prol de uma narrativa que visa a historicidade dos eventos.

1.3.2 Autoria e intertextualidade

A questão de autoria ainda visita fortemente uma abordagem da *Bíblia* em diversos ciclos, menos nos estudos sistemáticos e mais em ambientes religiosos mais fundamentalistas. A preocupação com o fato de o texto ser escrito por esse ou por aquele autor que, se contradito, poderia causar uma perda da fé está presente na mentalidade de muitas pessoas. Já faz muito tempo que nenhuma pesquisa séria defende

a tradicional atribuição da *Torah* a Moisés, os textos de Sabedoria a Salomão e os *Salmos* a Davi. Isso porque já se entende que eles podem figurar como patrocinadores dessas obras, mas, dificilmente, como autores na forma como hoje se entende um autor.

Parece haver um desconhecimento – e podem ser tomados os evangelistas como exemplos – de que por detrás de cada nome (*Mateus, Marcos, Lucas e João*) existe um vultoso número de testemunhas e vozes que muitas vezes soam dissonantes na superfície do(s) relato(s) recebido(s). É claro que não se pode chegar à *psique* do(s) autor(es), mas é bastante seguro afirmar que sua escritura deixou pistas sobre o modo como seu texto foi elaborado.

É fato, também, que leituras distorcidas e fundamentalistas de textos bíblicos podem estar alicerçadas em uma compreensão – certamente equivocada – de que a pena desses autores foi umedecida num único tinteiro. Esses escritores e escritoras são chamados, também, de *hagiógrafos* (do grego, escritor sagrado). Não raro, em algumas abordagens religiosas, desconhece-se o processo formativo dos textos, os relatos de viagem e os testemunhos recebidos que, nem sempre, são coerentes. A contradição é possível porque é plural o número de vozes por detrás das narrativas. Entende-se por abordagem religiosa a leitura do texto da *Bíblia* que é feita nas diversas tradições confessionais que se apoiam sobre um elemento comum: a *Bíblia* como Palavra de Deus inspirada aos homens e mulheres.

A pluralidade de abordagens da *Bíblia* se desdobra em múltiplas facetas, sendo que uma das mais nocivas para a leitura da *Bíblia* é aquela chamada fundamentalista, uma leitura (se se puder ser chamada assim) que considera a inspiração como um ditado, dificultando, sobremaneira, as possibilidades de interpretação do texto bíblico em seu ambiente histórico, político e sociocultural.

Em uma investigação mais cuidadosa, nota-se que a *Bíblia*, como afirmado acima, não nasce em um ambiente puramente teológico-religioso. Tal binômio é um processo secundário no seu apelo formativo e diz respeito mais ao ato de canonização. Uma análise literária deixa entrever que alguns de seus livros nem reclamam, para si, o *status* de Palavra de Deus. É o caso do livro do *Eclesiastes* ou *Qohélet*. A pesquisa que se desenvolve em sua direção, deixa entrever que as alusões religiosas presentes nele – em muitos momentos – mais parecem correções intencionais de um escriba que se sente desconfortável ante o aspecto – bastante – secularizado da obra. Tais exemplos podem ser notados nas seguintes citações do *Qohélet*, a partir da tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002):

E eu pensava: o justo e o ímpio Deus os julgará, porque aqui há um tempo para todas as coisas e para toda ação (3,17);

Uma vez que não se executa logo a sentença contra quem praticou o mal, o coração dos filhos dos homens está sempre voltado para a prática do mal. Um pecador sobrevive, mesmo que cometa cem vezes o mal. Mas eu sei também que há o bem para os que temem a Deus, porque eles o temem; mas que não o bem para o ímpio e que, como a sombra, não prolongará seus dias, porque não teme a Deus (8,11-13).

Note-se que o pensamento central dos fragmentos é o temor a Deus. Outras ocorrências podem ser encontradas em 7,18c-19 e 11,9c. Pode ser provado, também, que muitos desses textos estão em um cenário que, não raro, aponta para reflexões quase contrárias aos processos naturais da relação ser humano/divindade.

Não é fácil, portanto – para não dizer impossível –, determinar a autoria dos livros da *Bíblia*. Esse é um problema que perpassa não só a exegese tradicional como qualquer abordagem mais séria que se faça desses livros. Não se exclui, de forma alguma, que esses textos tiveram uma mão original que lhes deu forma. No entanto, além dessa mão, outras estiveram sobre eles em contínuas revisões, adaptações de conteúdos e prováveis correções, como concluíram John Gabel e Charles Wheeler:

“Muito embora alguns dos escritos – Rute, Ester, Jó, Eclesiastes e Jonas – pareçam ter autores individuais, em nenhum caso sabemos algo sobre eles. Além disso, Jó e Eclesiastes contêm acréscimos ao texto feito por pessoas que não eram simpáticas aos objetivos originais do autor” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 22).

Isso já pôde ser demonstrado no caso do *Qohélet*. Quanto a Jó, percebe-se que o livro deixa transparecer, em sua estrutura mais ampla, uma organização que indica dois tipos de redação fundamentais: uma em prosa e outra em poesia. Tais redações estão estrategicamente colocadas: a prosa inicia o livro (1,1-2,13) e o conclui (42,7-17). Já a poesia é a que cobre a maior parte da obra, estendendo-se de 3,1 a 42,6. Outros pequenos fragmentos narrativos podem ser encontrados, o mais significativo está em 32,1-6. Personagens mencionados na primeira parte da narrativa tomam lugar dentro desta poesia, dialogando com Jó. Além disso, há afinidade terminológica entre as duas partes da obra, ou seja, prosa e poesia (TERRIEN, 1994, p. 25). A escrita em prosa poderia estar situada em fins do século VI a.C. e primeira metade do século V. Os poemas estariam situados, então, em meados e final do século V a.C, como se pensa comumente (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 138).

A noção de fragmentação do texto bíblico pode ser ilustrada com exemplos internos. A própria *Bíblia* apresenta uma recorrência temática que coloca em relevo o sentido de lembrança, bem como aquele de perda. A reflexão de Regina Schwartz, presente no livro *The Postmodern Bible*, 1995 (*A Bíblia Pós-moderna*, 2000), ilustra o caráter de reescritura da *Bíblia* nas suas contínuas formas de perda. As cenas bíblicas de que fala Schwartz remetem ao rolo perdido do *Deuteronômio* e depois encontrado no tempo do rei Josias (*II Livro dos Reis*). Esse livro nada mais é do que uma exortação de Moisés para que o povo se lembre. O verbo hebraico *zakar*, que significa lembrar ou recordar, é muito frequente no livro do *Deuteronômio*, e, na maioria das vezes em que

ocorre, traz o refrão: “recorda-te que foste escravo na terra do Egito”, como uma clara alusão ao primeiro grande exílio de Israel.

Outro exemplo é o rolo de Jeremias que o rei manda queimar e que precisa ser reescrito (*Jr* 36,23). Uma terceira alusão aparece nas próprias tábuas da *Torah* que são quebradas por Moisés diante da rebeldia do povo (*Ex* 32). Além de textos, pessoas também são perdidas e encontradas: José do Egito (*Gn* 37-50); o filho mais novo da parábola, em *Lc* 15.

Esses exemplos sugerem a crise do livro perdido, em perigo e/ou recuperado. Uma leitura que permite a noção de sobrevivência que também está ligada à perspectiva do exílio. É por isso que,

Schwartz argumenta que, em toda a Bíblia hebraica, lembrar está ligado, de forma persistente, à sobrevivência. Mas ela acrescenta a advertência: “quando dizemos que lembrar é a condição de sobrevivência na Bíblia, não o dizemos num sentido singelo [pois não há um original a ser lembrado]. Com nenhuma memória acurada possível, a dependência dessa memória não permitiria nenhum futuro”. Mais exatamente, é interpretação, reconstrução, rememoração, reescrita ou simplesmente escritura (no sentido de Derrida) que permite a continuidade (CASTELLI *et al.*, 2000, p. 132).

A reflexão de Schwartz sobre o livro perdido é uma metáfora de valor para se entender o horizonte escriturário da *Bíblia*. Essas contínuas referências ao que se perdeu e foi encontrado constituem motivos suficientes para que se tome o conjunto dessas narrativas com alguma cautela, preferindo uma distância prudente a uma aproximação afoita. Sem sombra de dúvidas, o mesmo vale tanto para o *Antigo* quanto para o *Novo Testamento*.

O que é dito sobre a autoria, na *Bíblia*, pode ser aplicado, também, a um segundo grupo de mãos: a dos redatores. É praticamente impossível identificá-los, mas deve-se a eles a versão acabada dos textos bíblicos como hoje são conhecidos. Assim, ler a *Bíblia* como literatura propicia um sentimento de liberdade em relação à abordagem

(demasiado) religiosa da mesma. Esse sentimento se explica pelo fato de que o texto desfila aos olhos do leitor sem as amarras conflitantes dessa ou daquela forma que só permite uma leitura sacralizada do texto.

Isso posto, poderia se acrescentar, também, que a intertextualidade é outro aspecto literário explorado no contexto da *Bíblia*. Alguns livros, na *Bíblia*, aparecem em diálogo quando olhados sob alguns referenciais: *Rute* e *Cântico dos Cânticos*, por exemplo, apoiam uma hermenêutica que alude a um movimento de mulheres frente à opressão masculina. Os profetas, de um modo geral e, particularmente, *Amós*, *Isaias* e *Miquéias*, dialogam profundamente quando o assunto é a injustiça social. Esboçam um olhar de conjunto sobre a história de Israel e podem ser abordados sob os enfoques da resistência, memória e denúncia dos desmandos políticos e religiosos.

As interrelações desses textos servem como aviso para que eles não sejam isolados, permitindo olhá-los a partir de um horizonte mais amplo. Tanto se pode afirmar que o *Antigo Testamento* volta-se para si mesmo, como o *Novo Testamento* interpreta-se, ao mesmo tempo em que interpreta o *Antigo*. É um processo contínuo que confere um caráter de vitalidade ao texto e ao seu leitor, como afirmara Gregório Magno: “As palavras divinas crescem juntamente com quem as lê”.¹⁰ Ainda para ilustrar o caráter intertextual da *Bíblia*, pode-se citar nomes como os de Josué, Elias e Jesus, que aparecem como se fossem, cada um, um novo Moisés para a grande panorâmica interpretativa intrabíblica. Já Noé, ao repovoar o mundo e garantir a sobrevivência de animais e seres humanos, é como se fosse um novo Adão.

A *Bíblia* constitui-se, assim, não somente como parte de uma interpretação, mas como o lugar das mais variadas interpretações. É nessa esteira que se entende os

¹⁰ São Gregório Magno: *Homiliae in Ezechielem* I,VII,8: PL, 76, 843 D.

inúmeros textos que, dentro de uma tradição bíblica (*Profetas*, por exemplo), aparecem interpretados em outra tradição (*Torah*).

Como se viu, a questão da autoria, na *Bíblia*, é terreno por demais pantanoso. Para os propósitos desta leitura, os pensamentos de Harold Bloom podem ser esclarecedores. Em sua obra *The Book of J*, 1990 (*O Livro de J*, 1992), ele sugeriu que a maior e mais original parte da *Torah* teria sido escrita por uma mulher (a autora *Javista*). A tese de Bloom é de que ela “viveu na ou perto da corte do filho e sucessor de Salomão, Rei Roboão de Judá, sob cujo domínio o reino de seu pai se dividiu, logo após a morte de Salomão em 922 A.E.C.” (p. 21). Quatro anos depois, quando Bloom publicou *The Western Canon*, 1994 (*O Cânone Ocidental*, 2010), aceitou o desafio de um de seus recenseadores, que o havia criticado por não ter sido tão ousado e sugerido o nome de Betsabéia (esposa de Davi, tomada de Urias e mãe de Salomão [vide gráfico à p.81]) como sendo a autora *J*. A partir de então, Bloom assume Betsabéia como “candidata admirável” para essa autoria.

Bloom destacou, como característica principal dessa mulher, a ironia. No entanto, não é uma ironia como aquela dos conceitos gregos e, particularmente socrática, que acusa uma dissimulação ou ignorância fingida, mas “uma ironia dramática ou mesmo ironia trágica, que é a incongruência entre o que se desenvolve num texto teatral ou numa narrativa e o efeito daquilo que se desenvolve nas palavras e ações adjacentes que são compreendidas de maneira mais completa pelo público ou pelos leitores do que pelos personagens” (BLOOM, 1992, p. 38).

A visceral implicância de Bloom diz respeito à desleitura que a autora *J* sofreu, sobretudo pelo Redator, após o exílio para a Babilônia. No entanto, tal desleitura não parou somente aí, ela foi continuada pela abordagem normativa da *Bíblia* feita tanto pelo Judaísmo quanto pelo Cristianismo. Esse procedimento tende a matar a

sofisticação, a irreverência e a estética de *J*, o que levou Bloom a afirmar, categoricamente: “Poucos paradoxos culturais são tão profundos, ou tão enervantes, como o processo de canonização religiosa segundo o qual uma obra essencialmente literária se torna um texto sagrado” (BLOOM, 1992, p. 49). Contra aqueles que o acusam de estar propondo uma ficção, Bloom argumenta:

Já que estou consciente de que minha visão de *J* será considerada como fantasia ou ficção, começarei observando que todos os relatos da Bíblia são ficções eruditas ou fantasias religiosas, e geralmente servem a propósitos bastante tendenciosos. Ao propor que *J* era uma mulher, não estou favorecendo os interesses de nenhum grupo religioso ou ideológico. Ao contrário, estarei tentando, através dos meus anos de experiência de leitura, dar as razões para minha crescente impressão das diferenças surpreendentes entre *J* e qualquer outro escritor bíblico (BLOOM, 1992, p. 22).

Se, de fato, as considerações de Bloom estiverem corretas, a maior parte das narrativas bíblicas estudadas nesta tese teriam sido escritas por *J*. Não se trata, no entanto, de provar a tese do autor, mas de desenvolver outros elementos que possam, apoiados nessa ferramenta, lançar mais luz sobre o caráter literário da *Bíblia*.

Em função das colocações feitas neste capítulo, sobre a autoria dos textos bíblicos, é necessário esclarecer que, a partir deste momento, ao se fazer menção à autoria da escrita bíblica, usar-se-á o termo “o narrador bíblico”, sem que isso implique no desconhecimento da pluralidade de vozes, masculinas e femininas, que compuseram essa tessitura.

CAPÍTULO 2

A MULHER NOS RELATOS BÍBLICOS: PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

Não se trata aqui de enunciar verdades eternas,
mas de descrever o fundo comum sobre o qual se
desenvolve toda a existência feminina singular.

(SIMONE DE BEAUVOIR, 1980, p.7)

Os livros de *Gênesis*, *Êxodo* e *Rute* se configuram como o principal *corpus* literário desta pesquisa. As narrativas que têm mulheres por personagens principais permitem a abordagem de temas que têm mobilizado as críticas literária e cultural e o pensamento filosófico na contemporaneidade, quais sejam, o feminino, a diáspora, a amizade e a hospitalidade.

A tese se baseia, então, em ciclos de narrativas que envolvem as personagens Sara, Hagar, Rebeca, Tamar, as duas parteiras egípcias (Sifrah e Fuah) e Rute. Muito embora, por questão de método, a tese contemple apenas essas sete mulheres, as narrativas que as envolvem são paradigmáticas para aquilo que parece ser um ponto comum em toda a *Bíblia* judaica, estendendo-se, também, à *Bíblia* cristã, como se verá.

Esta tese parte, portanto, da alegação de que cada uma dessas mulheres, a seu modo, subverte a ordem patriarcal estabelecida e cria parâmetros singulares no ambiente em que vive e desempenha seu papel. Além disso, essas mulheres compartilham entre si um deslocamento geográfico e interior, que se apresenta como uma condição inerente a uma grande parte dos seres humanos – e, fundamentalmente, aos intelectuais – nos dias de hoje. Finalmente, poder-se-ia dizer, que as histórias dessas mulheres ultrapassam os limites textuais em que são contadas, repercutindo, de alguma forma, em outros lugares da *Bíblia*. Tal fato estabelece uma relação de intertextualidade e de intratextualidade, isto é, incita uma leitura do que está simultaneamente fora e dentro do texto, contribuindo para realçar o dinamismo das narrativas escolhidas.

Para dar conta das reflexões abordadas neste capítulo, os pensamentos dos seguintes autores e autoras são fundamentais: Israel Filkelstein e Neil Asher Silberman, Walter Vogels, Jack Miles, Robert Alter, Daniel Boyarin, Emmanuel Lévinas e Salma Ferraz. Os pontos de vista desses autores estão manifestados nas seguintes obras, respectivamente: *A Bíblia não tinha Razão* ([2001]2003), *Abraão e sua Lenda: Gênesis*

12,1-25,11 ([1996]2000), *Deus: uma Biografia* ([1995]2009), *A Arte da Narrativa Bíblica* ([1981]2007), “Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance” (1997), *Totalidade e Infinito* ([1961]1980), *Maria Madalena: das Páginas da Bíblia para a Ficção* (2011).

2.1 Mulheres e cenários: o feminino nos ciclos escolhidos

As narrativas designadas para análise nesta tese estão inseridas em três ciclos que abrangem, também, três livros bíblicos. O primeiro ciclo engloba, como macroestrutura, *Gênesis* 11,27 a 50,26. É claro, porém, que não serão analisados todos os textos bíblicos que fazem parte desse recorte, mas apenas aqueles que contemplam as figuras femininas em estudo e sua interrelação. Consequentemente, essa estrutura se reduz a *Gn* 11,27-38,30. Para que se possa visualizar a composição do ciclo analisado, propõe-se o seguinte esquema:

Sara e Hagar

- | | |
|--------------------|--|
| <i>Gn</i> 11,27-30 | O texto apresenta Sara, coloca-a como esposa de Abraão ainda em Ur. |
| <i>Gn</i> 12,10-20 | O episódio de Sara e Abraão no Egito, onde ele diz que ela é sua irmã. |
| <i>Gn</i> 16 e 21 | O Episódio ao redor de Ismael, filho de Abraão com sua escrava Hagar. |
| <i>Gn</i> 18 | A hospitalidade de Abraão e de Sara. |

Rebeca

- | | |
|-------------------|--|
| <i>Gn</i> 24 | Apresentação de Rebeca e arranjos para o casamento. |
| <i>Gn</i> 25,19ss | Rebeca estéril e Rebeca mãe de dois filhos. |
| <i>Gn</i> 26,1-14 | Isaac em Gerara: Rebeca como sua irmã. |
| <i>Gn</i> 27 | Ao redor do direito de primogenitura: a artimanha de Rebeca. |

Tamar

- | | |
|--------------------|----------------------|
| <i>Gn</i> 38, 1-30 | A história de Tamar. |
|--------------------|----------------------|

As mulheres abordadas nesse ciclo de narrativas apresentam, como traço comum, sua estranheira. As suas histórias são contadas na futura terra de Israel, mas elas vêm da Mesopotâmia (Sara e Rebeca) e do Egito (Hagar). Duas dessas mulheres têm suas vidas ligadas ao destino do mesmo homem (Abraão), sendo que uma é sua esposa (Sara) e a outra é sua escrava (Hagar).

As relações familiares se desenvolvem em conflitos mútuos e desordens várias. A primeira é deslocada de sua terra seguindo a família do marido. A segunda é meramente uma mãe de aluguel para o casal que não pode ter filhos, sendo, logo depois, descartada. Aqui se introduzem elementos como o corpo feminino, a hospitalidade e a hostilidade em uma situação de diáspora.

O segundo ciclo contempla uma brevíssima narrativa em *Êxodo* 1,8-22 (mais precisamente os versículos 15-22), onde é contada a estratégia usada por duas parteiras egípcias (*Sifrah* e *Fuah*) com o objetivo de salvar os meninos de Israel que nasciam no Egito sob o peso da escravidão e a ameaça de morte. Tais parteiras egípcias salvam os meninos da obsessão de morte imposta pelo Faraó. A narrativa mostra a participação de duas mulheres marginais naquele que se tornará o principal eixo hermenêutico de toda a *Bíblia*: o êxodo do Egito, que marca o fim da primeira grande diáspora dos hebreus. Uma das consequências que se tira dessa narrativa é a evidência de que o povo só foi libertado graças à desobediência de duas parteiras. Tal desobediência possibilitou que um grupo de crianças pudesse sobreviver. O relato faz uma leitura retroativa da história, recuperando a gênese de salvação possibilitada pelas criaturas mais frágeis. A ironia do texto reside na demonstração da derrota do poder (Faraó) pelo que havia de mais periférico e insignificante: duas parteiras e um punhado de crianças estrangeiras, diaspóricas.

Por fim, o livro de Rute se configura, como um todo, em uma obra de referência para os estudos de gênero na *Bíblia*. Em um claro contraste com as narrativas das duas mulheres que abrem a tese (Sara e Hagar), a história de Rute aborda o tema da amizade. Esta clássica novela da *Bíblia* apresenta, com coesão e vivacidade narrativa, a história de Rute e Naomi, sua sogra, lutando para sobreviver em terra estrangeira.

2.2 Israel: a nação no exílio

As narrativas relacionadas para serem abordadas nesta tese revelam-se portadoras de vasto cabedal de sentido. O universo que elas contemplam inclui a possibilidade de abordagem do conceito de diáspora. No mundo judaico, a diáspora é elemento constitutivo da própria identidade. Em última análise, grande parte dessas mulheres são mulheres de diáspora, porque todo o antigo Israel é, ele mesmo, diaspórico. Israel não vem de Israel, mas vem de fora. A antiga cidade-estado de Ur está situada no sul do atual Iraque. A marcha de Abraão começa ali e vai na direção da terra de Canaã, futuro Israel. Estabelece-se nessa terra, fiando-se, apenas, em uma promessa divina que une terra e descendência.

É verdade, no entanto, que alguns estudiosos têm colocado em dúvida essa origem histórica de Israel. Para tanto, obras como as de Israel Filkelstein e Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Texts*, 2001 (traduzida com o curioso título de *A Bíblia não tinha Razão*, 2003), apareceram nos estudos sobre a *Bíblia* com o objetivo de acalorar a discussão que envolve os estudos em arqueologia. Após um resumo dos capítulos 12 a 50 do *Gênesis* (em pouco mais de cinco páginas), Filkelstein e Silberman fizeram um relato da impossibilidade de as histórias sobre os patriarcas se inserirem ao redor de 2000 a.C., trazendo-as mais para fins dos anos 1100 a.C. Além disso, sugeriram que os relatos que contam essas histórias estariam mais próximos dos séculos VIII e VII a.C. Segundo os

autores, “é inteiramente possível e mesmo provável que os episódios individuais nas narrativas dos patriarcas estejam baseados em antigas tradições locais” (FILKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 69).

Apesar da discussão sobre a origem histórica de Israel, é bastante extensa a lista de lugares apresentados na teoria dos autores que incluem, num subitem, o seguinte título: “Povos do deserto e os impérios do leste” (FILKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 64). Com isso se afirma que, de uma forma ou de outra, o elemento da estrangeiridade não pode ser excluído de tais relatos.

Ainda que se admita, no entanto, que o que se tem sobre os patriarcas é fruto de tradições locais, como afirmam Filkelstein e Silberman, é imperioso considerar que a abordagem de tais materiais nesta tese contempla seu aspecto literário e seria um caminho sem fim perguntar e responder por sua autenticidade histórica. O exegeta Walter Vogels, professor de *Antigo Testamento* na Universidade de Ottawa (Canadá) apresentou uma postura bastante iluminadora em *Abraham et sa légende – Genèse 12,1-25,11*, 1996 (*Abraão e sua Lenda: Gênesis 12,1-25,11*, 2000). Para ele,

a longa discussão sobre a historicidade das tradições patriarcais prosseguirá por muito tempo e [...] é claro que os relatos dos patriarcas não constituem um manual escolar de história sobre as origens do povo de Israel. Houve um número enorme de estudos para comparar os relatos dos patriarcas com o material extrabíblico, um número menor para compará-los com outros textos bíblicos, mas concluir que esses estudos provam a historicidade dos patriarcas é inexato; aliás, concluir pela não-historicidade dos patriarcas é igualmente injustificado (VOGELS, 2000, p. 33).

Esta tese se interessa pelos personagens bíblicos que analisa e pelas tramas que os envolvem a partir das narrativas que lhes dizem respeito. As primeiras palavras de Jack Miles em *God: A Biography*, 1995 (*Deus: Uma Biografia*, 2009) ilustram com clareza o que ora se propõe: “pode-se afirmar que um personagem literário vive uma vida que começa com o nascimento e vai até a morte ou que, ao contrário, sofre apenas

um desenvolvimento do começo até o fim da obra? Ou será que um personagem literário – fixado nas páginas de um livro, preso para sempre nas mesmas poucas palavras e ações – é o oposto de um ser humano vivo, em desenvolvimento?” (MILES, 2009, p. 16).

A fim de retomar o caráter originariamente diaspórico das narrativas da *Bíblia*, vale lembrar que dois termos estão nesse campo semântico e ajudam na discussão do tema em estudo. Como primeira referência hebraica, aparece *fûtz* (dispersar, espalhar). Ele é um dos principais verbos usados no relato da torre de Babel, cujos construtores não queriam ser *espalhados* pela terra (*Gn* 11,4). A *Septuaginta*, tradução grega do texto hebraico, utiliza, nesse versículo, *diasparenai*, repetindo esse uso em 11,8-9 (*diespeiren*), no mesmo relato. O termo *fûtz* reaparecerá no contexto de uma das mais significativas metáforas usadas pelos profetas: aquela que sugere a reunião do povo *disperso, espalhado*, isto é, o rebanho de ovelhas disperso que será reunido pelo pastor (*Jr* 23,1; *Ez* 34,5).

O sentido é, também, deduzido de *galût*, que pode ser traduzido por exílio e está nesse mesmo campo semântico. Historicamente, está situado no contexto do exílio de Judá para a Babilônia entre 597 e 586 a. C. *Galût* é um substantivo feminino que indicaria um grupo de pessoas que seguem para o cativoiro.

Os dois termos apresentados não aparecem sistematicamente nas narrativas estudadas, mas serão fundamentais para a percepção da construção das mesmas. A ausência de tais termos não impede que sejam verificadas situações de diáspora nas histórias dessas mulheres.

A diáspora judaica é um acontecimento matricial, que contribuiu para que, no século VI a.C., a sistematização de muitos textos da *Bíblia* fosse levada a cabo, no exílio da Babilônia. Ao mesmo tempo, impulsionou a gênese de tantos outros textos.

Por esse tempo, estariam nascendo ou sendo editados alguns dos que seriam grandes clássicos da literatura hebraica: o conjunto da *Torah* e dos profetas e, mais tarde, o Livro de *Jó* e do *Qohélet* (também chamado de *Eclesiastes* pela tradição grega), entre outros.

Desses textos, relatos como os que estão ao redor de Sara, José do Egito (*Gn 37-50*) e Rute apresentam estrangeiros residentes como protótipos de uma situação que é comum em toda a tradição bíblica. Essa diáspora, isto é, o exílio para a Babilônia ocorrido no século VI a.C, tem dupla característica: retoma o êxodo do Egito (primeira diáspora) e o desenvolve como motivo de esperança. Significa afirmar que, assim como o povo fora libertado da situação de escravidão no Egito, agora seria assistido, também no contexto de sua deportação para a Babilônia. Essa fé passou a ser uma espécie de ícone da tradição dos hebreus. É a releitura do passado que cria expectativas para um futuro incerto. Se o livro do *Deuteronômio* já deixa clara essa estratégia, o próprio movimento da apocalíptica judaica – que surgirá alguns séculos após o exílio babilônico – ainda terá suas raízes na situação diaspórica que os tempos anteriores fecundaram.¹¹

A diáspora dos israelitas está intimamente ligada à questão do estrangeiro e da hospitalidade. É possível que a contínua mudança de suseranos políticos tenha trazido à consciência daquele povo uma marca de abertura ao outro na sucessão dos vários momentos de sua história.

Para uma rápida retrospectiva, podem ser avaliadas as impressões da cultura estrangeira em sua configuração como povo: a influência vizinha (Egito e

¹¹ A apocalíptica é um movimento de vigorosa resistência judaica à helenização forçada, que se situa, historicamente, entre 250 a.C. e 100 d.C. O que se encontra, nesse período, é uma série de escritos que vão além do gênero apocalipse. São como que panfletos de época que se nutrem da esperança de libertação contra uma perseguição violenta e opressora. Neles, o estilo cifrado (que não é a característica principal da apocalíptica), a medição do tempo, a numerologia e as exortações à permanência numa constância de fé e esperança são os marcos fundamentais de uma resistência que não se aliena do mundo, mas se apega a ele e cultiva a mudança do mesmo, espelhando-se na tradição.

Mesopotâmia) como marco indicador de sua posição geográfica; a sucessiva mudança dos impérios ao seu redor, imprimindo as mais diversas formas de dominação; o período antigo sob o poder egípcio; a seguinte dominação assíria, que cobriu os anos de 824 a.C. a 612 a.C.; o poderio babilônico, que coincide com a deportação de Judá; o império persa, que transforma o próprio panorama linguístico e cultural de Israel; o helenismo, não raro forçado e gerador de crises existenciais; o império romano como novo senhor sobre a região.

Disso decorre que a questão do estrangeiro e da hospitalidade são realidades caras à história do povo hebreu e reaparecem na *Bíblia* como orientação: “lembra-te que foste escravo na terra do Egito” (*Dt* 15,15). Assim sendo, a experiência da escravidão educa para a prática da hospitalidade e atenção ao estrangeiro. Isso ajuda a perceber uma clara orientação que as histórias dessas mulheres sugerem quando se aborda tais questões. O simples fato de o povo de Israel ser estrangeiro para a terra prometida, como indicado acima, viabiliza essa compreensão.

As mulheres bíblicas contempladas nesta tese têm o traço do estrangeiro. As narrativas ao redor do ciclo de Sara, são exemplares nesse sentido: ela sai da terra natal (Ur dos Caldeus), seguindo seu marido. O texto bíblico não deixa clara a razão da saída. Ela simplesmente segue o marido. No entanto, eles se estabelecem em Harã, a meio caminho da terra de Canaã, destino original (*Gn* 11,31). No presente contexto geográfico, o verbo hebraico *yashab* (estabelecer), merece alguma atenção. Ele é comum na *Bíblia* e dele deriva o termo *tôshab* (peregrino). Tem relação com o assalariado temporário e que não tem terra própria. Pode ser associado a *ger* (estrangeiro residente permanente), termo que descreve Abraão em Canaã (*Gn* 23,4).¹²

¹² No Gênesis, *ger* aparece duas vezes somente: 15,13 e 23,4. Na primeira é uma nítida alusão ao período da escravidão no Egito onde Israel estará sob o domínio estrangeiro. Isso já acusa uma clara releitura do êxodo na narrativa do *Gênesis*.

Este último relato menciona o lugar onde Sara foi enterrada, isto é, na terra de Canaã, como *estrangeira*, também (*Gn 23,19*).

2.3 Sete mulheres criativas: desafios e deslocamentos

As narrativas sobre as mulheres, protagonistas desta tese, deixam claro que elas aparecem enredadas em situações bastante desafiadoras. Esta tese procura, assim, separar e identificar elementos que possam sugerir que, quando falham as alternativas da Lei [*Torah*] ou da tradição, o narrador bíblico lança mão de uma saída criativa e esta se origina de um artifício feminino. Ao redor dessas mulheres, o que se verifica é o modo como se comportam na busca de uma forma nova de lidar com o desafio apresentado. Nem sempre, no entanto, essa saída é mostrada explicitamente na narrativa, mas fica patente o fato de que foi possibilitada pela figura feminina.

A noção de gênero, nesta investigação, ultrapassa uma exposição das características ou nuances do feminino. Mulheres bíblicas como Sara e Hagar têm importantes contribuições para o conjunto deste trabalho, já que em torno delas a maternidade (ou a falta dela) é latente e geradora de sentido. No relato do primeiro livro da *Bíblia*, não há uma afirmação da mulher pelo que ela é em si mesma, ou seja, a sua figura se constrói em confronto e comparação com a do homem, muitas vezes seu marido. Contudo, a narrativa apresenta traços que identificam tais mulheres e as distinguem dos eventos ao seu redor, estabelecendo uma interação com o mesmo a partir da novidade de suas percepções e estratégias.

Sara, por exemplo, será apresentada como a mulher de Abraão (*ishat 'abram*) desde o momento em que aparece pela primeira vez na narrativa do *Gênesis* (11,27-30). Duas outras vezes, em *Gn 12,10-20* e *Gn 20,1-18*, é indicada como posse do marido. Nos textos que lhe dizem respeito, ela figura como uma mulher que foi tomada, isto é, aparece sempre em relação (de submissão) ao seu marido e ao seu genro (Terah) e, por

isso, sem vontade própria. Curiosamente, o relato a expõe como moeda de troca em duas ocasiões: no Egito (Faraó) e na cidade de Gerara (Rei Abimelek). Ao mesmo tempo, há uma sutileza nesses relatos, quando eles mostram que a submissão de Sara possibilita a salvação do marido.

O verbo hebraico *lakah* (tomar) aparece, na maioria das vezes, indicando a captura de objetos e cidades. O que aparece como interesse para este trabalho é o fato de que esses homens tomam, inclusive, mulheres. É assim que Sara é apresentada, em uma tradução mais literal: “e tomou (*lakah*) Terah a Abrão, seu filho, e a Lot, seu neto, filho de Haran e a Sarai sua nora, mulher de Abrão, seu filho, e saíram juntos de Ur dos Caldeus para ir à terra de Canaã. Vieram a Haran e ficaram ali” (*Gn 11,31*). Sara é apresentada, além disso, como uma mulher estéril e esse é o principal elo que vai aproximá-la da segunda mulher: Hagar.

Em contrapartida, quando Sara parece ter voz, ela se comporta como aquela que hostiliza e o objeto da hostilidade é sua escrava Hagar (*Gn 16,1-16* e *21,1-21*). Se Sara sofre com a esterilidade, Hagar sofrerá por causa da maternidade. Não podendo gerar filhos, Sara sugere a Abraão que tome sua escrava Hagar e tenha um filho com ela (*Gn 16,2*). Assim, a sugestão para resolver o problema da falta do filho parte de Sara. No entanto, ela manifestará repúdio e desprezo a Hagar depois do nascimento de Ismael (*Gn 16,5*).

A dinâmica do texto é paradoxal: em um lugar, Sara é objeto de troca entre Abraão, o Faraó e o rei Abimelek; em outro, ela age com desmedida insensibilidade com relação à escrava. Há, ainda, uma nova versão da expulsão de Hagar em *21,9-10*, revelando que a reação de Sara tem dois lados: o primeiro se refere ao desdém que ela

sofre de Hagar, já que esta, uma mera escrava, pode gerar filhos e sua senhora não; o segundo, à ameaça de que Ismael possa vir a ser o herdeiro (*Gn* 21,10).¹³

Esse pormenor sobre a descendência funciona como uma espécie de introdução para a narrativa da próxima mulher: Rebeca. Ela também vem de fora para ser dada em casamento ao filho de Abraão: Isaac. Nela, porém, podem ser reconhecidas estratégias ausentes nas primeiras mulheres citadas. Rebeca se converterá, então, na “mais astuta e mais poderosa das matriarcas” (ALTER, 2007, p. 89), pois, já no episódio do seu casamento, ela se apresenta como uma mulher de iniciativas, contrastando com Sara (*Gn* 24,16-20). Mais tarde, no episódio crucial da troca de primogenitura entre Esaú e Jacó, ela tem parte decisiva na trama, sobrepujando Isaac, que se mostra, de modo contrastante, “o mais passivo dos patriarcas” (ALTER, 2007, p. 88). Seus movimentos e armações incidirão decisivamente na história do povo antigo que terá – contrariamente aos costumes – o filho mais novo como herdeiro da bênção e da posteridade (Jacó) em prejuízo do filho mais velho (Esaú).

A igualdade em relação ao masculino ou a diminuição que pode estar presente aí também se verifica em relatos como o de Tamar (*Gn* 38). Ela aparece na mesma esteira de Sara e Hagar, com a nuance da sexualidade ainda mais evidente que as anteriores. A problemática do segundo sexo, que, de acordo com Simone de Beauvoir (1970), implica na relação com o outro e tantos outros elementos, como etnia, raça e multiculturalismo, perpassa a história dessas mulheres e as coloca como emblemas na tradição. Significa dizer, assim, o quanto tais mulheres são utilizadas como instrumentos, nesse momento e ambiente culturais no qual estão inseridas: se geram descendência, seus nomes são lembrados e louvados; se não, a vergonha e o esquecimento são o destino certo de suas vidas.

¹³ A questão redacional, isto é, os dois relatos de fontes distintas que constituem *Gn* 16 e 21, será tratada oportunamente.

Tamar, as parteiras egípcias e Rute, por outra parte, são mulheres estranhas à descendência de Abraão: a primeira é cananéia; as duas seguintes, egípcias; e a última, moabita. A questão do estrangeiro insinua-se, assim, na reflexão sobre o deslocamento humano no passado e no presente. Verifica-se, então, não somente o deslocamento geográfico, mas os diversos momentos em que o ser humano precisa se adaptar ao outro e às novas formas de comportar-se frente a si mesmo, em cenas complexas, que demandam as mais inusitadas decisões. Sendo assim, quando se volta ao texto bíblico com esse interesse, pode-se apropriar de muitas situações emblemáticas que foram vividas por personagens da história de Israel e contadas, posteriormente, pelos narradores da *Bíblia*. O pensamento de Daniel Boyarin, expresso em “Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance”, 1997 (sem tradução para o português), norteia a compreensão de Israel como figura metaforicamente feminina no cenário diaspórico de sua história antiga e presente. Como ele mesmo afirma,

Historicamente o homem judeu é, do ponto de vista da cultura dominante europeia, uma espécie de mulher. Devo esclarecer, de uma vez por todas, exatamente o que quero dizer com essa afirmação, a fim de evitar que minha intenção seja mal compreendida. Não estou reivindicando um conjunto de características, traços, comportamentos que são essencialmente femininos, mas um conjunto de performances que são culturalmente lidas como não masculinas dentro de uma determinada cultura histórica (BOYARIN, 1997, p. 306).¹⁴

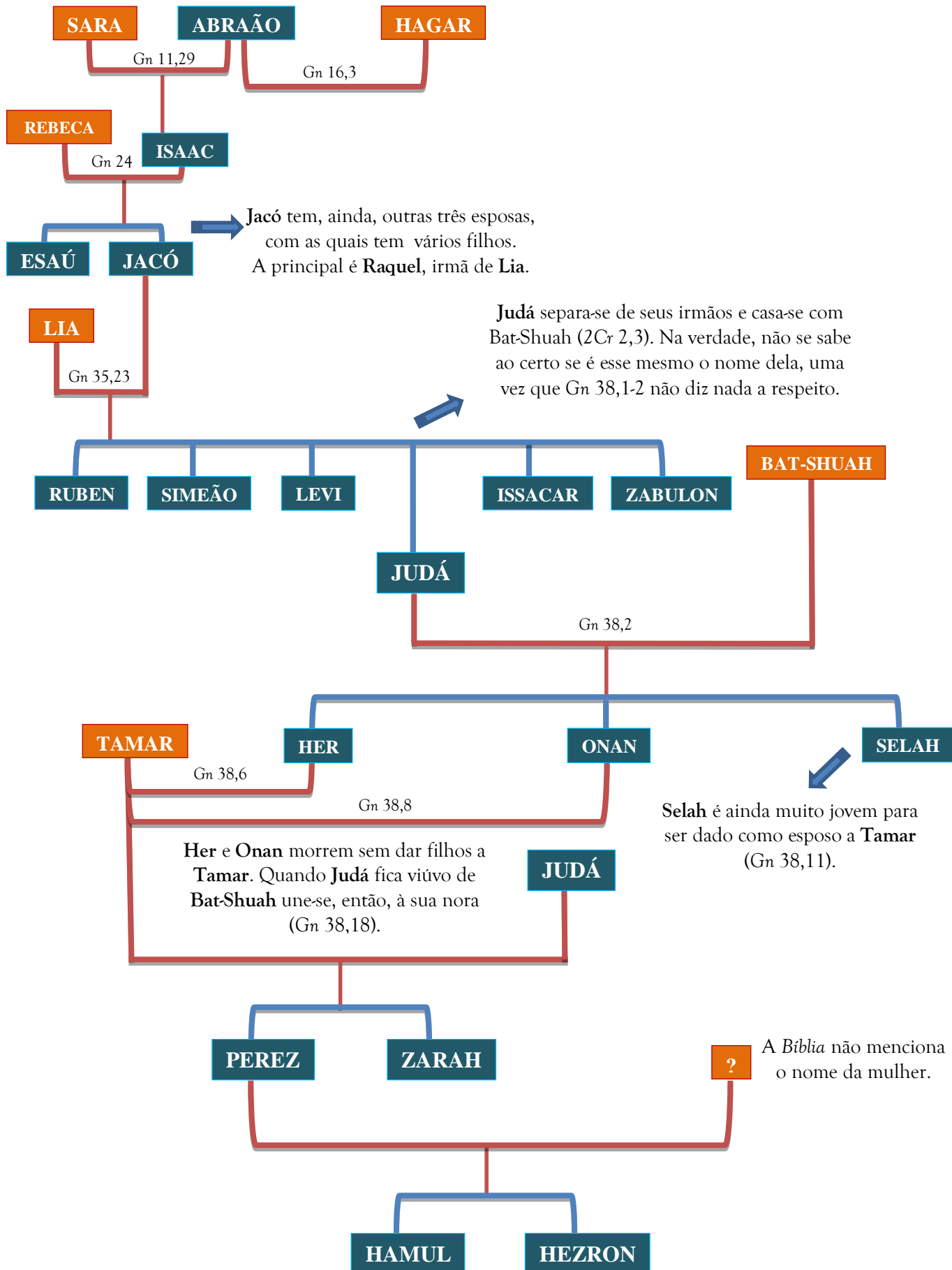
Essa percepção de Boyarin permite verificar como Israel se comporta em situações de adversidades, onde falta a hospitalidade e cresce a opressão. Permite ver, também, como é possível recuperar as estratégias de sobrevivência no interior de uma cultura marcada pela constante troca de senhores.

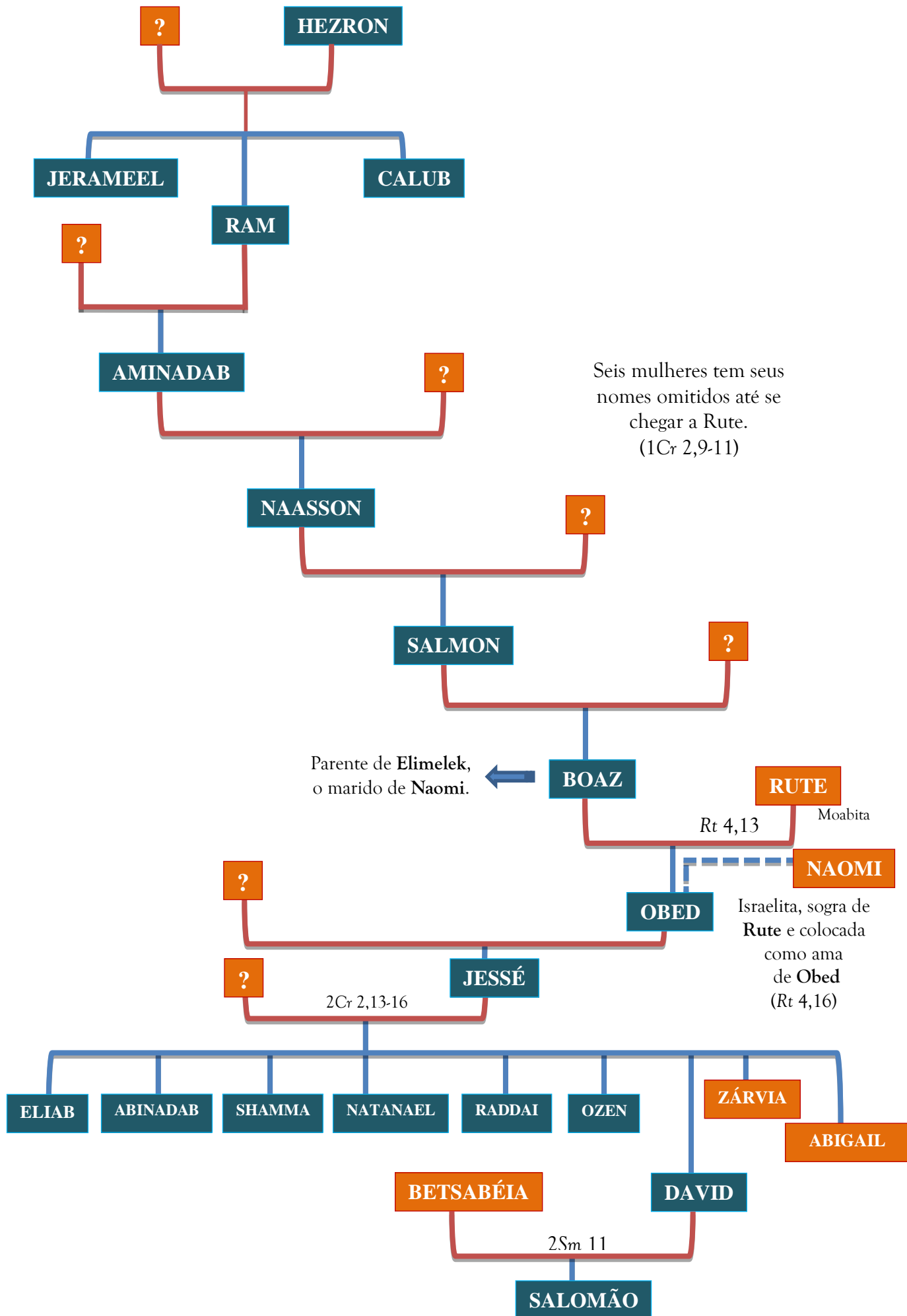
¹⁴ Tradução do autor da tese do seguinte texto em inglês: “Historically, the Jewish male is, from the point of view of dominant European culture, a sort of woman. I should state early and often just what I mean by this term, in order to prevent misunderstanding of my intent. I am not claiming a set of characteristics, traits, behaviors that are essentially female but a set of performances that are culturally read as nonmale within a given historical culture”.

Como já indicado, as narrativas sobre as mulheres estão inseridas nas narrativas sobre os principais homens. No entanto, isso não quer dizer que essas mulheres tenham suas vidas submetidas inteiramente ao poder daqueles homens. Esse é um ponto fundamental a ser investigado, isto é, a reflexão que busca esclarecer equívocos que aparecem na interpretação do texto bíblico e que se tornam lugar comum, reduzindo esse mesmo texto a um clichê, que, ao explicar tudo do ponto de vista do patriarcalismo, favorece o nascimento de falácias. Essas falácias acabam tomando corpo exatamente porque se desconhecem as atitudes de certas personagens femininas, cujo próprio silêncio é gerador de atitudes que contribuem para mudar estruturas solidamente sedimentadas. Nota-se, também, que as alternativas usadas por essas mulheres se dão em função do povo inteiro, têm relação com sua vida e com a sua sobrevivência. É, sobretudo nesse sentido, que tais textos se configuram como textos fundacionais. Assim sendo, podem ser demonstrados, ainda, alguns elementos que são comuns à vida dessas mulheres.

A identificação desses elementos converte-se em um contributo para que se possa verificar o caráter paradigmático dessas mulheres como referências para o restante da *Bíblia*: situação extrema do povo, que pode ser representada (ou não) pela figura feminina do relato; família destruída ou em vias de se desintegrar; povo ameaçado de desintegração; atributos femininos utilizados não como mero recurso estético na narrativa, mas com vistas a um fim a ser alcançado; dificuldade inicial em gerar filhos por parte da mulher em questão ou de outra do seu círculo de convivência, sendo que essa situação se resolve ao final da trama; colaboração de outra(s) mulher(es) configurando, sob certo aspecto, os vínculos de amizade, e, finalmente, deslocamento temporário ou definitivo, que ocasiona situações de emergência e que pede saídas criativas.

A modo de visualização da situação da mulher no antigo Israel, propõe-se uma tabela de genealogias para que se possa perceber o alcance dessas reflexões:





Seis mulheres tem seus nomes omitidos até se chegar a Rute. (1Cr 2,9-11)

Parente de Elimelek, o marido de Naomi.

Israelita, sogra de Rute e colocada como ama de Obed (Rt 4,16)

2Sm 11

A representação gráfica da história dessas mulheres revela, virtualmente, aquilo que as linhas do texto escondem. Pode-se afirmar que essa representação inspira-se no início do *Evangelho de Mateus*, quando ele declara: “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (*Mt* 1,1). O interesse desse evangelista, que escreve para um público oriundo do judaísmo, recai sobre a necessidade de apresentar um Messias davídico e da linhagem do grande patriarca. Mas essa não é, ainda, a grande pedra de toque que orienta o que aqui se expõe. Tal importância aparece alguns versículos à frente, quando o citado evangelista apresenta, na genealogia de Jesus, nada menos que quatro mulheres do *Antigo Testamento*: Tamar (1,3), a prostituta Raab (1,5), Rute (1,5) e aquela (não nomeada por *Mateus*) que foi a mulher de Urias (1,6), mas que se sabe ser Bat-Sheba⁴, comumente nomeada pelas traduções como Betsabéia (*2Sm* 12,24). Três delas aparecem na representação ora proposta, exceção feita apenas a Raab, cuja história é contada em *Josué* 2 com ressonâncias no sexto capítulo do mesmo livro. Note-se que Tamar é aquela que inaugura a genealogia de Davi.

Pode-se notar que a *Bíblia* omite oito nomes de mulheres: seis até Rute e duas depois dela. Essa quebra que a figura de Rute impõe revela-se significativa, já que esteve muito perto de ter seu nome omitido na linha narrativa do texto bíblico. Além disso, para essa altura da história genealógica, a *Bíblia* legou um livro inteiro que leva o nome dessa personagem. Isso possibilitou, ainda, que se conhecesse, também, o nome daquela que, protagonista esperada, já que era israelita, passou a coadjuvante de uma das novelas mais famosas da *Bíblia*: Naomi.

O movimento desta tese é semelhante àquele sugerido por Lévinas e Derrida em suas reflexões. Ambos os filósofos desestabilizam a ideia de que a amizade e a hospitalidade se baseiam no masculino. Com isso, o falocentrismo e o logocentrismo ocidentais sofrem profunda crítica quando abordados pelos dois pensadores. Esta tese,

por sua vez, não tem um foco unitário e diretivo em um conceito ou em um problema. Ela busca, em diálogo com esses e outros pensadores e pensadoras, um caminho de descentramento do masculino, uma vez que esse pseudo paradigma oblitera a leitura do texto bíblico. Não é sem bons motivos que o gráfico genealógico apresentado tenha sido concebido a partir das mulheres.

Na senda desses dois grandes pensadores, persegue-se, aqui, uma reflexão que não parte da busca pelo problema do ser, mas que pretende inscrever-se numa anterioridade ontológica, num reviramento que antecede a ética, já que “chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreduzibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade como ética” (LÉVINAS, 1980, p. 30).

2.4 Outras mulheres da *Bíblia*: breve excursão

Embora esta tese contemple narrativas de mulheres do *Antigo Testamento*, como foi amplamente indicado, o tema pode sugerir alguns nomes que se tornaram arquetípicos quando se trata do feminino na *Bíblia*. Sendo assim, os nomes de Eva (*Antigo Testamento*), Maria Madalena e Maria Mãe de Jesus (*Novo Testamento*) surgem como importantes nesse círculo de estudos.

A primeira delas, embora se situando nas primeiras páginas da *Bíblia*, em textos marcadamente mitológicos, não deixa de se configurar como uma das principais figuras veterotestamentárias de um protótipo feminino. As duas seguintes, ambas presentes nas narrativas dos Evangelhos, no *Novo Testamento*, convivem com um certo incômodo da tradição, onde a Madalena passou a ser um polo quase opositor a Maria de Nazaré.

As perguntas levantadas por Salma Ferraz, organizadora da obra *Maria Madalena: das Páginas da Bíblia para a Ficção* (2011), introduzem essa questão. Nessa

obra, o primeiro capítulo reflete o pensamento da autora que o intitula *Maria Madalena: A Antiodisseia da Discípula Amada*. Ela assim se posiciona: “o que aconteceu com a trajetória dessa intrigante mulher, uma das mulheres mais importantes dos *Evangelhos*, que passou de Discípula Amada de Jesus para o papel de meretriz, profissão que efetivamente nunca exerceu? Quem afinal era Maria Madalena e quais os mistérios que pairam sobre sua verdadeira identidade?” (FERRAZ, 2011, p. 19-20). O citado capítulo é suficiente para fazer justiça à sua figura; no entanto é mister acrescentar que – de modo contrastante às outras mulheres bíblicas e, sobretudo às do *Antigo Testamento* –, Maria Madalena é marginal, sem pertença, conhecida apenas por seu lugar de origem (Magdala).

Madalena é uma mulher sem filhos e isso não lhe importa. Nesse aspecto, ela se distingue sobremaneira da tradição veterotestamentária, na qual a promessa de descendência está para o patriarca como a maternidade está para a matriarca. Madalena parece fugir da busca de sua completude no filho ou na figura masculina. Essa percepção José Saramago a teve, parcialmente, em sua obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991). Ali, Saramago apresenta uma Madalena solitária, que se identifica com Jesus, que vive nele e por ele, uma mulher que vive até às últimas consequências sua liberdade feminina, seus desejos e suas dores. No entanto, embora não haja qualquer alusão à questão dos filhos, a Madalena de Saramago busca sua completude na figura masculina. Além disso, surpreende que o próprio Saramago comungue da tradição e inclua Madalena, clara e deliberadamente, no rol das prostitutas. Além disso, ele obscurece o relato dos evangelhos ao sugerir que ela é Maria, a irmã de Marta e de Lázaro.

Eva, também, não foge muito do contraste com Maria, Mãe de Jesus. É colocada como paradigma da queda, a que cedeu à tentação da serpente. A sua desobediência está

ligada à lembrança das dores do parto e à expulsão do paraíso. É vista como a mulher que introduziu o pecado no mundo e, curiosamente, também pelas vias da sensualidade, elemento presente no imaginário comum, mas desmentido pela narrativa bíblica.

Maria de Nazaré diz, por si só, dos liames de sua participação na história do povo. Adentrar os pormenores de sua vida é praticamente impossível, uma vez que, comparativamente à Madalena, pouquíssima coisa se tem escrita sobre ela no *Novo Testamento*. O que se sabe toca mais a Teologia do que à Literatura; no entanto, não se pode furtar à compreensão de que essa jovem israelita vivia as adversidades e contradições de sua época. Ela é o ápice do modelo cristão, de onde o mais improvável acontece. Em Maria, verifica-se o silêncio, o deslocamento e a proteção, como um eco do que outrora acontecera às matriarcas. Nesse sentido, o quadro pintado por Saramago acerca de Maria, na obra citada, pode não estar tão distante do que seria o cotidiano daquela jovem mulher do primeiro século.

De passagem, podem ser lembrados dois clássicos textos alusivos à Maria, no *Novo Testamento*: o *Magnificat* (Lc 2,46-55) e as Bodas de Caná (Jo 2,1-11). No primeiro, é mais que evidente a alusão do terceiro evangelista ao Cântico de Ana (1Sm 2,1-10), uma mulher desesperada, que pede um filho, prometendo consagrá-lo a Deus. Na narrativa sobre Ana, fica evidente o tema da esterilidade, da subjugação feminina e da descendência; no *Magnificat*, a releitura do cântico antigo para recolocá-lo em um contexto de salvação de um povo novo, em uma intertextualidade que pode ser verificada mais de uma vez em Lucas.

Já no relato das Bodas de Caná, o quarto evangelista amplia a figura de Maria, colocando-a como metáfora de um povo. Entendendo o momento de composição desse evangelho, fica claro que, para João, ela simboliza a parcela do povo israelita que

permaneceu fiel e esperou o Messias. É significativo que João jamais a chame pelo nome de Maria, mas simplesmente, a Mãe de Jesus.

CAPÍTULO 3

FEMININO, DIÁSPORA E HOSPITALIDADE NO CICLO DE ABRAÃO E DE SARA

O feminino é essencialmente violável e inviolável.

(EMMANUEL LÉVINAS, 1980, p. 237)

Uma das principais características do Israel bíblico é o valor dado à dimensão da descendência. Em se tratando de uma antiga forma de vida que se pauta no aspecto tribal, é compreensível que isso seja um expoente marcante nas primeiras tradições daquele povo. Nessa esfera, ganha relevo a figura feminina como matriz de uma nação que, nos seus inícios, está em constante deslocamento.

Geograficamente, a estreita faixa de terra que compõe o Israel da *Bíblia* foi palco de sucessivas conquistas pelos povos estrangeiros que por ali se estabeleceram ou simplesmente dominaram. Nesse cenário, que pode ser ambientado no século XVIII a.C., surgiram um grupo de tribos que havia se deslocado da terra de Ur, na Mesopotâmia – a noroeste do atual Golfo Pérsico – e que vagueava pela Canaã daquela época onde, hoje, se encontra Israel. Este capítulo pretende, portanto, abordar a relação entre três mulheres que pertencem ao primeiro livro da *Bíblia*: Sara, Hagar e Rebeca. Elas estão unidas não apenas pelo gênero, como também pelo deslocamento geográfico e por seu estabelecimento conflituoso na terra de chegada. Tais narrativas permitem uma compreensão hodierna do feminino, da diáspora e da hospitalidade, bem como podem ser entendidas mais precisamente no seu lugar de origem, isto é, a *Bíblia*.

Nesta etapa do percurso da tese, alguns autores e autoras balizarão as reflexões: Suzana Chwartz, Grace Emmerson, Cynthia Ozick, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Fernanda Bernardo, Julia Kristeva e Harold Bloom. As obras que refletem seus pensamentos são, respectivamente: *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica* (2004), “Mulheres no Antigo Israel” ([1989]1995), *Metaphor & Memory*, 1989 (Metáfora e Memória), *Adeus a Emmanuel Lévinas* ([1997]2004), *Totalidade e Infinito* ([1961]1980), “A Ética da Hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir” (2002), *Estrangeiros para nós mesmos* ([1988]1994) e *O Livro de J* ([1990]1992).



Figura 1: A geografia relacionada às matriarcas e patriarcas

3.1 O papel de Sara na diáspora da primeira família

Sara, Hagar e Rebeca apresentam, como característica comum, a sua estrangeiridade. Nenhuma delas é natural da terra de Canaã. Sara e Rebeca vêm da Mesopotâmia, e Hagar, do Egito. Essas três localidades são como que o motor que faz funcionar a *Bíblia* inteira. Isso se dá porque a Mesopotâmia é pátria mãe dos primeiros personagens da *Bíblia* e o Egito se converterá, mais tarde, em uma espécie de lugar da escravidão de onde será preciso sair. Canaã, nesse momento da narrativa bíblica, é o lugar das promessas feitas por Deus a Abraão, no sentido de que sua descendência a possuiria.

Vale a pena mencionar a existência de uma ligação da Mesopotâmia e do Egito com questões abordadas nesta tese: enquanto a Mesopotâmia é a pátria-mãe hospitaleira, lugar de onde vêm as matriarcas da *Bíblia*, o Egito tem uma característica masculina, associada à opressão, à hostilidade. A *Septuaginta* contribuiu para a percepção sobre a primeira localidade, ao traduzir o substantivo hebraico masculino *'aram Naharayim* (Aram dos dois rios de *Gn* 24,10) por um substantivo feminino (Mesopotâmia). É muito provável, como se verá, que, na Mesopotâmia, a figura da mulher teve, desde tempos imemoriais, algum destaque a mais do que no Egito. Em contrapartida, o caráter masculino dessa segunda localidade aparece, aqui, com um forte emblema de opressão, já que a localidade estará sempre atrelada ao seu poder masculino: o faraó ou rei do Egito. Por isso talvez se possa perceber que, quanto mais Sara e Rebeca se aproximam do Egito, mais aumenta sua dependência do masculino e seu caráter de escravidão. Ampliando o significado, pode-se concluir que o povo de Israel passará pelo mesmo paradigma, ou seja, será mais livre quanto mais se afastar do Egito. O contraponto mais evidente é o de Hagar, que sai do Egito para ser oprimida em Israel.

Assim sendo, o estigma do exílio já pode ser notado no êxodo do Egito, o primeiro momento em que a força da opressão fez surgir a necessidade de uma saída. Stuart Hall (2003), quando discorre sobre a diáspora caribenha, acena para o aspecto matricial dos constantes exílios judaicos, ao afirmar que no *Antigo Testamento* já “encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do ‘povo escolhido’, violentamente levado à escravidão no ‘Egito’; de seu ‘sofrimento’ nas mãos da ‘Babilônia’; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo” (p. 28-29).

Sara, Hagar e Rebeca têm outro elemento em comum: estão sujeitas à figura masculina de Abraão. A primeira é sua esposa, a segunda é sua serva e a terceira sua nora. Aqui se verifica um triângulo feminino ao redor do mesmo patriarca, o que no caso de Tamar (*Gn* 38), abordado no quarto capítulo desta tese, será invertido: um triângulo masculino em torno da mesma mulher.

Quando Sara é apresentada, o leitor toma contato com as inúmeras referências que a ela são feitas. Em uma tradução bastante literal do texto em hebraico, presente em *Gn* 11,29-30, tem-se o seguinte:

Abrão e Nacor tomaram para eles mulheres: o nome da mulher de Abrão era Sarai e o nome da mulher de Nacor era Milcah, filha de Haran que era pai de Milcah e Iscah. Era Sarai estéril, não havia para ela criança.

Abraão e Nacor são filhos de Terah. O episódio citado passa-se, ainda, em Ur dos caldeus, na Mesopotâmia. Sete pessoas são mencionadas, além de Terah, em *Gn* 11,27-31 (Abraão, Nacor, Haran, Lot, Sara, Milcah e Iscah). Quatro homens e três mulheres. Um número emblemático para os ciclos narrativos da *Bíblia*, cujo simbolismo do número sete sugere completude. Essa é uma das *toledôt* (em hebraico: descendência) presentes no Pentateuco. As outras podem ser encontradas em *Gn* 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 25,19 e *Nm* 3,1. Isso aponta para o fato de que se está contando a história de um antepassado e de sua descendência, ou seja, todas as mulheres, maridos e seus filhos

estão sob a égide desse grande patriarca, Terah. Mais tarde, Abraão terá a sua *toledôt* em Gn 25,19. Chama atenção o fato de que, nessas *toledôt*, o pai acaba saindo de cena para que a história dos filhos seja contada. Colocando de outro modo, talvez se possa dizer que é na narrativa sobre os filhos que se conta a história dos pais. É por isso que, nesse momento de Gn 11,27, é a história de Abraão que será contada e, em Gn 25, será a de Isaac, filho de Abraão. Por sua vez, a história de Jacó, filho de Isaac (Gn 37,2), iniciará a narrativa sobre seu filho: José [do Egito].

De Sara se sabe, logo no começo do relato, que foi tomada por Abraão; que é estéril e que não tinha filhos. Aparentemente, o fato de a narrativa observar que não tinha filho pode dar a impressão de uma redundância com a informação de esterilidade. No entanto, não é o que se verifica. Suzana Chwartz sugere que o termo hebraico *'aqarah* (comumente traduzido por *estéril*), não está vinculado única e exclusivamente ao sentido de não poder gerar filhos. Ela lembra que três grandes matriarcas carregam consigo essa intrigante palavra na apresentação de suas vidas: Sara, Rebeca e Raquel. Chwartz recorda, também, que as várias explicações dos que comentaram esses textos recaíram sobre a importância dos heróis que foram gerados dessas mulheres, negligenciando a sua identidade e o seu valor. Para ela, ao contrário da simples sugestão de *'aqarah* significar estéril, o termo estaria ligado a uma etimologia bem mais antiga que o colocaria em relação com a terra, isto é, uma etimologia (*'qr*) que, no ambiente da agricultura, aludiria a um desenraizamento, a um arrancar pela raiz (CHWARTS, 2004, p. 24) .

Um pormenor das observações de Chwartz tem seu contorno ampliado quando ela sugere que assim como as mulheres indicadas “são inicialmente inférteis, sem filhos” (p. 28), da mesma forma os patriarcas se tornam “desenraizados, desarraigados, residentes temporários; e a terra, árida, é profundamente marcada pela fome” (p. 28).

Essa característica distintiva coloca, uma vez mais, o traço da feminilidade como, de fato, matricial. A mulher e a terra, o feminino e a descendência, a origem e a sobrevivência aparecem como elementos arquetípicos de diversas sociedades antigas, realçando as características da natureza que se vinculam a esse mesmo traço feminino. Tudo isso está próximo do que se pode entender das culturas antigas, onde a mulher estava essencialmente ligada à terra e à agricultura, sendo que os trabalhos referentes a essa esfera eram todos realizados por ela. Além disso, os assuntos da família e os problemas dentro dos clãs estavam muito sujeitos à figura feminina. É o que sugere Júlio de Queiroz (no prelo):

Numa sociedade em que todos os aspectos de aumento, tanto em quantidade material quanto em acréscimo familiar, tinham que passar pelo crivo do julgamento da mulher, a aceitação de um novo membro na família era, nessa época distante, exclusivamente decidida pela mulher. Até mesmo línguas de culturas já integradas no período histórico guardaram lembrança dessa autoridade feminina. No latim arcaico *monium* significa estado, assunto de (alguém). Daí *matrimonium* = assunto da mãe” (p. 6).

Chwartz observa, também, que Sara não tem ascendência no versículo em que é apresentada (*Gn* 11,29), em contraposição às duas outras mulheres. Para ela, isso evidencia uma completa falta de identidade: uma mulher sem passado e sem possibilidade de gerar o futuro. Sara permanecerá assim nas narrativas que se seguem, isto é, uma mulher sem identidade e, portanto, sem raiz. Ao mesmo tempo, é imperativo constatar, junto com Lévinas, que “a identidade do indivíduo não consiste em ser semelhante a si próprio e em deixar-se identificar a partir *de fora*, pelo indicador que o aponta, mas em ser o *mesmo* – em ser ele-mesmo, em identificar-se a partir do interior” (LÉVINAS, 1980, p. 269, grifos do autor). É isso, em última análise, que acontece com Sara e com as outras mulheres: na superfície da narrativa parecem condicionadas a uma identificação por fora, mas carregam consigo essa identificação que provêm do interior.

O entrelugar de Sara é simbólico das narrativas das mulheres que se seguem. Isso permite dizer de uma situação ambígua que tanto pode valer para as mulheres quanto para os homens em questão: se as mulheres citadas são estéreis, os homens o são, também, a seu modo. Não se trata, aqui, de aprofundar o significado de estéril como possibilidade ou não de gerar filhos, mas como já foi indicado, tal sentido pode ser ampliado com bases sólidas na própria etimologia do termo *'aqarah*.

Em todas essas narrativas, o interesse repousa menos nas raízes do que no deslocamento, no transitório e no fugaz. Esses eixos temáticos, presentes em grande parte da *Bíblia*, orientam os diversos relatos sobre mulheres. Elas são as geratrizes de sentido, cujo simbolismo do corpo e do acolhimento confere identidade a si mesmas e aos que se encontram ao seu redor.

As reflexões sobre a esterilidade não soam como um hiato porque delas decorrem muitas das outras que balizam esta tese. O deslocamento sugere mudança e a mudança implica em partida e chegada. Daí resulta conflito: se alguém sai, alguém fica. Ao sair, porém, necessita-se de acolhida em um outro lugar. Quando se movimenta, o conflito se instaura. A passagem da esterilidade à fecundidade não é natural, ela depende de acolhimento, hospitalidade e terra. Assim sendo, são também dependentes do outro e da outra. Uma tal esterilidade transcende o corpo sem excluí-lo da relação, porque é esse corpo que se apresenta ao outro e à outra. Com ou sem filho é um corpo – um corpo que necessita de abrigo, resposta e palavra – e, portanto, como se verá, um rosto.

Outro termo que ganha relevo nessas indicações é a ocorrência do verbo hebraico *lakah* (tomar), que sugere o sentido de posse. Estaria associado à captura de bens materiais como despojos de guerra. Sara pertence a Abraão desde o primeiro momento em que entra em cena, no livro do *Gênesis* (11,29). A designação *ishat*

'*abram* (mulher de Abraão) aparece antes mesmo de seu nome ser indicado. Isso subordina sua história à história de seu marido. Quando surge em cena, novamente, sua vida ainda estará em relação a Abraão e parecerá, como o texto o indica, uma posse dele (*Gn* 12,10-20 e *Gn* 20,1-18).

Com alguma facilidade, o significado do verbo *lakah* migra de bens materiais para a posse das mulheres por parte dos homens. Em última análise, isso não faz muita diferença, levando-se em conta que a mulher era considerada, de fato, uma posse do marido, sendo contada entre seus bens: casas, bois, burros e escravos. Tal situação fica claramente explicitada no último mandamento do decálogo, em *Ex* 20,17: “não cobiçarás a casa de teu próximo, não cobiçarás (a) mulher de teu próximo, seu servo, sua serva, seu boi e seu burro”. Este mesmo mandamento tem ecos em *Dt* 5,21. Na primeira aparição de Sara, na cena do *Gênesis*, tal imagem se torna clara:

E tomou (*lakah*) Terah a Abrão, seu filho, e a Lot, seu neto, filho de Haran e a Sarai sua nora, mulher de Abrão, seu filho, e saíram juntos de Ur dos Caldeus para ir à terra de Canaã. E vieram a Haran e ficaram ali (*Gn* 11,31).

Haran está a meio caminho entre Ur e Canaã (vide mapa à p. 90). Ali morre o pai de Abraão (*Gn* 11,31) e eles se estabelecem. Esse indicativo de permanência ajuda, uma vez mais, a precisar o deslocamento. O verbo hebraico *yashab* (estabelecer) merece alguma atenção: ele é frequente na *Bíblia* hebraica mas, embora comum, possui um derivado igualmente significativo: *tôshab* (peregrino). É um substantivo que tem alguma relação com a figura do assalariado temporário e sem terra. Ocorre, algumas vezes, associado ao *ger* (estrangeiro com residência permanente). Em uma dessas associações, o substantivo *tôshab* será usado para descrever Abraão quando ele estiver em Canaã: “estrangeiro e residente (*ger-tôshab*) eu sou entre vós” (*Gn* 23,4).

Não são explicadas, na narrativa, as razões dessa parada, isto é: o estabelecimento em Haran, assim como não foram indicadas as razões da saída de Ur. O texto bíblico é sumário a esse respeito. No entanto, a passagem do capítulo 11 para o capítulo 12 assiste a uma nova chamada de movimento e, dessa vez, o destinatário da mensagem divina é o próprio Abraão. Uma vez mais o verbo *lakah* aparece; uma vez mais o nome de Sara é objeto desse verbo (*Gn* 12,5) assim como, novamente, Sara é indicada como mulher de Abraão.

Desde o início da narrativa, um fio vermelho vem acompanhando o desenrolar dos fatos. Esse fio é a indicação da terra. A terra da parentela aparece em *Gn* 11,28, quando se diz que nela morreu Haran. No início do capítulo 12, o tema é retomado com toda a força quando a promessa divina é de terra. Sai-se de uma terra com destino a outra terra que é mostrada e, portanto, prometida.¹⁵

As duas grandes diásporas que se seguirão, na história desse povo, estão necessariamente sob o emblema da perda da terra e de sua retomada: êxodo do Egito e exílio para a Babilônia. A família de Abraão se encontra, assim, entre duas terras: uma deixada e outra prometida. Sara vai com Abraão nessa barcaça à deriva. Se para ele tudo é novidade e apreensão, para ela não é menos difícil, uma vez que carrega, também, o desconforto de não ter um filho. Aqui, parece ser bem apropriada a reflexão de José Saramago, em *A Jangada de Pedra* (1980), quando comenta o êxodo de seus cinco personagens (Maria Guavaíra, Joana Carda, Pedro Orce, Joaquim Sassa e José Anaiço): “A estrada, em poucos dias, tornou-se num mundo fora do mundo, como qualquer homem que, no mundo estando, se descobre ele próprio um mundo, e nem é difícil, basta fazer um pouco de solidão à sua volta, como estes viajantes que, indo juntos, vão sós” (p. 262).

¹⁵ Aqui pode ser estabelecido um paralelo importante com a (quase) chegada de Moisés na terra prometida, em *Dt* 34. Ali lhe é mostrada a terra, mas ele não toma posse da mesma.

Sara, Hagar e Rebeca são forçadas a saírem de seus lugares originais. No entanto, essa primeira saída acaba por permitir saídas ainda mais significativas, que vão se construindo à medida em que tais mulheres vivem e se relacionam. O cruzar de fronteiras ou de ombreiras de portas, marcos de tendas e de casas de pais, ou mesmo o deslocar-se de sua atividade cotidiana para irem além, são referenciais dessas mudanças maiores que ocorrerão na subjetividade dessas mulheres, são as portas abertas para receber e para mudar, e, ainda, é uma verdadeira profusão de significados que, vistos de modo conjunto, conferem grandeza e sentido a essas mulheres juntas e a cada uma.

3.2 O desvelamento do rosto e da hospitalidade nas narrativas ao redor de Sara

Das matriarcas bíblicas, somente Sara e Raquel são adjetivadas como belas, sendo que a última tem belo porte e belo rosto (*Gn 29,17*).¹⁶ Curiosamente, José, seu filho, será adjetivado da mesma forma, em *Gn 39,6*. Assim, acontece como que uma inclusão: a primeira matriarca do *Gênesis* e o último patriarca do livro estão unidos por adjetivações comuns e pela mesma real situação de salvação do seu povo. A circularidade dessa narrativa a ela confere um grau a mais de literariedade.

Comentando *Totalidade e Infinito*, livro de Lévinas, Jacques Derrida (2004) sugere que as palavras abertura e hospitalidade obedecem, nesse autor, a uma lei sutil. Tais palavras vão requerer, sempre, uma leitura carregada de prudência (DERRIDA, 2004, p. 36). Essa sugestão de Derrida vem muito a propósito das questões sobre as mulheres deste contexto bíblico de narrativas femininas porque nelas se percebe o jogo de acolhimento do rosto e fica evidenciada a relação primordial que tais narrativas celebram entre o feminino e sua acolhida. Isso pode ser verificado de uma forma

¹⁶ Há uma indicação parecida, mas com alguma variação, em *Ester 2,7*.

gradual, como se pretende apresentar nos parágrafos que se seguem, com vistas a aprofundar o sentido dessa reflexão.

Em *Gn* 12,10-20, a narrativa bíblica oferece a possibilidade de se perceber os argumentos de Derrida sobre abertura e hospitalidade. Apresenta-se, aqui, uma tradução do texto hebraico:

¹⁰Houve uma fome na terra e desceu Abrão ao Egito para viver ali porque pesada era a fome na terra. ¹¹E aconteceu que quando se aproximou para entrar no Egito disse a Sarai, sua mulher: “veja, agora sei que tu és uma mulher bonita de se ver. ¹²Pode ser que os egípcios te verão e dirão ‘esta é tua mulher’ e matarão a mim e a ti deixarão viver. ¹³Diz, por favor, que tu és minha irmã para que seja bom para mim por tua causa e minha alma viva por tua causa”. ¹⁴E aconteceu que quando Abrão entrou no Egito os egípcios viram que a mulher era (ela) muito bonita. ¹⁵E os príncipes do Faraó a viram e a louvaram ao Faraó. E a mulher foi levada à casa do Faraó. ¹⁶A Abrão lhe fez bem (o Faraó) por causa dela e foi (dado) para ele: ovelhas, bois, jumentos, servos, servas e jumentas e camelos. ¹⁷(No entanto), golpeou YHWH ao Faraó (com) grandes pragas e sua casa por causa de Sarai, mulher de Abrão. ¹⁸E o Faraó chamou Abrão e disse: “o que é isso que me fizeste? Por que não disseste a mim que ela era tua mulher? ¹⁹Por que disseste ‘ela é minha irmã’ e tomei a ela para minha mulher? E agora, veja, toma tua mulher e vai” ²⁰E ordenou sobre ele o Faraó a homens e enviaram (mandaram embora) a ele e a sua mulher e tudo o que possuía.

É o rosto de Sara que permitirá a continuidade de sua vida e da vida de Abraão, bem como de toda a sua família diante do Faraó. Nesse primeiro momento da narrativa, o mistério do rosto de Sara fica delineado literalmente, quando se pode ler “és uma mulher bonita de se ver” (v.11). Os atributos femininos de Sara se convertem no fiel da balança para o bem estar ou a ruína de Abraão. Em todo o episódio, o nome dela aparece somente duas vezes, mas sua presença silenciosa é imponente no decorrer da narrativa: as coisas acontecem por causa dela; passa de mulher de Abraão a mulher do Faraó; é louvada por Abraão e pelos presentes por ser muito bela.

A despeito das referências à beleza de Sara – em oito dos onze versículos ela é chamada ironicamente apenas de mulher –, a narrativa parece mostrar, assim, que sua

figura, ao mesmo tempo em que é retratada em linhas de aparente passividade, está diante dos homens como que (des)norteando seu pensar e agir. Sara, ali, em pé diante deles, exige que eles mesmos se autodefinam, para o bem ou para o mal, para a morte ou para a vida. Seu silêncio é pesado, provocador e exigente de resposta. Já se sugeriu que Gn 12,10-20 reproduz, em miniatura, o evento do êxodo do Egito (DREHER, 2005, p.17): descida ao Egito por causa de uma fome (Gn 42,5), opressão (de Sara, como figura do povo); presença e autoridade do faraó, entrevistas, pragas e saída do povo (de Abraão e sua mulher). Além disso, também foi sugerido que Gn 12,10-20 é um texto produzido por mulher. Milton Schwantes, em referência a esse momento da *Bíblia*, diz que, “devido a tais conteúdos, nossa passagem certamente tem seu lugar vivencial entre mulheres. Por apresentar a situação da mulher na ótica feminina, a perícopé é texto de mulher. Parece-me provável tratar-se da mulher na família de pastores ou camponeses, porque justamente deste contexto nos foram legados diversos textos semelhantes (veja Ex 1-2; Jz 5)” (1984, p. 44). Todas essas reflexões se alinham com o pensamento de Bloom que, como já indicado, sugere a autoria feminina para os textos mais antigos da *Torah*. No entanto, embora Schwantes sugira que tal autoria possa ser encontrada no ambiente camponês, o pensamento de Bloom aponta para uma origem no interior da corte de Salomão.

Os elementos apontados se afinam com o grande episódio norteador da *Bíblia* Hebraica e da *Bíblia* Cristã, cuja narrativa se inicia no fim do livro do *Gênesis* e se estende por todo o segundo livro da *Bíblia*: o evento do êxodo. Por outro lado, se se detém por muito tempo nessa perspectiva hermenêutica, corre-se o risco de se perder de vista a envergadura de Sara, não como uma personagem apagada e silenciosa no relato, mas como agente que permitiu – mesmo sem ainda ter uma descendência sua – a

sobrevivência de um povo que estava para ser extirpado na figura débil e frágil de um Abraão temeroso.

A insistência de Abraão é realçada pela partícula *na'* (por favor). Essa partícula reaparece em várias outras das narrativas escolhidas, realçando a fragilidade dos encontros e a necessidade de proteção. A mais emblemática das aparições – e que muito se assemelha a essa – é quando Judá pede a Tamar que (*por favor*) se deite com ele (*Gn* 38,16). Ali se verifica, como no caso de Abraão, a fragilidade masculina de Judá diante da estratégia vigorosa de Tamar.

A aparente figura de Sara como joguete nas mãos dos dois homens (Abraão e Faraó) desvela, no seu silêncio, a dependência de ambos em relação a ela. Fica explicitado, na narrativa, o quanto o narrador está interessado na figura da mulher: a sobrevivência de Abraão é por causa dela; os infortúnios do Faraó são por causa dela. O rosto-rosto de Sara se converte num rosto-outro, ou seja, ela deixa de ser uma mulher bonita e subserviente para tomar as rédeas de sua própria história.

É aqui que ocorre a mudança do que antes fora chamado propedêutico para aquilo que se torna definitivo e essencial do pensamento de Lévinas: nota-se a passagem do rosto belo para o rosto do feminino. Quando Abraão sobe de novo para Canaã com suas riquezas adquiridas, isso não se deve a ele, mas ao silêncio, como insiste Lévinas, “o feminino é essencialmente violável e inviolável” (LÉVINAS, 1980, p. 237). O feminino passa a ser, portanto, “o recolhimento por excelência e o outro por excelência” (DERRIDA, 2004, p. 56). Assim sendo, o rosto implica em acolhimento e o acolhimento acolhe um rosto.

Outra noção muito cara ao pensamento de Lévinas e minuciosamente desenvolvida por Derrida é, exatamente, a conversão do hospedeiro em hóspede. Nessa configuração,

[...] o hospedeiro que recebe (*host*) aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de* sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. A habitação se abre a ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “*terra de asilo*”. O que acolhe é sobretudo acolhido em si. Aquele que convida é convidado por seu convidado (DERRIDA, 2004, p. 57-58, grifos do autor).

Essa mudança introduz um estranhamento. O rosto do outro implica em acolhida e não em indiferença. A inversão acontece ao acolher, isto é, o *de* casa se torna um *de* fora, enquanto o que chega se converte em hospedeiro. O paradoxo que se instaura coloca o que chega como aquele que interpela o que está. O que hospeda deve se reconfigurar frente ao rosto do que chega e reorientar a sua ética. O outro deixa de ser aquele que é recebido em (uma) casa e passa a ser aquele que recebe o que está em (sua) casa. *Levítico 25,23* é iluminador a este respeito e é citado por Lévinas em outro lugar: “A terra não será vendida perpetuamente porque pertence a mim e vós sois, para mim, estrangeiros e forasteiros”. Nas narrativas escolhidas, contudo, o texto que melhor reflete essa situação – e que não foi suficientemente trabalhado nem por Lévinas e nem por Derrida¹⁷ – é *Gn 18,1-16*, traduzido como se segue:

¹E apareceu a ele YHWH, no carvalho de *Mamrē* quando ele estava sentado à porta da tenda, no calor do dia. ²Levantou os olhos e viu, eis aí, três homens de pé junto a ele. E olhou e correu da porta da tenda para encontrar-lhes, inclinando-se por terra. ³Disse: “Meu Senhor, eu te peço, se encontrei favor em teus olhos, não passes, eu te peço, de sobre teu servo”. ⁴Traga-se, agora, um pouco de água e lavai vossos pés; descansai debaixo da árvore. ⁵Tomarei um pedaço de pão e sustentai vosso coração, depois andareis, já que viestes a vosso servo. E disseram: “Bem, faz como disseste”. ⁶E se apressou Abraão à tenda, à Sara e disse: “Apressasse, três medidas de farinha fina. Amassa e faz pães”. ⁷E ao rebanho, correu Abraão, e tomou um novilho tenro e bom e deu ao criado e se apressou a prepará-lo. ⁸Tomou manteiga, leite e o novilho que preparou e pôs diante deles. E ele de pé sobre eles, sob a árvore e comeram. ⁹E

¹⁷ Derrida disse, certa vez, que voltaria a uma leitura deste texto (DERRIDA, 2003a, p. 133), mas ainda não foi encontrada a referência onde ele o faz.

disseram a ele: “Onde está Sara, tua mulher?” E disse: “Eis aí, na tenda”.¹⁰E disse: “Voltar, voltarei a ti segundo o tempo de vida e, eis aí, um filho para Sara, tua mulher”. E Sara escutava, à porta da tenda, atrás dele.¹¹E Abraão e Sara, (eram) velhos, entrados em dias. Passado de ser a Sara o que é costume às mulheres.¹²E se riu Sara em seu interior a dizer: “Depois de meu desgaste e de meu senhor velho, haverá para mim prazer?”¹³E disse YHWH a Abraão: “Por que assim se riu Sara a dizer: ‘agora decerto darei à luz, eu que sou velha?’¹⁴“Acaso é difícil algo para YHWH? Ao tempo voltarei a ti; ao tempo de vida. E a Sara, um filho.¹⁵E mentiu Sara a dizer: “Não ri”, porque ela teve medo. E ele disse: “Não, pois tu riste”.¹⁶E se levantaram dali os homens e olharam abaixo até Sodoma. E Abraão andou com eles, para despedi-los.¹⁸

O leitor observa a urgência da narrativa em tudo o que diz respeito a Abraão, onde a narrativa utiliza-se, respectivamente dos verbos *rûts* (correr)¹⁹ e *māhār* (apressar), sendo que o uso do segundo é mais intensivo que o primeiro (veja-se os vv. 6 e 7). Os verbos de movimento dominam, também, essa primeira parte do texto (*levantar, ir ao encontro, trazer, tomar*). No entanto, quando o foco da narrativa é Sara, há pausas para reflexão, divagações e silêncios. Há repetições de palavras, tanto dela como do hóspede que, em todo o diálogo, é apresentado no singular. Essa segunda parte é marcada, também, pelo silêncio de um Abraão que parece não compreender o que se passa entre o hóspede e sua mulher.

No que tange a Sara, ela está na tenda, não aparece de imediato, mas escuta o que se diz a seu respeito. A promessa do hóspede é de volta, somente no ano seguinte, quando ela terá um filho. A própria indicação da gravidez deixa implícito o tempo para tal evento. Além disso, o que se refere a Abraão acontece ao redor da árvore (vv.4.8: parece ser aquela citada no v.1); já o que se tem sobre Sara indica o espaço da tenda. A narrativa parece, assim, oscilar entre dois tempos e dois espaços diferentes, onde um

¹⁸ Essa leitura não desconsidera a tensão da narrativa que parece ser bastante compósita. Sobre isso, os diversos comentários desta passagem já se posicionaram e não é objetivo desta pesquisa aprofundar os detalhes. Importa saber que tal tensão diz respeito ao fato de que o texto apresenta, em um momento, três homens (v.2) e depois apenas YHWH (vv.1.13).

¹⁹ Em Gn 24,20,28, esse verbo é utilizado para Rebeca. Em 29,12, para Raquel, nas únicas ocorrências, no Pentateuco, onde o sujeito dele é uma mulher.

deles revela, claramente, as características do feminino: aquele do interior da tenda. Note-se, para além disso, que o casamento de Isaac com Rebeca não será contado nos detalhes de uma cerimônia, mas na explícita informação de que ela foi introduzida na tenda de Sara (*Gn* 24,67).

Em latim hóspede se diz *hostis* e *hospes*. Disso decorre que hospitalidade e hostilidade convivem no mesmo vocábulo. Hostilidade, no entanto, apareceu num segundo momento, indicando, talvez, que “o sentido clássico de inimigo deve ter aparecido quando as relações de intercâmbio entre os clãs se sucederam as relações de exclusão de *ciutas* a *ciuitas* (cf. gr. *xénos* “hóspede” > “estrangeiro”)” (BENVENISTE, 1995, p. 87, grifos do autor). Isso forçou uma adoção, por parte do latim, de um “novo nome para hóspede: *hostipet* –, significando por conseguinte, ‘aquele que personifica eminentemente a hospitalidade’” (BENVENISTE, 1995, p. 87).

Apesar de que em nenhum momento ocorra – textualmente – qualquer palavra que possa ser traduzida por hospitalidade (ao contrário do que faz a *Bíblia de Jerusalém* em *Gn* 18,10), pode-se depreender perfeitamente do contexto que se trata de uma narrativa a esse respeito. Abraão e Sara são apresentados como hospedeiros (*host*) e se transformam em hóspedes (*guest*). Sara, no entanto, é ainda mais *guest* do que Abraão. É duplamente *guest* porque se desloca duas vezes: sai de sua terra e sai de si mesma. No relato, Abraão é *host* por fora e Sara o é internamente: ela hospedará uma criança em seu ventre. Ainda que na obscuridade de sua desconfiança, ainda que temendo cruzar a soleira da tenda, acolhendo a notícia à meia luz (v.10). Abraão não capta todo o sentido da conversa. Os hóspedes-hospedeiros falam, na verdade, é com Sara: a hospedeira-hóspede. É nessa via de mão dupla que se estabelece o verdadeiro diálogo. Abraão acolhe como homem: vê a necessidade externa. Enquanto isso, Sara está em conflito com a dificuldade da acolhida feminina, esta que se abre para a interioridade. Nos

extremos do texto, trava-se uma genuína e mais completa forma de hospitalidade e acolhimento, muito embora não sem tensão.

Duas histórias são contadas, duas coisas se passam, mas é aquela história velada que se desvela a mais significativa. É Sara que domina toda a cena. O diálogo mais importante do relato acontece com ela. Seu nome é citado o dobro de vezes do nome de Abraão, na narrativa. A hospitalidade de Sara gerou a promessa de um filho. Uma dádiva, um dom. Com Benveniste, afirma-se, sobre a hospitalidade, que “a noção primitiva significada por *hostis* é a da igualdade por compensação: é *hostis* quem compensa minha dádiva com outra dádiva” (BENVENISTE, 1995, p. 87). Este mesmo filho gerado por Sara (Isaac) servirá como pedra de toque no conflito com a segunda mulher desta trilogia: Hagar.

3.3 Sara e Hagar: hostilidade e exílio

Parece não haver como praticar a hospitalidade sem que essa prática gere um rastro: o rastro da hospitalidade. Esse rastro traz, consigo, o negativo e o positivo – às vezes um somente. Traz, também, a hostilidade, essa palavra, esse conceito-realidade, que já está inscrito na hospitalidade, como se viu. Se se passa em revista as narrativas bíblicas que são contempladas nesta tese, tem-se a confirmação deste rastro da hospitalidade e, a cada uma dessas narrativas, no seu lugar de estudo, pode-se evocar o que ora se afirma.

Quando Sara tem voz, comporta-se como aquela que hostiliza e o objeto da hostilidade é sua escrava Hagar. Os relatos são contados em *Gn* 16,1-16 e 21,1-21. No entanto, a pesquisa bíblica é consensual de que essas duas narrativas são de procedências tradicionais distintas, intentando contar de duas maneiras o mesmo evento. A título de exemplo, podem ser citados os pensamentos de Gerhard Von Rad (*El Libro del Genesis*, [1972]1982); Robert Alter (*A Arte da Narrativa Bíblica* [1981]2007, com

investigações críticas na obra de Robert Culley: *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, 1976); Norman K. Gottwald (*Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, 1988[1985]); Harold Bloom (*O Livro de J*, [1990]1992); Walter Vogels (*Abraão e sua Lenda* [1996]2000); Rolf Rendtorf (*Antigo Testamento: Uma Introdução* [2001]2009), entre outros. Para esses autores, a narrativa mais antiga que refletiria os termos originais da história é a de Gn 16, como obra javista. Isso posto, é possível cotejar ambos os relatos para que a visão de conjunto ofereça elementos para a análise. Eis, então, uma proposta de tradução para Gn 16,1-16 e 21,1-21, respectivamente:

¹E Sarai, mulher de Abrão não tinha filhos para ele; ela tinha uma serva egípcia chamada Hagar. ²Disse Sarai a Abrão: “veja, eu te peço, YHWH me reteve de gerar filhos. Toma, eu te peço, a minha serva e talvez por ela serei edificada em filhos”. Escutou Abrão a voz de Sarai. ³Tomou Sarai, mulher de Abrão, a Hagar, a egípcia, sua serva e a deu para ser mulher de Abrão, seu marido. Isso aconteceu ao fim de dez anos que Abrão vivia na terra de Canaan. ⁴Ele foi a Hagar, que concebeu. Quando ela viu que havia concebido, desprezou sua ama com seus olhos. ⁵Disse Sarai a Abrão: “minha afronta (recai) sobre ti. Eu te dei minha serva em teu braço e ela, vendo que está grávida, me despreza em seus olhos. Julgue YHWH entre mim e ti”. ⁶Disse Abrão a Sarai: “veja, tua serva (está) em tua mão, faz a ela o que (for) bom a teus olhos”. E Sarai a maltratou e a expulsou de sua face. ⁷Um anjo de YHWH a encontrou junto a uma fonte de águas, no deserto. Junto à fonte no caminho de Shur. ⁸Disse: “Hagar, serva de Sarai, de onde vieste e para onde vais?” Ela disse: “da face de Sarai, minha ama, eu fujo”. ⁹Disse a ela o anjo de YHWH: “regressa à tua ama e submeta-se à sua mão”. ¹⁰Disse a ela o anjo de YHWH: “aumentarei enormemente tua descendência, e não (poderá) será contada por ser uma multidão tão grande”. ¹¹Disse a ela o anjo de YHWH: “veja, estás grávida e darás à luz um filho. Ele será chamado Ismael porque escutou o YHWH tua aflição”. ¹²Ele será um asno selvagem de homem: sua mão contra todos e a mão de todos contra ele. E viverá contra a face de todos os seus irmãos”. ¹³Invocou (ali) o nome de YHWH, o que falava a ela: Tu Deus de visão, porque disse: “acaso vi aqui (de espalda) o que me vê?” ¹⁴Por isso o poço foi chamado poço *Lahay Roî*. Veja, entre Cades e entre *Bered*. ¹⁵Hagar deu à luz para Abrão um filho e ele deu o nome de Ismael ao seu filho que lhe nasceu de Hagar. ¹⁶Abrão tinha oitenta e seis anos quando Hagar lhe deu à luz a Ismael.

¹E YHWH atendeu a Sara como disse. E fez YHWH a Sara como falou.
²Sara concebeu e deu à luz um filho, para Abraão, em sua velhice. No tempo que Deus falou a ele. ³Abraão deu ao seu filho, que lhe nasceu de Sara, o nome de Isaac. ⁴Abraão circuncidou a Isaac, seu filho, na idade de oito dias, como Deus lhe ordenou. ⁵Abraão tinha a idade de cem anos quando nasceu para ele Isaac, seu filho. ⁶E disse Sara: “Deus me fez (motivo de) riso; todo o que ouvir rirá comigo” ⁷E disse: “quem dissera a Abraão: ‘amamentará filhos Sara, que deu à luz um filho em sua velhice?’” ⁸Cresceu o menino e foi desmamado. Abraão fez uma grande festa no dia em que Isaac foi desmamado. ⁹Sara viu que o filho de Hagar, a egípcia que dera à luz para Abraão, brincava. ¹⁰E disse a Abraão: “expulsa a escrava e a seu filho porque não herdará o filho da escrava com meu filho Isaac”. ¹¹E o assunto foi muito preocupante aos olhos de Abraão por causa de seu filho. ¹²Deus disse a Abraão: “não haja temor em teus olhos pelo menino e por tua serva. Escuta a voz de Sara em tudo o que te disse porque em Isaac será dada a ti descendência. ¹³E também do filho da escrava, farei para a nação porque ele é tua descendência (*semente*). ¹⁴E se levantou Abraão, pela manhã, tomou pão e um odre de água e deu a Hagar, colocando-os sobre seu ombro. E deu-a o menino, despedindo-a. Ela foi e andou errante no deserto de *Be'er-Sheba*. ¹⁵E acabando as águas do odre, pôs o menino debaixo de um arbusto. ¹⁶Saiu e se sentou sozinha à distância, cerca de um tiro de arco, porque disse: “não verei a morte do menino”. Se sentou perto, elevou sua voz e chorou ruidosamente. ¹⁷Deus ouviu a voz do menino e o Anjo do Senhor chamou a Hagar, desde os céus e disse a ela: “o que aconteceu ti Hagar? Não temas porque Deus ouviu a voz do menino, aquele ali” ¹⁸Fica em pé, levanta (vá) até o menino e segure com a tua a mão dele, pois o farei grande para a nação. ¹⁹Deus abriu seus olhos e (ela) viu um poço de águas. Foi e encheu o odre dando de beber ao menino. ²⁰Deus esteve com o menino. Ele cresceu e habitou no deserto, tornando-se um atirador de arco. ²¹Habitou o deserto de Faran e sua mãe tomou, para ele, uma mulher da terra do Egito.

Gn 16 se revela como um texto sobre conflitos, indicando vários deles com clareza: desde aqueles entre as mães até os entre irmãos. A incapacidade de Sara em gerar filhos coloca em curso o movimento de Abraão para que ele consiga um herdeiro a partir da escrava. Esse é, no entanto, um movimento de Sara, como um claro indício

de que a figura feminina tem grande parcela de responsabilidade na condução da história do povo de Israel. Note-se que, ao fim do relato, é a própria Hagar que toma uma mulher para seu filho Ismael (*Gn* 21,21). Semelhantes estratégias serão percebidas nas outras mulheres em estudo nesta tese. Além disso, as atitudes de Sara ao sugerir a Abraão que tome a escrava como mãe de seu filho e de, depois, rechaçá-los, apontam para o grau de complexidade dos personagens bíblicos, que não são planos como os da narrativa homérica, nos termos de Auerbach (1998).

Nota-se, então, uma estratégia que muito se aproximará daquela que será adotada por Tamar, como se verá. O narrador antecipa-se em mostrar que uma única relação basta para que a mulher possa conceber um filho: Abraão vai a Hagar e ela concebe (16,4). Para ficar somente em exemplos do livro do *Gênesis*, é assim com Eva (4,1); com a mulher de Caim (4,17); Hagar (16,4); a mulher de Judá (38,3); Tamar (38,18) e tantas outras.

Nesse episódio particular, é provável que a narrativa coloque em evidência a profícua fertilidade do Egito (personificado por Hagar) em relação à lentidão e esterilidade da terra de Israel (personificada por Sara). Não é fora de propósito indicar que, na história do povo de Israel, haverá uma aproximação do Egito exatamente por causa de uma fome (infertilidade) na terra de Canaã, o que ocasionará a ida dos israelitas para Egito, onde, a princípio haverá hospitalidade, que, mais tarde, se converterá em opressão.

Aquilo que Cynthia Ozick (1996) havia chamado de “metáfora” com relação ao povo hebreu aparece, então, de modo evidente. Para ela, os gregos, com seu estado organizado, não foram capazes de criar a metáfora, mas os hebreus sim, e isso graças à memória da escravidão no Egito. Eis, portanto, um paradigma que perpassa as narrativas que estão em curso nesta tese. A memória do Egito é tão metafórica que se

estende retroativamente às narrativas do *Gênesis*, configurando novos sentidos a cada detalhe particular. É a escravidão do Egito que gera, segundo Ozick, a metáfora (OZICK, 1996, p. 324). A postura de Israel na terra de chegada, após os anos de percurso no deserto, se balizará numa simples e sintética máxima: ame a seu próximo como a si mesmo. Essa é a atenção especial ao estrangeiro, àquele que necessita de hospitalidade, o que alude, portanto, à natureza da metáfora, ou seja, ao seu caráter sucinto. Assim sendo, Ozick sugere: “Não podemos imaginar o que é ser outra pessoa. A metáfora é o agente recíproco, a força universalizante: ela torna possível o poder de vislumbrar o coração do estranho” (OZICK, 1996, p. 325).²⁰

Outro paralelo que pode ser feito com as temáticas do Êxodo é a alusão que o narrador faz ao dizer que YHWH escutou (*shāma*) a aflição (*‘āny*) de Hagar (NA1, v.11). No texto do Êxodo (3,7), YHWH também dirá que viu a aflição (*‘āny*) do povo e ouviu (*shāma*) o seu clamor por causa de seus opressores no Egito. O v.11 se constitui, então, numa aliteração bem construída pelo narrador:

*shemô Yishemā ‘ē’l kî
shāma ‘Yhwh ‘el ‘āneyĕk*

Seu nome Ismael porque
escutou YHWH tua aflição.

Recuperar o êxodo como metáfora significa identificar essa força paradigmática presente na *Bíblia* e que tem o poder de perpassar as diversas narrativas e de uni-las, mesmo que não estejam habitando o mesmo tempo-espaço redacional.

Hagar, a egípcia, entra em cena, então, como uma mãe de aluguel para o casal que não pode ter filhos. Logo depois, no entanto, é descartada. Aqui se introduzem elementos como o corpo feminino, a hospitalidade e a hostilidade em uma situação de

²⁰ Tradução nossa do original em inglês: “We cannot imagine what it is to be someone else. Metaphor is the reciprocal agent, the universalizing force: it makes possible the power to envision the stranger’s heart”.

diáspora, como havia acontecido com Sara. Se essa última sofre com a esterilidade, Hagar sofrerá por causa da maternidade.

A dinâmica do texto é paradoxal: em um lugar, Sara é objeto de troca entre Abraão e o Faraó; em outro, ela age com desmedida insensibilidade com relação à escrava. A reação de Sara é apresentada de duas maneiras em ambas as narrativas: em uma se refere à zombaria de Hagar por poder gerar filhos e sua senhora não; em outra, ao fato de que Ismael possa vir a ser o herdeiro (*Gn 21,10*).

Percebe-se, nesse momento, uma intertextualidade com o relato de Rute, no qual, a despeito de todas as dificuldades, a aproximação de Rute e Naomi, ao ponto de uma gerar um filho e oferecer à outra, aumenta o contraste entre os dois episódios. Tal análise, no entanto, será feita no último capítulo da tese.

Se se faz um recorte das partes onde ocorre a expulsão de Hagar e esses recortes são colocados em paralelo, aparecem outros detalhes. Para critérios de metodologia nos comentários, nomeia-se a primeira narrativa de NA1 (Narrativa 1) e a segunda de NA2 (Narrativa 2):

| <i>Gn 16,7-12 (NA1)</i> | <i>Gn 21, 14-21 (NA2)</i> |
|--|---|
| <p>⁷Um anjo de YHWH a encontrou junto a uma fonte de águas, no deserto. Junto à fonte no caminho de Shur. ⁸Disse: “Hagar, serva de Sarai, de onde vieste e para onde vais?” Ela disse: “da face de Sarai, minha ama, eu fujo”.</p> | <p>¹⁴E se levantou Abraão, pela manhã, tomou pão e um odre de água e deu a Hagar, colocando-os sobre seu ombro. E deu-a o menino, despedindo-a. Ela foi e andou errante no deserto de <i>Be'er-Sheba</i>. ¹⁵E acabando as águas do odre, pôs o menino debaixo de um arbusto. ¹⁶Saiu e se sentou sozinha à distância, cerca de um tiro de arco, porque disse: “não verei a morte do menino”. Se sentou perto, elevou sua voz e chorou ruidosamente. ¹⁷Deus ouviu a voz do menino e o Anjo do Senhor chamou a Hagar, desde os céus e disse a ela: “o que aconteceu ti Hagar? Não temas porque Deus ouviu a voz do</p> |

| | |
|--|---|
| <p>⁹Disse a ela o anjo de YHWH: “regressa à tua ama e submeta-se à sua mão”. ¹⁰Disse a ela o anjo de YHWH: “aumentarei enormemente tua descendência, e não (poderá) será contada por ser uma multidão tão grande”. ¹¹Disse a ela o anjo de YHWH: “veja, estás grávida e darás à luz um filho. Ele será chamado Ismael porque escudou o YHWH tua aflição”. ¹²Ele será um asno selvagem de homem: sua mão contra todos e a mão de todos contra ele. E viverá contra a face de todos os seus irmãos”.</p> | <p>menino, aquele ali”</p> <p>¹⁸Fica em pé, levanta (vá) até o menino e segure com a tua a mão dele, pois o farei grande para a nação. ¹⁹Deus abriu seus olhos e (ela) viu um poço de águas. Foi e encheu o odre dando de beber ao menino. ²⁰Deus esteve com o menino. Ele cresceu e habitou no deserto, tornando-se um atirador de arco. ²¹Habitou o deserto de Faran e sua mãe tomou, para ele, uma mulher da terra do Egito.</p> |
|--|---|

Hagar é forçada a se deslocar (NA1, v.2). Sara oprime, é o motivo de sua saída. Não é fora de propósito que o próprio nome Hagar signifique, em hebraico, fuga. Essa raiz verbal está, inclusive, na famosa fuga de Maomé – a *Hégira* – da cidade de Meca para Yatrib, em 622, por causa das perseguições sofridas por ele. Hagar é uma egípcia que não está no Egito e uma escrava expulsa da casa de Israel, está sempre em trânsito, no deserto, à margem de ambos os lugares, em um verdadeiro entre-lugar.

A ordem de YHWH para que Hagar regresse (NA1, v.9) é estranha, não se sabe o desfecho, segundo a narrativa, o que apenas intensifica o conflito. No caso de Tamar e de Rute haverá, também, uma ordem para a volta (Judá e Naomi as ditam, respectivamente). Essas voltas são cercadas pela indecisão e pelo silêncio da narrativa sobre o que de fato aconteceria no lugar para onde se retornou. Em ambos os casos, o leitor fica em suspense sobre a conclusão do episódio. Emerge, então, o que se poderia chamar de frustração do retorno à casa, em outras palavras, a impossibilidade de se recuperar ou de rever como tal o que foi outrora deixado. Em outras palavras, o imperativo do exílio não permite mais que haja uma naturalidade no ambiente que outrora foi habitado. Na volta – se houver – nunca mais se encontrará o que outrora se deixou.

Esse é um motivo que reaparece em alguns textos literários e, para ficar apenas com José Saramago, alguns exemplos vêm à baila. Em *A Jangada de Pedra*, os cinco personagens saem de seus lugares de origem e, pelo próprio deslocamento da península, jamais voltarão os mesmos para suas casas. A península em constante movimento é a grande metáfora de um movimento maior que se passa no interior de cada um deles. N' *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991), há múltiplos lugares para onde Jesus voltaria: a casa de sua mãe, a companhia do Pastor, o deserto de seu Pai e o colo de Madalena. Nenhuma volta é possível, de fato, colocando à luz, uma vez mais, a célebre declaração de Heráclito, no fragmento 91, de que ποταμῷ γὰρ οὐκ ἐστὶν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ. Segundo Charles Kahn, em *A Arte e o Pensamento de Heráclito* (2009), essa clássica expressão é passível de ser traduzida como se segue: um não pode entrar duas vezes no mesmo rio (p. 79). Em nenhuma dessas (possíveis) voltas há certezas, mas somente outros deslocamentos. O mesmo parece ocorrer na obra *Ensaio sobre a Cegueira* (2008), onde, apesar da volta dos personagens para suas casas, as mesmas nem podem ser vistas por aqueles que outrora as habitaram.

O drama de Hagar (NA2) ganha contornos destacados uma vez que é precedido pela excessiva alusão ao riso de Sara. Um longo desfile de formas verbais e nominais ligadas ao verbo rir (*tsāhaq*) ocupa a primeira parte do relato: Isaac; motivo de riso; rirá. O próprio verbo brincar, no v.9, faz parte da mesma raiz. De repente, tais alusões desaparecem deixando a narrativa grave e sombria. Ao fim, o relato chega ao clímax com a indicação do grande choro de Hagar (v.16).

Esse novo momento da narrativa é indicado pela frase *wayyashekēm 'abraham babōqer* (e levantou-se Abraão pela manhã, v.3), que aparece em um claro paralelismo com Gn 22,3, onde se repete *ipsis litteris*. Se aqui é Hagar que parte com seu filho, ali Abraão partirá com Isaac, para oferecê-lo em sacrifício. O drama de Abraão é

completamente revelado e o narrador antecipa o destino dos dois meninos (Ismael e Isaac): há uma quase-morte para cada um, evitada no último instante.

Nota-se, assim, que o drama fica mais evidenciado porque em ambos os casos (tanto no de Hagar como no de Abraão) nada é dito acerca da viagem. Isso revela “a impressão de vazão da caminhada; é como se, durante a viagem, Abraão não tivesse olhado nem para a direita e nem para a esquerda, como se tivesse reprimido todas as manifestações vitais” (AUERBACH, 2004, p. 7). Aparece, com nitidez, o comportamento masculino e o feminino já que, no caso de Hagar, em contrapartida, ela dá livre curso à sua dor, já que o narrador indica com todas as letras: *watisā’ ’et qōlāh wattēbek* (elevou sua voz e chorou ruidosamente). Somente esta passagem (NA2) é terreno fértil para um vasto exercício comparativo com o capítulo que lhe sucede, no entanto, isso escapa ao escopo da tese. O contraste, no entanto, é grande com a primeira narrativa já que, apesar de ser muito mais dramática, o desfecho é feliz: em NA2, Hagar não precisará enfrentar, novamente, a face de Sara.

Nos entrecortes dos relatos está a decisiva figura de Hagar, alinhavando os pontos comuns das narrativas. Hagar oferece hospitalidade ao recusado Ismael, a despeito de todas as adversidades que lhe acontecem. A cena de Hagar é uma cena bíblica por excelência. Uma cena da “*hos-ti-pitalidade* – neologismo forjado por Derrida para dizer a *hospitalidade incondicional interrompida e contaminada, pervertida, pela hostilidade*” (BERNARDO, 2002, p. 422, grifos da autora). A Bíblia nasce do estrangeiro, da saída e do porvir. A singularidade de Hagar remete à singularidade de Rebeca. Na pele de Hagar acontece o improvável e o provável: a hos(ti)pitalidade da família de Sara – uma oscilação pendular que coloca, de um lado, a acolhida e, de outro, a expulsão/fuga. Esta última, como dito, impressa no próprio nome de Hagar.

3.4 Rebeca, outra senhora da (sua) história

Rebeca é uma jovem estrangeira, mandada buscar por Abraão em sua terra natal para ser dada em casamento a seu filho Isaac. Ela é filha de Batuel, portanto neta de Melca, a cunhada de Abraão (*Gn* 11,29). A razão é simples: ele não queria, para seu filho, uma mulher de entre as da terra (24,4).

Quando Abraão envia seu servo a Haran, tudo se passa de modo idílico no encontro junto ao poço. A jovem se mostra, desde aquele momento, muito segura de si e portadora de características que revelam sua forte personalidade. Contudo, é no final da narrativa que muitos pontos de contato com as outras mulheres, estudadas nesta tese, se fazem notar. Eis o texto:

⁶¹E se levantou Rebeca e suas servas, montaram sobre os camelos e seguiram atrás do homem. O servo tomou Rebeca e partiu. Isaac voltava do poço de Lahay Roî, ele habitava na terra do Negueb. ⁶³Saiu Isaac a meditar no campo, pela tarde. Levantou seus olhos e eis que viu camelos que vinham. ⁶⁴E Rebeca, levantando seus olhos, viu a Isaac e desceu de sobre o camelo. E disse ao servo: “quem é aquele homem, o que vem ao nosso encontro pelo campo?” ⁶⁵O servo disse: “ele é meu senhor”. (Ela) tomou o véu e se cobriu. ⁶⁶E o servo narrou a Isaac todas as coisas que fez. ⁶⁷E Isaac introduziu Rebeca na tenda de sua mãe Sarai; ele a tomou e ela se tornou sua mulher e ele a amou. E Isaac se consolou da morte de sua mãe (*Gn* 24,61-67).

A narrativa, embora breve, reproduz em miniatura o que ocorre em todo o c. 24: Rebeca é quem toma as iniciativas. Ela é o sujeito de mais de dez verbos nesse texto, sobrepujando as atitudes de Isaac, o que permite concluir que a narrativa pretende destacar, nitidamente, a matriarca. A fina ironia da narração se deixa entrever quando assinala, em um paralelismo: Isaac levantou seus olhos e viu camelos; Rebeca, levantando os seus, vê a Isaac. Ela, nas duas situações, não fora vista: primeiro porque os camelos são indicados e, depois, porque se cobre com o véu.

Além desses elementos, a menção ao poço liga-se ao episódio de Hagar, a penúltima das três vezes em que ocorre no *Gênesis* (16,14 e 25,11). O encontro no campo preludia a história de Tamar com Judá, onde o véu usado por ela adquirirá significado magistral. Naquele contexto, também Judá – o neto de Isaac – não verá Tamar.

Outro ponto que realça a grandiosidade de Rebeca em relação à fragilidade de Isaac, está na conclusão da narrativa. Ali, fica claramente denotado que o casamento de Isaac é um consolo da perda de sua mãe, Sara. O verbo *lakah* (tomar) perde, assim, toda a sua força e soa quase irônico. Nesse sentido, Isaac está mais para o estrangeiro do que a própria Rebeca. Como observou Julia Kristeva, comentando *O Estrangeiro*, de Albert Camus, tal “estrangeiro, portanto, é aquele que perdeu a mãe” (KRISTEVA, 1994, p. 13).

A estrangeiridade de Rebeca não lhe ofusca, não lhe inibe, pelo contrário, o texto fornece a sensação de que é nesse momento que as coisas começarão a funcionar: a partir da sua chegada. Rebeca é segura de si tanto em sua terra quanto na de Isaac. Ela é uma mulher que não apresenta traços de dependência, mas que age livre e soberana, tomando as rédeas das situações nas quais se envolve. Já no episódio do seu casamento, ela se mostra como uma jovem cheia de iniciativas. Mais tarde, no episódio crucial, onde Jacó é abençoado em prejuízo de Esaú, ela tem parte importante na trama, sobrepujando Isaac. De fato, essa matriarca será responsável por arranjar de tal modo a situação que o pai do povo hebreu SERÁ Jacó e não Esaú. Sendo assim, a cegueira de Isaac, sugerida no relato, é como uma conexão ao próximo episódio: aquele da interceptação da bênção.

Grandes comentadores, como Gerhard von Rad, Bloom e Alter não observaram, no entanto, um elemento que não parece circunstancial nos episódios que envolvem

Rebeca: a raiz do seu nome (*rbq*). Mesmo os dicionários que fizeram alusão a essa raiz foram relativamente incertos. Benjamin Davidson, em *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, 1980 (*Léxico Analítico do Hebraico e do Caldeu*, não traduzido no Brasil), apesar de afirmar que é uma raiz que não ocorre no hebraico, indica que, em árabe, tal termo aludiria a *amarra* ou *aperto*, sendo usada para animais. Assim sendo, para Davidson, Rebeca poderia indicar *ligação*, *envolvimento* ou mesmo o ato de *cativar*, provalmente no sentido de conquistar (p. 674). Sendo assim, a peculiaridade do nome de Rebeca e seu campo semântico podem sugerir que todas as suas ações estejam sob a égide desse caráter singular: ela não se deixa envolver, mas envolve.

Essa perspectiva comparece no episódio emblemático da interceptação que Jacó faz da bênção de seu pai Isaac (*Gn 27*). Desde o início, o episódio se revela conflitante: seja pela dificuldade de Rebeca em dar à luz, seja pela luta (já intrauterina) dos dois irmãos (*Gn 25,19-34*). No decorrer do c.27, no entanto, fica clara a participação de Rebeca na interceptação da bênção. É ela quem prepara os cabritos para que Jacó ofereça a seu pai como um prato que ele gosta (v.9). É ela, também, que encoraja o inseguro Jacó para que se apresente diante do pai devidamente disfarçado de Esaú (vv.13-17).

Nesse episódio, reaparece a cegueira de Isaac que é, evidentemente, natural. Rebeca, no entanto, permanece de olhos abertos. Um episódio futuro (*Gn 48,13-14*), que parece lembrar a presente narrativa, é comentado de modo bastante contundente por Bloom: “Com a aproximação de sua morte, o quase cego Jacó revive, de maneira deliberada, um aspecto da cena em que seu pai cego abençoou-o em lugar de seu irmão Esaú. Como verdadeiro filho de sua mãe, Rebeca, Jacó, que é Israel, astutamente cruza as mãos, pondo a direita sobre a cabeça de Efraim, o mais novo, e a esquerda sobre a de Manassés, o primogênito” (BLOOM, 1992, p. 258).

A participação de Rebeca é, portanto, decisiva. Uma vez mais se nota como a presença feminina se insere nos relatos que são vitais para a história do povo. Tais eventos são conflituos ao extremo, mas é o arranjo feminino que aparece em relevo, indicado pela fina ironia da narração.

O fato de ter sido buscada em terra estrangeira, a mesma de onde veio Abraão, a aproxima de Sara; no entanto, seus traços são muito mais firmes que os de sua sogra, embora com ela se repitam algumas das histórias que se passaram com Sara – vide, por exemplo, o episódio onde Isaac também apresenta Rebeca como sua irmã para não morrer (*Gn* 26,1-14).

Curiosamente, em ambos os casos, as mulheres aparentemente vítimas salvam seus maridos da morte. Eis uma das principais alegações de Bloom, para responder em que lugares a tradição javista indica uma autora e não um autor: “Grande parte da resposta dirá respeito à representação da mulher se comparada à do homem” (1992, p. 22). Mais à frente, ele dirá, de modo ainda mais direto, que “os únicos adultos em J são mulheres: Sarai, Rebeca, Raquel, Tamar. Isaac é sempre um bebê, Abrão e Judá facilmente caem na infantilidade, e os dois homens de aguda sensibilidade – Jacó e José, pai e verdadeiro filho – permanecem, até morrerem, com temperamentos mimados e talentosos, infantis ao extremo” (p. 252).

Tanto em Sara quanto em Rebeca, o casamento aparece como uma espécie de submissão. Seus maridos as submetem a outros homens para salvarem a própria pele, convertendo suas mulheres em verdadeiros objetos de troca. O narrador indica, claramente, que os respectivos maridos ficam mais ricos por causa dessa submissão das esposas: Abraão em *Gn* 12,16 e Isaac [indiretamente] em *Gn* 26,13. Uma das mulheres vem com o marido (Sara) e a outra é buscada a fim de ser dada ao marido (Rebeca). No

entanto, elas têm pensamentos próprios e atitudes diferentes. Tanto uma como a outra delineiam o destino futuro de um povo: Isaac e não Ismael; Jacó e não Esaú.

O fim da história de Sara é o início da história de Rebeca, como se tal nuance revelasse o destino que as interliga, como o texto sugere: “E Isaac introduziu Rebeca na tenda de sua mãe Sarai; ele a tomou e ela se tornou sua mulher e ele a amou. E Isaac se consolou da morte de sua mãe” (Gn 24,67). No entanto, esse destino submisso de Rebeca revela-se aparente quando se toma contato com o conjunto da obra. Isso se torna mais evidente em dois episódios: o casamento de Rebeca e a interceptação da bênção de Isaac por parte de Jacó.

De Sara a Rebeca há um perceptível *crescendum*. O próprio nome desta última, como indicado, alude a perspectivas novas que não tinham sido apresentadas nos episódios ao redor da primeira. As proximidades, no entanto, se fazem notar quando alguns elementos são destacados: o conflito que envolve as descendências (Isaac e Ismael; Esaú e Jacó); a passividade dos patriarcas (Abraão e Isaac); a dificuldade em gerar filhos por parte das duas mulheres; as estratégias femininas que norteiam os relatos sobre tais mulheres.

CAPÍTULO 4

EXÍLIO, DESLOCAMENTO E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA NA NARRATIVA SOBRE TAMAR

O desafio emudece a queixa.
(JULIA KRISTEVA, 1994, p. 12)

A história de Tamar, presente no capítulo 38 do *Livro do Gênesis*, se insere no plano mais amplo dos capítulos 37 a 50, onde é descrita a saga de José do Egito, penúltimo filho de Jacó e Raquel (*Gn* 30,24; 35,24; *1Cr* 2,2). Por inveja dos irmãos – entre eles Judá – José foi vendido a comerciantes que iam ao Egito, de cujo faraó ele veio a se tornar o primeiro ministro. Toda a primeira parte, até a venda ao Egito, é exposta no capítulo 37; o restante do enredo ocupa os capítulos 39 a 50. O relato sobre Tamar parece interromper essa novela, provocando um deslocamento narrativo no *corpus* mais amplo do *Gênesis*. Mesmo dizendo poucas palavras, Tamar é o sujeito principal do capítulo, sobrepujando a importância do personagem masculino Judá.

Interessa, a este momento da tese, o deslocamento de Tamar, ao mesmo tempo espacial e psicológico, que luta contra um sistema hostil e opressor. Tal situação, responsável pela criação de estratégias de sobrevivência em meio a situações de precariedade, a aproxima de outras mulheres que, ao longo da história, foram submetidas a exílios, alijadas da (sua) história.

Em busca de um aprofundamento da reflexão proposta, os seguintes autores e autoras, dentre outros, ajudam a balizar as considerações do presente capítulo: Harold Bloom, Paul Tabori, Emmanuel Lévinas, Simone de Beauvoir e Daniel Boyarin. Os seus respectivos livros/artigos são: *O Livro de J* ([1990]1992), “The Semantics of Exile” (A Semântica do Exílio), de 1972, *Totalidade e Infinito* ([1961]1980), *O Segundo Sexo* ([1949]1980) e “Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance” (“Masada ou Yavneh? O Gênero e as artes da Resistência Judaica”), de 1997.

4.1 O lugar de Tamar na *Bíblia* e no *Livro do Gênesis*

Tamar é citada, além de em *Gn* 38, em três outros lugares na *Bíblia*: dois no *Antigo Testamento* (*Rt* 4,12; *1Cr* 2,4) e um no *Novo Testamento* (*Mt* 1,3). Embora a narrativa bíblica não seja suficientemente clara sobre sua origem, deixa transparecer que ela é cananéia, ou seja, filha do povo da antiga região da Palestina e sem linhagem ou sangue dos patriarcas e matriarcas bíblicos que chegaram da Mesopotâmia.

O capítulo 38 do *Gênesis* coloca o leitor diante de uma história mais antropológica do que teológica. É óbvio, no entanto, que não é somente pela ocorrência do nome de Deus que se mede a teologia de um texto. O que se observa no relato de Tamar é um enredo que realça as relações humanas que são, de *per si*, bastante truncadas. O texto não recorre a uma bênção divina (como nos relatos sobre Abraão) ou a um sinal grandioso e fantástico (como naqueles realizados por Moisés no Egito). Ao contrário, é nas relações cotidianas que os seres humanos vão se mostrando e se disfarçando. Como exemplo de um livro bíblico onde se nota um traço pouco teológico, pode-se citar o *Eclesiastes* ou *Qohélet*.

Tamar é nora de Judá, o quarto filho de Jacó com Lia. Judá a escolheu para se casar com Her, seu filho primogênito. Tamar, contudo, fica viúva de Her, mas o texto é estranhamente sucinto para dar uma razão plausível a essa viuvez – limita-se a informar que Her desagradou a Deus, que o fez morrer (*Gn* 38,7). Sendo assim, quem deveria assumi-la seria, por tradição, seu cunhado Onan: “e disse Judá a Onan: ‘vai à mulher de teu irmão e cumpre com ela a lei do levirato. E produza descendência ao teu irmão’” (*Gn* 38,8). Este, porém, não se interessa em cumprir sua obrigação legal e, quando mantinha relações sexuais com ela, as interrompia antes de ejacular (*Gn* 38,9). A morte de Onan é referida da mesma forma que a de Her (v.10). O terceiro irmão, Selah, é prometido por Judá a Tamar, mas Judá não mantém sua palavra. É diante dessa situação

que Tamar arquiteta um plano para obter um filho de Judá, seu sogro, e, desse modo, garantir a sua genealogia. Isso torna o relato bastante singular na *Bíblia*, inaugurando uma das mais curiosas estratégias de sobrevivência já elaboradas por uma mulher.

O processo pelo qual a personagem Tamar evolui na narrativa não deixa de ser surpreendente: de uma mulher sem identidade e à mercê dos homens a uma legítima detentora de descendência. Até o meio do episódio, Tamar é conduzida ou caminha para o luto, para a viuvez. Do meio para frente, sai dessa penumbra para a posteridade. De mulher rejeitada (início do capítulo) ela passa a matriarca de reis de Israel (fim do capítulo), porque o rei Davi será um de seus descendentes.

A primeira alusão a Tamar acontece somente no versículo 6, quando se menciona a sua união com Her: “e tomou Judá uma mulher para Her, seu primogênito. O nome dela era Tamar”. Como já mencionado, o verbo *lakah* (tomar) aparece na *Bíblia*, na maioria das vezes, mostrando homens que capturam cidades, despojos e reinos (KAISER, 1998, p. 790). Sua presença em *Gn* 38, indica a mulher sendo tomada pelo homem (38,2.6).²¹

Alter, em *A Arte da Narrativa Bíblica* (2007), observa que “Tamar fora um objeto passivo, possuído – ou, infelizmente, não possuído – por Judá e seus filhos” (p. 22). Nesse aspecto, a personagem aproxima-se, então, de Sara e Rebeca (observe-se, também, que Abraão *toma* Sara em *Gn* 12,5 e Rebeca é *tomada* em 24,38-40) com a diferença de que, em *Gn* 38, o tema da sexualidade é ainda mais pungente. Sua condição de mulher lhe confere traços de moeda de troca, sendo passada de mão em mão. Isso é demonstrado pelo fato de que, segundo Alter, os únicos verbos onde ela é sujeito, indicam obediência e isolamento: “e disse Judá a Tamar, sua nora: ‘permanece viúva na

²¹ As outras citações podem ser notadas em 38,2.20.23.28.

casa de teu pai até que cresça Selah, meu filho’, pois disse: ‘ele também morrerá como seu irmão’. *E foi Tamar e permaneceu na casa de seu pai*” (Gn 38,11, grifos nossos).

4.2 Deslocamentos: a expressão feminina e silenciosa do corpo de Tamar

Tamar é mostrada, nessa narrativa, como uma mulher solitária, enfrentando uma série de situações que lhes são desfavoráveis. Há dois movimentos de deslocamento no episódio: quando Judá tira Tamar da casa (*bayt*) do seu pai (v.6) e, depois, quando torna a devolvê-la (v.11).²² A sua história ilustra a definição de exilado, de Paul Tabori, em “The Semantics of Exile”, 1972 (sem tradução ao português): “um exilado é uma pessoa que é obrigada a deixar sua pátria – embora as forças que o levem a tal ato sejam políticas, econômicas ou puramente psicológicas. Essencialmente, não faz diferença se foi expulso pela força física ou se tomou a decisão de ir voluntariamente” (TABORI, 1972, p. 37).²³

O que Tabori chama de *homeland*, poderia, em Tamar, ser chamado de *father’s home*. A volta para a casa do pai não elimina sua situação de exilada, pelo contrário, evidencia ainda mais essa situação. De novo na casa do pai, Tamar volta vestida como estrangeira para si mesma. Vive um deslocamento particular na sua própria casa, pois seu exílio é interior, nos termos em que a ele se refere Tabori no texto mencionado. Em Tamar, não há uma perseguição externa. Ela não é forçada a deixar a casa do pai, mas apenas cumpre o que é próprio de sua tradição. É evidente que seu deslocamento geográfico – da casa do pai para a casa do esposo e a volta para a casa do pai – é emblemático do seu próprio deslocamento interior. Isso se verifica no fato de que ela, em ambos os casos, permanece sem filhos. Essa ausência de descendência e o provável

²² *Bayt*, em hebraico, não designa apenas a casa enquanto construção, mas a família e a descendência. Por exemplo, dizer que alguém é da casa de Abraão é o mesmo que afirmar que é da sua descendência.

²³ Tradução nossa do texto em inglês: “An exile is a person who is compelled to leave his homeland – though the forces that send him on his way may be political, economic, or purely psychological. It does not make an essential difference whether he is expelled by physical force or whether he makes the decision to leave without such an immediate pressure.”

receio de Judá de que seu filho mais novo pudesse morrer em função de sua união com Tamar intensifica ainda mais sua situação de exilada.

Não se está sugerindo, todavia, que Tamar pudesse matar seus maridos, uma vez que é desejo dela possuir uma descendência. O que está em jogo é o temor de Judá de que o seu filho mais novo morra caso se una a Tamar. Não é a única vez que esse temor acontece na *Bíblia*. O *Livro de Tobias*, ambientado no período helenístico e, assim, alguns séculos posterior ao *Gênesis*, apresenta uma situação ainda mais aguda do que essa apresentada no envolvimento de Tamar com os filhos de Judá. No livro, Sara, filha de Ragüel, havia sido casada sete vezes e seus sete maridos morreram. A mitologia do livro alude ao demônio Asmodeu como o autor das mortes, mas a serva de Sara a acusa de tê-los matado (*Tb* 3,8). No relato de Tamar, três lugares no texto corroboram a indicação desse paralelismo: o v.11, no qual Judá sugere que Tamar espere pelo filho mais novo; o v.14, no qual ela constata que Selah não lhe será dado e o v.26, onde o próprio Judá confessa sua injustiça perante Tamar, uma vez que não lhe deu seu filho como esposo.

Embora a narrativa bíblica mencione mais diretamente somente Judá e Tamar, fazem-se presentes, como espectros, os olhares de ambas as famílias (parentes, vizinhos e conhecidos) sobre Tamar, intensificando ainda mais sua luta pessoal com a situação na qual se vê enredada. A principal alusão a esses olhares está indicada na expressão “casa de teu pai” (v.11), onde a volta de Tamar para a família não passará despercebida. Além disso, há uma voz que diz a Tamar que seu sogro subiu a Tamna (v.13) para a tosquia das ovelhas. Outra voz aparece no v.24, acusando Tamar de prostituta diante de Judá. Essas presenças evidenciam o quanto a desgraça de Tamar se tornou pública.

4. 2. 1 Idas e vindas: a estranheza do exílio interior de Tamar

O escritor polonês exilado, Joseph Wittlin, mencionado por Paul Tabori em “The Semantics of Exile” (1972), forneceu uma definição de exílio que interessa aos propósitos desta tese. Ele sugere, para além do que a língua espanhola chama de *destierro*, a noção de “destiempo”, imprimindo à compreensão de exílio um fator psicologizante. Segundo ele, o exilado mora em dois tempos: o presente e o passado (WITLIN *apud* TABORI, 1972, p. 32). É fato, no entanto, que toda e qualquer definição de exílio ainda estará aquém do que essa experiência significa. Mesmo assim, na experiência particular de Tamar, essa noção está bem assentada: Tamar exila-se ao sair de casa e exila-se ao voltar para lá, uma vez que seu exílio é também interior. Além disso, o exílio parece sugerir a noção de silêncio e isso se verifica na narrativa de Tamar. O léxico de Tamar é bastante reduzido. O silêncio sugere reflexão, isto é, um dobrar-se sobre si mesmo. Será somente desse dobrar-se que Tamar poderá haurir alguma força para ir adiante.

Os elementos psicológicos do exílio são muito evidentes em *Gn* 38. Nesse sentido, o aspecto territorial torna-se secundário, uma vez que, onde quer que a pessoa esteja, também se farão presentes os conflitos que ela carrega consigo, bem como sua percepção de si mesma, sua memória e história. Por outro lado, mesmo que a questão territorial não se estabeleça como de primeira ordem, ela possibilita o realce do exílio interior, porque desperta no exilado a consciência da distância e do estranhamento do novo lugar em relação ao seu lugar de origem. Não é despropositado, portanto, que Thomas Mann (*apud* TABORI, 1972, p. 31), tenha sugerido a origem comum da palavra inglesa *alien* (como derivada do latim *alienus*) e da palavra alemã *elend* (que significaria *miséria*). Assim sendo, *elend* já significou *alien land*, isto é, terra

estrangeira. Exílio e estrangeiro, portanto, seriam sempre conceitos afins (TABORI, 1972, p. 31). Além disso, tais conceitos trazem consigo aquele da hospitalidade.

Novas ideias são, então, sugeridas: Tamar não é somente uma estrangeira para Judá e a família dele, mas se tornará igualmente estrangeira para sua própria família. No entanto, a profundidade maior do exílio de Tamar encontra-se dentro dela mesma, ou seja, suas decisões dependerão, exclusivamente, do modo como elabora todas as adversidades que se abateram sobre ela. Em sua experiência está presente o desenraizamento e a ruptura com suas referências primordiais, por exemplo, a casa do pai. Para o contexto social de sua época, isso se dá de forma inapelavelmente forçosa, sem escolhas: “e tomou Judá uma mulher para Her, seu primogênito: o nome dela era Tamar” (*Gn* 38,6). Junto com a primeira vez que é nomeada no texto vem, também, o verbo *tomar* com toda a sua carga semântica já explicitada. Junto com essas situações externas que incidem, necessariamente, no interior de Tamar, outra ainda mais aguda aparece e norteia toda a sua decisão: a sucessiva troca de maridos sem que tenha, com nenhum deles, um filho. De todas as formas de exílio interior nada agravaria mais o conflito de uma mulher que a constatação de estar sendo preterida em uma dimensão que é, sem dúvida, garantia de um lugar na sociedade de seu tempo.

Ao lado de tudo isso aparece, então, a noção de estranho que, no caso particular de Tamar, fica explícito no relato. Sigmund Freud, em texto de 1919, desenvolve algumas considerações sobre o que ele chama de “o estranho”. Esse é, aliás, o próprio nome do texto em questão. Partindo da etimologia alemã, Freud sugere que *unheimlich* (estranho) é exatamente o antônimo de *heimlich* (familiar, próximo, doméstico) (FREUD, 1972, p. 2). O intrigante desse jogo de contrários é que, para Freud, aquilo que é familiar torna-se não-familiar exatamente pela proximidade. Significa dizer, em outras palavras, que aquilo que é mais próximo se torna estranho exatamente por ser tão

próximo. Em uma das acepções do termo, está contida a significação de casa, família ou bem, elemento ao qual se está acostumado. É um encontro de contrários que dificulta a demarcação de fronteiras e, por isso mesmo, conduz a um estranhamento inquietante. Etimologicamente, estranho e estrangeiro são noções distintas, mas muito próximas.

Uma situação que exemplifica essas considerações está presente no relato de Tamar. Em determinado momento da história, o narrador observa: “E a viu Judá. E a considerou como uma prostituta, pois cobria seu rosto. E voltou-se a ela pelo caminho e disse: ‘vem cá, por favor, vou contigo’, pois não sabia que ela era sua nora” (*Gn* 38,15-16). Note-se que o narrador chama a atenção do leitor para duas coisas bem claras: “pois cobria seu rosto” e “pois não sabia que ela era sua nora”. O leitor tem a informação de que se trata de Tamar, mas Judá não está de posse desse conhecimento. Nos dois casos, o narrador usa a partícula conclusiva *kî* (pois), tentando conferir certa ênfase ao relato. Nota-se, então, claramente, como Tamar se torna estranha para Judá e vice-versa. No entanto, no primeiro caso, Tamar o faz deliberadamente. O jogo das vestes (véu e roupas de viuvez) pode funcionar, no relato, como metáfora para as mudanças que a partir de então se configurarão na vida de Tamar.

Um caso análogo acontece na *Bíblia*, podendo ser citado de passagem, com um estrangeiro residente que está ao redor da história de Tamar: José do Egito. No episódio no qual José reencontra os irmãos, que o haviam vendido, ele se vale de uma estratégia para com eles que é vivamente contada pelo narrador hebreu. Assim está construído o texto, segundo a *Bíblia* de Jerusalém: “logo que José viu seus irmãos ele os reconheceu (*wayyakkirem*), mas fingiu ser estrangeiro (*wayyitnakker*) para eles e lhes falou duramente” (*Gn* 42,7a). O verbo *nakar* (reconhecer, estar familiarizado, conhecer, respeitar, discernir) aparece duas vezes e é traduzido de forma diferente: *reconheceu* e *estrangeiro*. Talvez fosse necessário propor a seguinte tradução: “e José quando viu

seus irmãos os *conheceu*, mas fez como se não os *conhecesse*”. Assim se mostra o paradoxo que Freud havia sugerido. Reconhecer e ser estrangeiro são linhas do mesmo tecido, porém com cores diferentes. Reveladora é a deliberada informação do narrador ao dizer que José *fez como se*, ou *fingiu*. Ele, de fato, um de casa, mas, aos mais de casa, torna-se (deliberadamente) estranho. Como se não bastasse, o versículo seguinte reforça o que ora foi afirmado: “assim José reconheceu (*wayyakkher*) seus irmãos, mas eles não o reconheceram (*hikkiruhu*)”, em 42,8. Quatro ocorrências do verbo em dois versículos muito próximos. Isso deixa claro que o narrador está convidando o leitor a entrar nesse universo de um curioso jogo de estranheza.

Fica reforçada, uma vez mais, a estranheza de Tamar para si mesma, para Judá e para a casa de seu pai. Na casa de Judá, ela desloca-se do seu círculo familiar mais íntimo, indicado na narrativa pela casa de seu pai. No entanto, a permanência na família de seu sogro torna-se comprometida pela sequência de mortes dos seus dois primeiros maridos: Her e Onan. Disso decorre a desconfiança de Judá, que teme por entregar seu terceiro filho (Selah) a ela. Esse versículo, já mencionado, é o motor que impulsiona a ordem de Judá para que Tamar volte para a casa de seu pai: “e disse Judá a Tamar, sua nora: ‘permanece viúva na casa de teu pai até que cresça Selah, meu filho’, pois disse ‘ele também morrerá como seu irmão’. E foi Tamar e permaneceu na casa de seu pai” (*Gn 38,11*).

A partir daí, Tamar vive o assombro do exílio interior: ironicamente, para ela, é mais assustador voltar para casa (*ab bayt*) do que estar em uma condição de desterritorializada. Saíra com um marido e volta sem ele e sem filhos. É estranha na casa do pai como se tornara estranha para Judá, um episódio que se repetirá duas outras vezes: quando mais tarde o sogro não a reconhece na estrada e julga que seja uma prostituta (v.15) e quando acredita que o filho que ela concebeu é, de fato, fruto de sua

prostituição, condenando-a à morte (v.24). A ironia se verifica, de novo, quando Judá a toma por uma estranha e se une a ela. Tamar, descentrada de si mesma, ainda faz com que tudo gire ao seu redor, inclusive, Judá. A narrativa do *Gênesis* amplia, assim, o significado do exílio, uma vez que aborda não somente um deslocamento espacial, como também interior.

A personagem experimenta, longe da própria família, rejeição e silêncio. Embora nada se saiba sobre sua vida na casa dos pais, há um triângulo de autoridade masculina que determina a sua existência, o que é bastante singular na *Bíblia*: o pai, o sogro e o esposo. Em seu caso, a sua submissão à figura masculina é mais acentuada.

A esse triângulo, ao redor de Tamar, ajunta-se a tríade da morada: casa (descendência), casa do pai (habitação), casa de Tamar (morada interna, exílio). A real situação de Tamar acusa um contraste significativo para o qual já tinha acenado Emmanuel Lévinas em *Totalidade e Infinito* ([1961]1980). Lévinas desenvolve a noção de morada como referencial do sujeito. Embora comece dissertando sobre a casa, vê-se logo que esse objeto transcende a categoria de edifício. Passa, então, a significar algo mais, a estar em relação com o sujeito (humano), conferindo-lhe uma possibilidade de se pensar, de se reconhecer em casa ou fora dela. Esse processo, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, permite a noção daquilo que Lévinas sugere: a morada. Essa, para o filósofo, “não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação à minha morada” (LÉVINAS, 1980, p. 136). Surpreende, portanto, como Lévinas, imediatamente, apresenta um novo termo ligado aos dois anteriores: a habitação. Tal conceito ultrapassa, também, as categorias de edifício e agrupamentos humanos. Desse modo, casa-morada-habitação, constituem uma tríade que está intimamente ligada ao sujeito, conferindo-lhe identidade. Mas isso não significa uma casa-morada-habitação aqui e acolá, como se uma demarcação geográfica pudesse encerrar o sentido que emana

dessa tríade. Significa, sim, que o ser humano, onde quer que esteja, carrega a consciência dessa tríade. Isso porque, conforme sugere Lévinas, “o isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca ‘quimicamente’ o recolhimento, a subjetividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir desse recolhimento” (LÉVINAS, 1980, p. 137).

É nesse cenário que Tamar está transitando, ou melhor, na ausência dele. Isso é tudo o que Tamar não é e não tem e, em razão disso, procura. Em última análise, a vida de Tamar está descarnada desse acolhimento de que fala Lévinas. A relação de Tamar com seus maridos e com seu sogro não preenche o vazio de sua existência, não lhe oferece a realização plena de si mesma. Ela poderá se recolher à casa do pai, mas seu “eu” não se recolhe. Esse é o lugar para onde lhe manda voltar a voz masculina do sogro.

O acolhimento-intimidade de que fala Lévinas coincide, também, com o feminino: “a mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação” (LÉVINAS, 1980, p. 138). De acordo com Lévinas, “o eu-tu em que Buber descobre a categoria da relação inter-humana não é a relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina” (LÉVINAS, 1980, p. 138). Isso transcende, também, a plena linguagem, mas é relação movimento. Cumpre notar, para além de tudo isso, como boa parte do inventário léxico de Lévinas é, em sua etimologia grega, constituído de palavras femininas: casa, intimidade, habitação, morada, *ecumenia* (casa comum), doçura e fruição.

A doçura, aliás, perpassa os movimentos de Tamar. Note-se que não há violência neles, isto é, em momento algum Tamar tem uma atitude hostil. Ao contrário,

ela é vítima de tais atitudes, mas não revida da mesma forma. A narrativa leva a crer que é no seu recolhimento que nasce a estratégia colocada em prática na melhor acepção do termo astúcia: inteligência, perspicácia e ponderação. Essa ausência de violência no relato – partindo de Tamar – contrasta, evidentemente, com as narrativas envolvendo Sara e Hagar, como já foi indicado no capítulo anterior. A doçura de que fala Lévinas pode muito bem ser aplicada e entendida no horizonte do relato em análise, isto é, Gn 38. Uma vez mais se observa que, à autoridade masculina, Tamar silencia-se em uma passividade absoluta e não revida de modo violento e opressor. No entanto, sua estratégia revela que tal autoridade é claramente confrontada com as ferramentas que seu próprio exílio lhe oferece.

Essa noção se aproxima do que Daniel Boyarin, em “*Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance*” (1997), chama de Israel feminino. As características que ele observa – outrora desmoralizantes e pejorativas sobre os judeus – convertem-se, em seu pensamento, como verdadeiras e plenas de sentido para as condições desse povo que, constantemente exilado, soube haurir delas uma nova forma de vida.

O modo de agir do judeu ganhou contornos estratégicos na luta pela sobrevivência no longo registro de suas vassalagens no decorrer da história: sob o poder do antigo Egito, da Assíria, da neo-Babilônia (inicialmente com o rei Nabucodonosor), da Pérsia (com tratamento mais favorável sob Ciro), da Grécia, da Síria (quando explode a revolta dos macabeus) e de Roma. Para desenvolver apenas um desses exemplos, o exílio para a Babilônia, no século VI a.C., permitiu uma reflexão do Judaísmo sobre sua própria condição. A organização de sua *Bíblia*, a sedimentação de sua cultura e as bases de sua religião são um retrato dos frutos dessa reflexão possibilitada pelo mesmo veículo de opressão.

Analogamente, isso se passa com Tamar: o triângulo da autoridade masculina (pai, sogro e esposo[s]) incidindo sobre ela conduz a um silêncio aparente. Isso porque, no seu interior, há um desconexo fervilhar de possibilidades que tomam corpo proporcionalmente à profundidade de seu exílio. Um corpo que incidirá no seu corpo. Uma constatação dessas não deixa de sugerir que Tamar é, assim, junto com as outras mulheres trabalhadas nesta tese, um paradigma para o exílio bíblico e outros exílios, em função de seu descentramento, dos limites tênues e da fluidez de sua identidade. Assim, “morar não é precisamente o simples facto da realidade anônima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial” (LÉVINAS, 1980, p. 138-139).

O pensamento de Lévinas, desenvolvido até aqui, permite, também, introduzir a reviravolta no exílio de Tamar. É assim que surge, então, a já mencionada estratégia, um movimento que recoloca Tamar de volta à estrada, um dentro-fora, uma terceira margem dessa mesma estrada, uma situação provocada e construída por ela. A *ecumenia* – no dizer de Lévinas – da casa do pai não lhe dará o que ela mais precisa: o asilo e a hospitalidade. Não há terra ou habitação que silenciará esse exílio. A existência de Tamar só será completada quando nela mesma habitar seus filhos.

Será, enfim, na casa do pai, que Tamar elaborará o seu plano, após saber que Judá (além de ambos os filhos) perdera a esposa, tendo desfeito definitivamente do luto volta ao trabalho. Sua história é (quase) a-teológica (o nome de Deus quase não aparece, como já mencionado), repleta de sofrimento, silêncio e espera, que espelham o interior da protagonista, ilustrando o que Auerbach (1998) havia observado quando comparou os personagens bíblicos aos de Homero. Essa mudança de comportamento de Tamar,

nascida no conflito, não acontece por uma palavra dela, mas por uma atitude. Sua estratégia é, assim, revelada pelo narrador:

¹² E passaram muitos dias e morreu a filha de Sua, mulher de Judá. E Judá se consolou e subiu a Tamna. Ele e seu amigo Hira, o adulamita, para a tosquia de suas ovelhas.¹³E foi dito a Tamar dizendo: “veja, teu sogro subiu a Tamna para tosquiar suas ovelhas”.¹⁴E tirou suas roupas de viuvez de sobre ela e se cobriu com o véu e se disfarçou. Se sentou na porta de Einaim, que fica no caminho para Tamna, pois ela viu que cresceu Selah e ela não foi dada a ele por mulher (*Gn* 38,12-14).

O plano é simples: seduzir Judá, seu sogro, e obter dele um filho, sem que ele mesmo se dê conta. Tamar deixa, então, suas roupas de viúva e se veste de prostituta. Mais adiante, em 38,19, retomará suas roupas de viúva. Além do elemento simbólico de vestir e desvestir, três outros ganham força na narrativa: trata-se dos objetos que Tamar pede a Judá como garantia de sua promessa em enviar-lhe um cabrito como pagamento pela relação sexual. Dessa forma, a narrativa introduz tais elementos:

¹⁷ E [ele] disse: “eu enviarei um cabrito do rebanho”, e [ela] disse: “agora entrega um penhor até teu envio”.¹⁸ E [ele] disse: “qual o penhor que darei a ti?” Disse ela: “teu selo, teu cinto e teu cajado que [estão] na tua mão”. E entregou a ela e foi com ela e ela concebeu dele.¹⁹ Ela se levantou e se foi. E tirou seu véu de sobre ela e se vestiu com as roupas de sua viuvez.

Quando Tamar esconde seu rosto (v.15), o texto revela uma atitude significativa em um relato onde ela não é vista quando tem seu rosto descoberto. É o encobrimento do rosto que a revela em um disfarce que começa a devolvê-la para si mesma. Pode ser notado, então, nesse momento da narrativa, o coração da estratégia. Ele tem a ver com o citado jogo das vestes, ou seja, o corpo de Tamar apresentando-se, ao mesmo tempo, como objeto e sujeito de uma ação que mudaria sua posição dentro da narrativa e, conseqüentemente, em sua vida de sofrimento.

4. 2. 2 O selo, o cinto e o cajado: considerações sobre o seu significado em relação a Tamar

Ao invés de ser trocada por um cabrito, Tamar vem a ser possuidora de um selo (*hotam*), de um cinto (*patîl*) e de um cajado (*mateh*), símbolos do poder masculino. O selo é uma espécie de assinatura de Judá. Ele indica não só o instrumento que, por estreita afinidade, está associado ao anel, mas também a marca deixada por ele. Em outras palavras, significa dizer que Tamar carrega marcas muito profundas, mas outras mais profundas serão deixadas, por ela, em Judá. Exemplo disso é o fato de que esse selo reaparece no versículo 25, indicando sua identidade com Judá, impossibilitando a sua negação ou recusa perante Tamar e legitimando o filho que ela carrega em seu ventre.

Há uma variação no uso dos termos hebraicos: no v.18 usa-se *hotam* e no v.25, *hotemet*. No entanto, o sentido de fundo é o mesmo. É difícil saber por que o narrador varia o uso das formas. De igual modo, o sentido da menção ao cinto (ou cordão) fica bastante obscuro na narrativa. Ele talvez indique o lugar onde o selo é pendurado, mas também pode se referir ao cinto usado por Judá. Se o selo estiver no anel, possivelmente estaria no dedo de Judá, mas se for somente o sinete (v.25), poderia estar pendurado nesse cordão. A *Vulgata* de São Jerônimo usou *armillam* para traduzir o hebraico *patîl*. De toda forma, esse termo latino designaria uma pulseira envolta no braço. Para o hebraico, permanece a possibilidade de ser traduzido por cinto ou cordão.

No que se refere ao cajado, um de seus significados é a liderança da tribo, designando o líder que dirige seu grupo. Quando o cajado está na posse da mulher, o significado que ele adquire torna-se ainda mais eloquente: é como se, apenas pelo prazer sexual, Judá renunciasse à sua liderança e a passasse para as mãos de Tamar (literalmente). Não é a primeira vez que alguém abre mão de um posto de liderança entre seu povo por causa de um interesse pessoal. No caso dos dois irmãos Esaú e Jacó

– este último o pai de Judá –, isso já se tinha verificado (*Gn 25,31-34*). Lá, pela fome, aqui, pelo apetite sexual.

O selo, o cinto e o cajado são instrumentos particularmente preciosos para Judá e lhe conferem identidade. No entanto, ele permanecerá algum tempo sem eles e, curiosamente, por decisão pessoal. Ele não os nega a Tamar. Simbolicamente, é ele quem se exila de seus direitos, enquanto Tamar se apossa de tais prerrogativas. Há, no entanto, um dado principal: o objetivo final de Tamar não é o de ser outro Judá – o que se deprenderia da tomada de seus pertences – mas de, através de tal artifício, chegar àquilo que vai lhe conferir uma verdadeira identidade, sendo bem mais duradouro: sua própria genealogia. Se antes Judá devolve Tamar à casa de seu pai, agora ela mesma devolve Judá (para a casa dele) sem suas insígnias. Se em um momento Judá lhe recusa seu último filho, em outro é Tamar quem lhe apresentará dois outros filhos do seu próprio sangue.

4.3 Estratégias de sobrevivência em uma sociedade patriarcal

A mudança no comportamento de Tamar fica mais clara quando o narrador demonstra que aquela mulher-objeto, antes passiva e tomada, torna-se independente. Na *Bíblia*, além de Tamar, somente uma outra mulher age de forma semelhante. Trata-se de Jezabel, em *1Rs 21,8*. Na referida passagem, ela enfrenta seu marido, Acab, o rei de Israel, para legitimar e autenticar a ordem de matar Nabot, um vinhateiro que havia recusado ceder sua vinha para o rei. Jezabel é um exemplo, então, pela via negativa, de estratégia feminina que, ainda assim, corrobora os propósitos desta tese. No entanto, enquanto Jezabel ocuparia um lugar de protótipo de uma má figura feminina da *Bíblia*, uma vez que sua ação na história visa a morte, Tamar assume um papel mais positivo, pois age de forma semelhante a fim de garantir a sua sobrevivência e a de um povo inteiro.

O clássico ditado popular que diz “foi buscar lã e voltou tosquiado” parece ter nascido dessa narração. Judá, ao subir a Tamna para a tosquia das ovelhas, julga encontrar uma prostituta no caminho. No entanto, não percebe que está sendo envolvido em uma trama da qual nem de longe imagina o resultado. Por outro lado, a tosquia das ovelhas soa metafórica para o conjunto do texto. A principal ovelha tosquiada pelos homens é Tamar. Até as cabras têm suas crias, que podem ser tomadas e enviadas a Tamar, mas ela mesma ainda não tem a sua. Essas fendas indicadas pela história realçam, sobremaneira, o destino insólito de Tamar, que será mudado por suas próprias mãos, ou melhor, pelo seu próprio corpo.

A abordagem de Judá a Tamar é direta, como é típico do modo de narrar bíblico. Considerando a mulher como uma prostituta, ele diz, literalmente, “vem cá, vou contigo” (v.16). A expressão “ir com alguém” é idiomática, referindo-se à relação sexual. Ela está presente como pano de fundo de toda a narrativa, aparecendo nos versículos 2, 8, 9, 16 (duas vezes), 18 e 26. Essa abordagem permite, então, a primeira voz de Tamar na narrativa: “o que me darás a mim para que vás comigo?” (v.16). É assim que o valor da relação fica combinado em um cabrito (literalmente, *cria de cabras*). Assim como o objetivo da estratégia de Tamar é conseguir um filho (cria), a oferta de Judá (cria de cabras) é, de alguma forma, outra metáfora oferecida pelo narrador daquilo que Judá – sem o saber – está oferecendo a Tamar. O corpo de Tamar, estrangeiro e preterido, passa a uma instância de poder, com vistas a um fim, isto é, adquirir uma descendência, que fará com que ela assuma o papel de procriadora, talvez o único papel honroso atribuído à mulher naqueles tempos.

A situação de estrangeira de Tamar não consiste, somente, na relação de seu povo com o povo de Judá, mas no próprio velar e desvelar-se de sua condição feminina. Com isso, se quer dizer das mudanças pelas quais ela passa no seu constante dar-se a

um e a outro marido na casa de seu sogro e, finalmente, ao próprio sogro. Nesse último caso, porém, é inequívoco que a decisão é da própria Tamar.

Na história de Tamar parece haver um *crescendum* de sentido em relação ao que ela vive sob as presenças masculinas: ela passa de mulher (indicação genérica e imprecisa) para Tamar; em seguida, é designada como mulher do irmão, nora, viúva, preterida, prostituta, grávida e mãe de gêmeos. É uma metamorfose que evidencia os epítetos, positivos e negativos, na figura feminina. Tamar reúne em torno de si um léxico completo e emblemático de situações conflitantes, desesperadas e urgentes. Por outro lado, até mesmo o narrador (ou narradora) parece se surpreender com as reviravoltas do enredo, chamando a atenção do leitor. Em vários momentos, faz isso usando a forma hebraica *hinneh*, isto é, “veja” ou “eis aqui”. Um exemplo disso encontra-se no versículo 13: “e foi dito a Tamar: ‘veja, teu sogro subiu a Tamna para tosquiar suas ovelhas’”. Outras ocorrências são notadas, ainda, nos versículos 23, 25, 27 e 29.

A autoridade masculina fica evidenciada no modo como os personagens se comportam: Judá, primeiramente, deixa seus irmãos e vai habitar com uma outra família, a de Hirah (38,1). É ali que seus olhos se dirigem para a filha do cananeu, uma mulher cujo nome jamais é mencionado, e a toma para si. O mesmo Judá é quem toma as mulheres para seus filhos, no caso específico, Tamar. Judá é também o que sobe para a tosquia das ovelhas, depois de passado seu luto pela esposa. No caminho, dirige seus olhos para a mulher que julga ser uma prostituta. Nesse episódio, dentro da macro-narrativa, a única finalidade é a saciedade de seus desejos. Isso é mostrado pela forma como o hebraico edita suas palavras: “vem cá, vou contigo” (v.16). Simone de Beauvoir, em sua obra *Le Deuxième Sexe II*, 1949 (*O Segundo Sexo*, 1980), embora não trabalhando diretamente com textos bíblicos, faz considerações que se enquadram nesse

momento da história de Tamar: “o homem cai sobre a presa como uma águia ou um falcão; ela aguarda à espreita como uma planta carnívora” (1980, p. 125). O último gesto masculino da narrativa é também de Judá, pois quando descobre a provável prostituição de Tamar, ele a condena à morte: “e [se] foram três meses e foi dito a Judá: ‘tua nora, Tamar, fez-se prostituta. Concebeu por prostituição’. E disse Judá: ‘tirai-a e seja queimada’” (v. 24).

Dos outros personagens masculinos, destaca-se Onan, por não querer assumir a cunhada. Sua primordial preocupação é a de uma descendência que seja sua e não do irmão. Do ponto de vista masculino, ficam em destaque os dados externos, objetivos. Aqueles que vêm de Tamar, nascem do interior, do sofrido, do pensado. É deles que surge a reação dessa mulher que norteia toda a narrativa. Algo, no entanto, fica latente: não passa despercebido o fato de que a atitude de Tamar é semelhante à atitude dos próprios homens da narrativa. Se pelo poder masculino ela é subjugada, de alguma maneira é esse mesmo poder que ela usa para subjugar e ter sua voz. Percebe-se, com clareza, como as relações de poder passam pelos interesses pessoais.

É a partir de tais indicações que se compreende, com Boyarin (1997), que não são de todo equivocadas as representações dos judeus com características femininas, feitas pelos europeus (romanos e depois cristãos). Ele resgata mulheres bíblicas – como Ester e Judite – que (com seus corpos) salvaram seu povo de adversários e opressores masculinos, através de suas astúcias e estratégias, tornando-se modelos para o próprio Judaísmo. Nesse sentido, ao se tratar da história de Tamar, importa ver, também, como ela mesma hostiliza e salva. Em Tamar, há uma submissão feminina que se converte em um descontentamento gerador de estratégias: “por um lado, é o corpo vulnerável que é

invadido, penetrado e ferido. Por outro lado, é o corpo fecundo, o corpo que interage com o mundo e cria uma nova vida” (BOYARIN, 1997, p. 308).²⁴

A narrativa de Tamar mostra o êxito de um improvável enfrentamento de um poder patriarcal. Um enfrentamento quase silencioso: estrangeira, exilada e deslocada, Tamar figura como um exemplo de mulher bíblica determinada no propósito de sobreviver ao exílio que lhe é imposto e garantir uma genealogia contra toda e qualquer expectativa. Talvez aqui se observe, com mais nitidez, o lugar de sua história dentro do conjunto narrativo sobre José do Egito: assim como ele é o salvador (masculino) do povo de Israel, Tamar é o protótipo (feminino) da salvação desse mesmo povo.

José é descrito, com uma expressão que ocorre duas únicas vezes no Gênesis, como um homem de “belo porte e belo rosto” (*Gn* 39,6). Considerando a descrição da *Bíblia* em descrever a figura masculina (salvo exceções como Davi e o noivo de *Cântico dos Cânticos*), essa descrição repete o que fora dito a respeito de sua mãe, Raquel (*Gn* 29,17). Ora, dela nasce aquele (José) que será o responsável pela sobrevivência do povo. Assim sendo, recorre-se novamente ao pensamento de Boyarin sobre o Israel feminino, que muito bem se aplica ao contexto: é por José, de belo porte e belo rosto como sua mãe, que fica garantida a descendência do povo. Assim como por sua avó, Rebeca, foi garantida a descendência quando esta prefere e promove Jacó (Israel) como primogênito em lugar de Esaú.

Nos dois relatos, o de José e o de Tamar – como é comum em muitas das histórias bíblicas – o leitor vê aparecer resultados efetivos daquilo que é supostamente improvável. Enquanto José é garantia de proteção da vida do povo, salvando-o da fome, Tamar é a raiz de onde brotará a paradigmática estirpe real de Israel: Davi (vide quadro 1). Assim, segundo Bloom, “Tamar é, em última análise, a ancestral de Jesus Cristo,

²⁴ Tradução nossa do original em inglês: “On the hand, it is the vulnerable body that is invaded, penetrated, and hurt. On the other hand, it is the fecund body, the body that interacts with the world and creates new life.”

que do ponto de vista cristão, é o Messias nascido da Casa de Davi. Tamar é, de fato, a origem de todos os que carregam a Bênção depois de Judá, pois somente ela dá à luz os filhos de Judá que sobreviverão” (BLOOM, 1992, p. 239).

CAPITULO 5

SIFRAH, FUAH E RUTE: IDENTIDADES DESESTABILIZADAS, TRADIÇÕES ROMPIDAS E DESMANDOS SUPERADOS

Porque as mulheres hebreias não são como as egípcias (*Ex 2,19*).

Foi-me contado tudo o que fizeste por tua sogra após a morte do teu marido, e como deixaste pai e mãe e tua terra natal para vires morar no meio de um povo que antes não conhecias, nem ontem nem anteontem (*Rt 2,11*).

O último capítulo desta tese busca analisar o comportamento de três mulheres: as parteiras egípcias Sifrah e Fuah e a moabita Rute. Para a última, no entanto, a presença de outra mulher, Naomi, se revela indispensável para que seja bem melhor compreendida. Na linha do que se refletiu até aqui, os temas do feminino, da hospitalidade e da diáspora continuam como elementos norteadores, no entanto, a amizade é um conceito chave para se pensar o *Livro de Rute*.

O episódio que abre as narrativas sobre o êxodo hebreu do Egito é divisor de águas na tradição bíblica: ele encerra as narrativas sobre os patriarcas e inaugura as atividades ligadas a Moisés. Além disso, ele é o lugar revelador da passagem da hospitalidade para a não-hospitalidade. A hos(*ti*)pitalidade, termo utilizado por Jacques Derrida, se revela, aqui, no seu sentido mais pleno (BERNARDO, 2002, p. 422). Tal episódio coloca em relevo a questão do estrangeiro residente que precisa, novamente, se deslocar. Antes da perseguição desencadeada por parte do poderio egípcio através do deserto, há outra perseguição que se configura no interior do Império: uma perseguição de adultos que começa pela opressão e morte das crianças. Nessas circunstâncias, as figuras de Sifrah e Fuah, duas parteiras (literalmente, as que trazem à vida), se apresentam como possibilidades salvadoras.

A abordagem do *Livro de Rute* permite notar uma continuidade e uma descontinuidade com os temas tratados nos capítulos anteriores. Se até aqui as narrativas se caracterizavam pelos constantes conflitos e a resolução dos mesmos, passando por questões relativas à submissão feminina e a descendência, em *Rute* o que se verifica é o elogio da amizade. Justifica-se, assim, o tratamento por inteiro da obra o que, conseqüentemente, dificulta a divisão em subitens que atrapalhariam a análise da narrativa.

O que outrora estava no nível funcional da família passa, agora, ao âmbito externo, do político, do desafio. Talvez isso ajude a explicar porque, já no início da narrativa, indica-se que as três mulheres devam voltar. Em um plano onde a interioridade da relação está mais evidente que um deslocamento geográfico, depreende-se, daí, o significado da volta como mudança e novo início.

O referencial teórico que oferece suporte à abordagem das histórias aqui tratadas incorpora os seguintes autores: Aristóteles, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Francisco Ortega, André Wénin, e as suas respectivas obras: *Ética a Nicômaco* (2009), *Assim Falou Zaratustra* ([1883]2011) e *Humano, Demasiado humano* ([1878]2007), *Homens em Tempos Sombrios* ([1973]1987), *Estrangeiros para nós Mesmos* ([1988]1994), *Políticas da Amizade* ([1994]2003), *Por uma Ética da Amizade* (2000), *El Libro de Rut* ([2000]2003).

5.1 A atitude das parteiras do Egito em *Êxodo 1*: uma desobediência oportuna

O relato de *Êxodo 1*, no qual encontramos referência a Sifrah e Fuah, encontra-se na seguinte forma:

¹⁵Disse o rei do Egito às parteiras dos hebreus, cujo nome da primeira era Sifrah e o da segunda Fuah. ¹⁶Disse: “No vosso assistir ao parto das hebreias, olhai sobre a mesa do parto: se for o filho um menino, matemo; e se for uma menina, que viva”. ¹⁷E as parteiras temeram a Deus e não fizeram conforme lhes falou o rei do Egito e deixaram viver os meninos. ¹⁸O rei do Egito chamou as parteiras e disse a elas: “Por que fizestes isso e deixastes viver os meninos?” ¹⁹Disseram as parteiras ao Faraó: “Porque as mulheres hebreias não são como as egípcias. São cheias de vida e antes que a parteira vá a elas, já deram à luz”. ²⁰E Deus fez bem às parteiras, aumentou o povo e cresceram muito. ²¹Porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes deu descendência. ²²O Faraó ordenou a todo o seu povo dizendo: “Todo o filho que nascer jogareis no rio. E toda filha deixai viver”.

O triângulo que aparece no relato coloca em evidência a ironia do mesmo: no topo, o rei do Egito; embaixo, as parteiras e as crianças. No entanto, a ordem

verticalizada do Faraó é deliberadamente descumprida pelas duas mulheres. O anúncio de nascimento de crianças é, na *Bíblia*, um dos acontecimentos mais festejados. Concepção e gravidez indicam bênção e fecundidade, em contrapartida, a esterilidade (Sara e Rebeca), a ausência de filhos (Tamar e Rute) ou a perda dos mesmos (Naomi) se configuram como realidades traumáticas.

O início do segundo livro da *Bíblia* reúne alguns elementos fundacionais para a história de Israel. A ironia das suas primeiras linhas está em mostrar que as melhores situações de liberdade, libertação e heroísmo nascem daqueles que são os mais indignos, preteridos pela sociedade e cujas mães sofreram, na pele, a discriminação e a rejeição, como indicado nos temas anteriores.

Uma primeira conclusão desse relato está no fato de que o povo só pôde crescer graças à desobediência das duas parteiras que permitiram viver as crianças. O poder do Faraó foi confrontado com o que havia de mais periférico e insignificante: duas parteiras e um grupo de crianças estrangeiras e diaspóricas. O Egito passa de hospedeiro a opressor. Aquela hospitalidade anterior converte-se, agora, em uma perigosa ameaça à vida dos filhos de Israel. No entanto, o que permite que a vida continue é a intervenção de duas mulheres. Já se observou que “se o faraó tivesse percebido o poder destas mulheres, teria invertido seu decreto, fazendo matar mulheres antes que varões” (TRIBLE, 1973, p. 34 *apud* EMMERSON, 1995, p. 354).

O léxico das parteiras egípcias, no relato, é bastante reduzido, mas nem por isso insignificante. Em uma narrativa onde se respira a morte por todos os lados, a palavra das parteiras prenuncia a vida. A estratégia utilizada por elas surte efeito, levando a cabo a subversão da ordem dada pelo Faraó e, por conseguinte, permitindo que as crianças vivam. Tais crianças não são suas filhas (como no caso de Hagar), mas, a despeito disso, elas se tornam as grandes responsáveis pela continuidade do povo.

O episódio das parteiras é emblemático porque permite que se perceba as duas faces do Egito: uma é a do asilo oferecido, e a outra, a da escravidão imposta. Se antes há hospitalidade, esta se converte, agora, na tomada de reféns. O povo é refém do Faraó: um povo indicado, nesse breve relato, pelas crianças que acusam a simbologia da impotência e da incapacidade de reação e revide. Isso amplia ainda mais o papel das parteiras que, sendo egípcias, espera-se que se alinhem com a outra face do Egito. Entretanto, elas permanecem na face da hospitalidade, deixando que os meninos vivam. O rosto do Egito muda, mas o das parteiras permanece. Essa permanência caracteriza a mais profunda hospitalidade, uma hospitalidade continuada, eficaz e duradoura; geratriz de descendência e solução improvável para a sobrevivência do povo-criança.

Recorda-se, aqui, a feminilidade-acolhimento, de que falava Lévinas em *Totalidade e Infinito* ([1961]1980). Uma parteira é, *ipso facto*, aquela que acolhe: ela conduz do ventre à luz; é mediata da vida. Haveria grande contradição se elas, as parteiras, ao trazerem à luz as crianças, as entregassem à morte. Pode-se, assim, voltar atrás e rasurar a palavra luz, escrevendo sobre ela a palavra vida.

O relato sobre o êxodo afirma que o Egito torna amarga (*Ex* 1,14) a vida dos israelitas. No entanto, o verbo *mārar* (amargar) merece uma atenção especial, porque é ambíguo em seu significado, podendo ser traduzido tanto por amargor como por fortalecimento (HAMILTON, 1998, p. 880). Há ainda, segundo o autor, outras passagens nas quais o verbo traz esse significado: em *Juízes* 18,25 e em *Eclesiastes* 7,26. O primeiro fala de homens de ânimo resoluto, enquanto o segundo sugere que “a mulher é mais amarga do que a morte”. Pelo contexto deste último, no entanto, parece haver uma alusão à força da mulher.

Contudo, esses exemplos oferecidos por Hamilton não parecem dar conta, suficientemente, do alcance do verbo em estudo. Assim sendo, outras citações parecem

estar mais a propósito dessa discussão: em *Daniel* 8,7, por exemplo, o sentido é bastante claro para fúria e força e não amargura. O mesmo parece ocorrer em *Daniel* 11,11, onde o contexto de conflito e guerra não permite uma tradução que indique amargura ou sofrimento, mas força. Isso permite sugerir uma ironia por parte do narrador que, antes de iniciar o relato sobre as parteiras, indica que o Egito se enfraquece, fortalecendo os hebreus. Além disso, a resposta das mulheres ao Faraó retoma o tema anterior sobre a possibilidade de crescimento do povo (*Ex* 1,9). Ao afirmarem que as mulheres dos hebreus são cheias de vida, aludem à sua força e à força do povo, desenvolvendo esse *leitmotiv* e apresentando a conclusão tão temida pelo Faraó: “o povo tornou-se muito numeroso e muito poderoso” (*Ex* 1,20). Embora se diga que o Faraó convida seu povo a agir com astúcia (*hōkmah*) contra os hebreus (*Ex* 1,10), ao fim de tudo são as parteiras que agem assim contra o Faraó e o Egito.

Uma vez mais, no enfrentamento conflitivo, um homem é ludibriado (vejam-se os casos de Isaac em relação a Rebeca e de Judá em relação a Tamar), onde a autoridade masculina é colocada em questão. A voz e o *logos* masculino – que no hebraico é indicado como o *dabar* (palavra) do Faraó – estão presentes no breve relato, mas no que tange ao feminino a ação se revela mais eficaz. A imagem do parto e seu campo semântico domina toda a narrativa, propondo, às vezes, aproximações estéticas bastante significativas, como por exemplo, no fim do v. 19: *b^eterem tabô’ ’ālehen lam^eyalledet w^eyālādū* (antes que vá a elas a parteira, já deram à luz).

O narrador desenha sua ironia quando mostra, em todas as falas do Faraó, o desejo de morte anunciado, mas subordinado à palavra vida (vv.16.18.22). Em contrapartida, no reduzido léxico das parteiras, a evidência é fortemente colocada em uma expressão única no livro: cheias de vida (v.19).

Esse relato distingue-se dos demais a partir de dentro. Nas narrativas que envolvem Sara, Hagar e Tamar, por exemplo, verifica-se o poder hegemônico da figura masculina sem excluir, em dados momentos, algumas figuras femininas que também podem oprimir (Sara em relação a Hagar). No presente relato, as protagonistas são duas mulheres estrangeiras. Nele, a menção ao Egito aparece cheia de significado porque aquele lugar é o berço da história fundante de Israel. Além disso, a opressão não é de um povo em si, mas de crianças. É óbvio que a violência desencadeada pelo Faraó contra essas crianças atinge, sem dúvida, suas famílias; no entanto, a circunscrição do relato está desenvolvida ao redor de crianças hebreias oprimidas. Nesse sentido, elas não têm voz nem defesa e, tampouco, podem fugir. Estão à mercê de um poder tirânico que incide sobre elas. Em um cenário de completa falta de saídas, o improvável acontece: a atitude revolucionária de duas parteiras nasce de dentro do Egito.

O fato de Sifrah e Fuah serem egípcias sublinha ainda mais a proteção que elas dão às crianças estrangeiras. Ajunta-se a isso a evidência de que elas não estão protegendo seus próprios filhos, mas os filhos de outras mulheres. Isso confere à narrativa uma novidade em relação a todos os outros relatos, isto é, ao proteger tais crianças as duas parteiras se colocam contra o próprio Faraó, arriscando suas vidas por um outro ou outros que ainda não têm voz e que, a rigor, desconhecem o próprio movimento delas em sua direção. Essa atitude de desmando intra-Egito é o motor que permite o movimento do êxodo, uma vez que a história de Moisés tem sua gênese neste mesmo povo.

5.2 A amizade no *Livro de Rute*

O *Livro de Rute* inicia-se com uma marca temporal: “no tempo em que os juízes governavam” (*Rt* 1,1). Tal enredo conta a história de um homem de Belém que deixa

Israel para ir, com sua família, aos campos de Moab. O motivo é recorrente na *Bíblia*: no *Livro dos Juízes* 17,7 e 19,9 aparecem narrativas de semelhantes deslocamentos.

Naomi é, então, a esposa desse homem israelita, que foi com ele e seus dois filhos em direção a Moab por causa de uma fome, outro tema recorrente em micro e macro estruturas narrativas da *Bíblia*.²⁵ Quando a família de Naomi chega a Moab, morre seu marido. Seus dois filhos se casam com mulheres moabitas, sendo que uma se chama Orfa e a outra Rute. Quando esses homens também morrem, Naomi decide voltar para a terra natal, sozinha. Parece que a gênese da relação de amizade está, exatamente, em uma perda. É assim que o relato (1,1-6) apresenta a crescente solidão de Naomi.

Note-se que, já no início do livro, Naomi está duas vezes de partida. Sua solidão, no entanto, aparece mais com relação aos seus filhos que com relação às noras, embora tenha vivido dez anos com elas, parecem ser as figuras masculinas a sustentação de Naomi, sem as quais, não há sentido para o seu permanecer em Moab. Conjectura-se, sem prejuízo do relato, que durante todos esses anos ela viveu em casa de um dos filhos (consequentemente com uma das noras) ou todos na mesma casa. Assim sendo, era uma casa de maioria feminina, mas o destaque do relato recai sobre os homens.

A partida de Naomi apresenta razões ambíguas porque, apesar de ser motivada (literalmente) pela mesma razão de sua ida a Moab (falta de pão: 1,1.6), a tônica da narrativa parece recair sobre sua solidão e a perda de sua família (1,12-13). É nesse momento, efetivamente, que está o começo da narrativa. É o fim da família de Naomi que ligará toda a trama. Fica evidenciado o abandono da casa: “E saiu do lugar onde havia estado – e suas duas noras com ela – e andaram pelo caminho para voltar ao país de Judá” (1,7). Repare-se que as duas noras a seguem, como a continuidade da narrativa permite entrever, reforçando a decisão solitária de Naomi.

²⁵ O primeiro exemplo que pode ser sugerido é a saída de Abraão de Ur dos Caldeus. O segundo pode ser verificado no deslocamento de Jacó para o Egito. Embora o primeiro não tenha a fome como motivo, alude ao deslocamento de Sara que acompanha seu marido

Eis, portanto, a sugestão de que o narrador pretende desconstruir o paradigma firmado na figura masculina, quando revela à Naomi aquela que sempre esteve junto dela, mas que, talvez, não tenha sido notada: Rute. A cegueira de Naomi não lhe permite enxergar o traço profundo da amizade porque ela não consegue se desprender do seu solitário eu.

A pedagogia da narrativa está em mostrar que é na convivência com Rute que os olhos de Naomi se abrirão, mas desde que ela queira. Todavia, a obra não parece ter essa finalidade como que apontando, simplesmente, para um *happy end*, – uma vez que seu desfecho é uma nova abertura –, mas realçando uma assimetria e uma irreciprocidade na relação entre as duas mulheres. Essa é a reviravolta da história que, desse momento em diante, contará a saga das duas mulheres. Naomi e suas noras, a partir da morte de seus dois filhos, passam de uma relação de fraternidade a uma relação de amizade. No entanto, isso é mais evidente entre Naomi e Rute.

O princípio do livro faz alusão, também, ao grande motivo do êxodo que se enquadra nessa moldura: a fome está presente no Israel dos tempos de Jacó, forçando uma ida ao Egito que se revela, posteriormente, como um lugar de morte (*Ex* 1,8). Na presente narrativa, a fome se encontra em Belém, de onde se deve fugir. A prosperidade parece estar em Moab, assim como pareceu estar no Egito, lugar de onde foi (também) necessário fugir. Ambos os polos geográficos (Israel-Egito e Belém-Moab), realçam o deslocamento que se apresenta como necessário. Foi também por causa de uma fome que Abraão desceu ao Egito (*Gn* 12,10), onde a morte o ameaçaria não fosse a presença de Sara que lhe permitiu viver.

Na história de Rute e Naomi, alguns detalhes – que não são marginais – ampliam ainda mais o seu sentido: os nomes usados para os lugares e para cada uma das personagens lhes conferem significados que fazem o relato funcionar de modo diferente. Naomi tem, na etimologia do seu nome, o significado de *doçura*. O nome de seu

marido, Elimelek, significa *meu Deus é rei*. Os nomes de seus dois filhos, Mahlôn e Kilyôn, indicam *enfermidade e aniquilamento*, respectivamente.

A cidade de Belém, mencionada no início da narrativa, comporta uma ironia porque alude à necessidade de saída da casa do pão (significado literal de *Bêt Lehem*) por falta de pão. Desde então, a família de Naomi carrega um conjunto de infortúnios, como ela mesma reconhece: “Não chameis a mim Naomi; chamai a mim Mara’, pois Shadday me encheu de amargura” (*Rt* 1,20). Nesse pedido de Naomi, encontra-se o significado oposto ao seu nome, uma vez que *mara’*, como tratado no episódio das parteiras, significa *amargor*.

A menção a Moab soa carregada de sentido. Esse nome significa, literalmente, *água do pai* ou *o que provém do pai*. Tal nome alude ao incesto das filhas de Lot que se uniram ao pai e conceberam Amon e Moab, em *Gn* 19,30-38.

O nome de Rute tem um sentido particular em sua etimologia: a raiz pode ser *rea’*, que sugere o feminino de amigo e/ou pessoa *próxima, companheira* (WÉNIN, 2003, p. 16).²⁶ No tocante a Orfa, a raiz hebraica usada para *nuca* ou *pescoço* (*’orep*) aludiria à sua decisão de voltar à sua família, afastando-se das outras duas mulheres (DAVIDSON, 1980, p. 615). A última personagem relevante da narrativa é apresentada no início do segundo capítulo. Trata-se de Boaz, em cuja raiz do nome parece haver algum indicativo do significado de *forte* ou *fortaleza*.

A partir desse inventário da etimologia dos nomes, vislumbra-se um pano de fundo do caminho pelo qual segue o *Livro de Rute*. Tendo morrido seu marido e filhos, Naomi insiste com suas duas noras para que voltem à casa de suas mães.²⁷ O verbo hebraico *shûb* (voltar), que aparece em 1,6, pode sugerir que a obra está sendo escrita na terra de Israel. As noras insistem em ir com Naomi, mas ela tenta dissuadi-las.

²⁶ No episódio de Tamar, em *Gn* 38,12, tal raiz aparece com relação ao amigo de Judá: Hirah.

²⁷ Na narrativa de Tamar, Judá manda que ela volte para a casa do pai.

Orfa volta, então, para seu povo e Rute convence Naomi em uma das passagens mais clássicas da *Bíblia*: “Aonde fores, irei; onde morares, morarei. Teu povo, meu povo; e teu Deus, Deus meu. Onde morreres, morrerei e ali serei enterrada” (*Rt* 1,16-17). Rute é, então, a nora que acompanha a sogra sofrida, aquela que renuncia a seu próprio povo e à sua própria religião em nome da amizade, uma mulher que, contra todas as expectativas, deixa sua terra para ir a outro lugar. Rute é, então, uma estrangeira, a moabita que se dirige a Israel com Naomi.

Se nos relatos anteriores as mulheres são tomadas por homens (Sara, Hagar, Rebeca e Tamar), aqui uma mulher decide livremente, em nome da amizade, qual será seu destino e quais serão suas decisões a partir de um deslocamento que é, também, geográfico e interior. São atitudes que também foram tomadas por Tamar muito tempo depois de estar sob a influência do triângulo masculino: sogro, esposo e pai. Amizade, mulher e terra compõem a trilogia que perpassa as linhas da história de Rute, uma das mais clássicas narrativas da *Bíblia*.

Quando se busca uma sistematização primeira para as questões da amizade,²⁸ essa pode ser encontrada em Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, particularmente os Livros VIII e IX. Para ele, são três as motivações da amizade: por interesse, pelo prazer e pelo bem. Essa última é, então, a mais louvável e verdadeira, já que:

Os que têm a amizade com base na utilidade gostam uns dos outros pelo bem que os outros lhe fazem; os que têm uma amizade com base no prazer gostam uns dos outros pelo próprio prazer que lhes dá. Nestes casos há amizade não pelo fato de outrem ser em si susceptível de amizade e amor, mas porque é útil e agradável. Estas formas de amizade são, portanto, meramente acidentais. Porque não se gosta do outro apenas

²⁸ “Φιλία é traduzido por amizade. O termo tem contudo vários matizes e um campo semântico diferente daquele. Φιλία pode ser tanto amizade, como amor e afeição. Pode querer dizer também predileção, gosto, uma tendência ou inclinação obsessiva para qualquer coisa, uma paixão. O verbo φιλεῖν pode querer dizer, de fato, ter amizade por..., mas também: amar, gostar de qualquer coisa ou de alguém, fazer gosto em..., ter uma obsessão compulsiva por algo ou alguém. São estas várias possibilidades de relacionamento e de comportamento para com coisas e pessoas que φιλία e φιλεῖν exprimem” (Nota n. 213 de António de Castro Caeiro sobre *Amizade*, na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles).

por aquilo que ele é, mas por ser vantajoso ou ser agradável (ARISTÓTELES, 2009, p. 177).

O filósofo considera que a busca pelo que é útil parece ocorrer, sobretudo, na velhice, onde “deixam de precisar de qualquer ligação com outrem, caso não obtenham com isso nenhuma vantagem. Pois, apenas são agradáveis um ao outro, durante o tempo em que houver uma expectativa num bem em proveito próprio” (p. 177). Aristóteles observa, ainda – embora não desenvolva –, que entre esses conceitos aparece aquele da hospitalidade. Depreende-se de tal menção que a relação de amizade entre as pessoas sugere partida e chegada e, por isso, necessidade de acolhimento. Isso é claro no *Livro de Rute* pela simples alusão aos deslocamentos que aparecem na obra. Eles, porém, refletem os deslocamentos interiores de todas as personagens, um movimento intenso que dá vida ao relato, tornando-o tão singular.

Aristóteles chega, então, ao âmago do conceito de amizade:

Mas a amizade perfeita existe entre os homens de bem e os que são semelhantes a respeito da excelência. Estes querem-se bem uns aos outros, de um mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim amigos, de uma forma suprema. Na verdade querem para seus amigos o bem que querem para si próprios. E são desta maneira por gostarem dos amigos como eles são na sua essência, e não por motivos acidentais (p. 178).

O filósofo reconhece, no entanto, que amizades assim são raras. Por isso mesmo, tal patamar de relação exige tempo e proximidade. A narrativa de Rute é clara o suficiente para mostrar um tempo de aproximação entre essas mulheres – Naomi, Rute e Orfa –, realçando o elo forte que parece ter sua continuação mais efetiva entre as duas primeiras mulheres comparativamente à terceira. Por cerca de dez anos elas estiveram juntas, o que permite a criação de laços de todo o tipo. O que se nota, no desenrolar dessas reflexões, é como o filósofo macedônio tem clareza de que as relações de amizade, pautadas no acolhimento do outro, são as mais fortes e ideais. Verifica-se,

talvez, aquilo que é o mais essencial em Rute, já que ela age dessa forma em relação a Naomi, mas Naomi não parece agir assim em relação a ela. Significa afirmar que, no caso preciso de Naomi, é ela quem busca em Rute algo de útil para si. Naomi, a todo momento, coloca mais em relevo o seu sofrimento do que a proximidade de Rute. Além disso, quando chega em Belém, é efusivamente saudada por toda a cidade sem que nenhuma menção seja feita à sua nora (1,19).

Aristóteles funda seu conceito de amizade nas relações humanas. Isso vem muito a propósito desta tese, que não busca simplesmente uma conceituação vazia e logocêntrica dos eventos que estão ligados às figuras femininas na *Bíblia*. É óbvio que não se espera da narrativa de *Rute* uma conceituação sistematizada, mas o efeito produzido pela obra permite analisá-la sob o prisma da sistematização aristotélica.

Para Nicola Abbagnano, a análise de Aristóteles é “a mais completa e bela que em filosofia já se fez sobre o fenômeno Amizade” (ABBAGNANO, 2007, p. 38). A insistência de Aristóteles em pautar sua ética da amizade na relação interpessoal, permite que se vislumbre, no grande mar de uma filosofia clássica pautada no *logos*, um olhar na direção da alteridade, elemento tão caro aos pensamentos de Lévinas e Derrida, como se tem trabalhado até este momento.

Comparando a amizade ao amor maternal – o que se afina com o enredo entre Rute e Naomi – Aristóteles afirma que a amizade “reside mais no ato de amar do que no de ser amado. Uma indicação disso é a alegria que as mães têm em dar amor” (ARISTÓTELES, 2009, p. 187). A ausência dos filhos, no entanto, gera o mais profundo des-sentido para a vida, como ocorre com Naomi, intensificando sua amargura. Rute, todavia, é aquela que não espera os benefícios para si e, mesmo quando eles vêm, sai de cena para que outrem usufrua. Aliás, como alertou Benedito Leite Cintra, em seu livro *Pensar com Emmanuel Levinas* (2009), “a única língua neolatina que tem um termo equivalente a *autrui* é o português:

outrem” (p. 17, grifo do autor). Cintra faz alusão ao pronome indefinido *autrui* (na língua francesa) que indicaria, no pensamento de Lévinas, o próximo em relação a si. Isso fica muito claro ao fim da narrativa – que pode ser adiantado aqui – quando Naomi toma o filho de Rute (Obed) nos braços e as mulheres da cidade louvam a sogra, mais que a mãe:

E disseram as mulheres a Naomi: “bendito seja YHWH que não afastou de ti um resgatador. Este dia será celebrado seu nome em Israel. E seja para ti um consolo na vida e susteno para tua velhice, pois quem lhe deu à luz foi tua nora que te ama. Ela é boa para ti mais do que sete filhos” (*Rt* 4,14-15).

Outros intérpretes da temática da amizade também se fizeram notar no cenário da filosofia. Entre eles, destaca-se Hannah Arendt, que alarga sobremaneira as noções desse tema. Para ela, “somente na amizade verdadeira a humanidade pode provar a si mesma” (ARENDDT, 1987[1973], p. 21). Arendt chama a atenção para o fato de que “estamos habituados a ver a amizade apenas como um fenômeno da intimidade, onde os amigos abrem mutuamente seus corações sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências” (p. 30). E ela prossegue:

Portanto, é-nos difícil entender a relevância política da amizade. Quando, por exemplo, lemos em Aristóteles que a *philia*, a amizade entre os cidadãos, é um dos requisitos fundamentais para o bem-estar da Cidade, tendemos a achar que ele se referia apenas à ausência de facções e guerra civil. Mas, para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso. Sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis* (ARENDDT, 1987, p. 31, grifos da autora).

Se o sofrimento é a porta de entrada da narrativa, a amizade configura-se como o *leitmotiv* de todo o restante da obra. Na brevíssima história, há um número tão grande de personagens que fica difícil não sugerir o quanto o relato é político. É nesse sentido que a definição de Arendt encontra ainda mais o seu efeito:

Que qualidade humana deve ser sóbria e serena, ao invés de sentimental; que a humanidade se exemplifica não na fraternidade, mas na amizade; que a amizade não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo – tudo isso nos parece tão exclusivamente característico da antiguidade clássica que até nos

surpreendemos ao encontrar traços absolutamente análogos em *Nathan, o Sábio* – que, moderno como é, poderia com alguma justiça ser considerado o drama clássico da amizade (ARENDDT, 1987, p. 31-32, grifos da autora).

Talvez se pudesse afirmar, à luz da opinião de Arendt, que o livro Lessing, objeto de suas reflexões, pode rivalizar com o de Rute, já que revela, também, o tema da amizade em muitos dos seus aspectos. *Rute*, além de ser político é, nesse sentido, um clássico sobre a humanidade.

Em Rute e Naomi há o mover-se entre todas as outras pessoas do relato. Se se passa em revista o contexto da narrativa, constata-se que a maioria dessas pessoas fica em um segundo plano imóvel, contrastando com essas duas personagens, que aparecem à frente e em movimento no palco da narrativa. A espinha dorsal geográfica é claramente mostrada no movimento Belém-Moab-Belém. Nesse movimento, somente Naomi é o ponto comum, uma vez que ela faz o percurso completo, isto é, sai de Belém e volta para lá. A família de Naomi, porém, apenas vai até Moab e lá permanece. Todos os membros masculinos morrem ali. De Moab, Rute desloca-se para Belém, completando metade da parábola executada pelo deslocamento de Naomi. As pessoas de Moab não são mencionadas como as de Belém, limitando-se o narrador a falar – relativamente pouco – de Orfa, sua mãe, seu povo e seu deus (1,8.15).

O verbo hebraico *shûb* (voltar) é o mais destacado nesse começo da narrativa, permitindo uma leitura bastante vívida do seu significado no interior do relato. Surpreende que o narrador informe ao leitor que Naomi “com suas noras, preparou-se para voltar dos Campos de Moab” (1,6) e, um pouco mais adiante, diga que a mesma Naomi insitiu com suas noras para que voltassem às casas de suas mães (1,8). Essa incongruência intensifica a tônica da volta solitária de Naomi, que parece, pelo contexto, preferir que seja assim.

Além disso, somente Naomi é quem, de fato, voltaria de Moab, uma vez que suas noras já se encontravam naquela terra, pois são moabitas. Tal incongruência permite, também, que uma das noras (Rute) use de sua liberdade para contestar a sugestão de sua sogra, decidindo-se por ir com ela. O narrador surpreende novamente quando mostra, nesse diálogo entre sogra e noras, a multiplicação de ocorrências do verbo *shûb*, uma vez que se esperasse, por parte das noras, o uso de um léxico que se pautasse no *ir*, já que todas estão em Moab. Assim, elas dizem “Não! Vamos voltar contigo para perto do teu povo” (1,10), o que faz com que todas as ações aconteçam do ponto de vista de Naomi. Ainda assim, a sogra responde duplamente com o imperativo feminino plural: “volta!” (1,11.12).

Naomi representa, de certa maneira, o *status* legal da situação, cuja lei e costumes das relações indicariam que, não tendo mais filhos para dar em casamento e sendo viúva, seria melhor voltar sozinha, assumindo sua nova condição, além de mandar suas noras para casa. A figura de Orfa afina-se com essa perspectiva, já que volta para casa, mas Rute destoa sensivelmente quando opta por fazer o improvável: seguir sua sogra. Eis, assim, o primeiro descentramento que a força da amizade proporciona e ele é manifestado e inaugurado por Rute.

O narrador prepara nova surpresa, sublinhando a atitude de Rute com um novo léxico que, agora, pauta-se no verbo *hālak* (ir). Se até o momento a insistência recaía sobre a volta, daqui em diante a narrativa ganha ares de perspectiva de futuro, amplamente orientada pela figura de Rute. A beleza literária da presença do verbo nos diálogos, o que não ocorrera até aqui, se faz notar com os requintes de uma assonância: *tēl^o kî ’ēlēk tālînî ’ālîn* (onde *fores irei* e onde *morares, morarei*).

Um dos intérpretes de Arendt, o filósofo espanhol Francisco Ortega, ao desenvolver as reflexões da autora sobre amizade e fraternidade, sugere que “a amizade exprime mais a humanidade do que a fraternidade, precisamente por estar voltada para o

público. Ela é um fenômeno político, enquanto que a fraternidade suprime a distância dos homens, transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade” (ORTEGA, 2000a, p. 150). Segundo ele,

A noção arendtiana de *natalidade*, isto é, de nascimento, que constitui o pressuposto ontológico da existência do agir, só é realizável se sairmos da esfera da segurança e confrontarmos o novo, o aberto, o contingente, se aceitarmos o encontro e o convívio com novos indivíduos, o desafio do outro, do estranho e desconhecido, sem medo nem desconfiança, como uma forma de sacudir formas fixas da sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi* e reinventar a amizade (p. 152, grifos do autor).

É à luz dessas considerações que se pode perceber como a narrativa de Rute sofre uma mudança significativa. Em contraposição a Naomi e Orfa, Rute revela toda sua capacidade de abertura ao novo e ao diferente que não deixa de ser, em última análise, desafiador. Nota-se, assim, o que Ortega observou também em seus estudos sobre Foucault, que “toda amizade é, por conseguinte, um ponto de resistência potencial” (ORTEGA, 1999, p. 157).

Dessa forma, somente uma personagem em toda a narrativa pode ser colocada ao lado de Rute: Boaz. Essa é a passagem do primeiro capítulo para o segundo, onde não mais se está em Moab, mas já se chegou a Belém e, uma vez nesse lugar, entra em cena esse personagem masculino. Nesses dois, as relações de reciprocidade encontram um profundo significado, realçando o que desde Aristóteles, passando por Arendt, Lévinas e Ortega, pode ser vislumbrado na totalidade da obra e de sua abertura para o outro.

Em Rute, acontece um deslocamento interior e geográfico, a exemplo de Tamar. Embora ela não seja a protagonista da história, como afirma André Wénin (2003, p. 15), cabendo tal posição a Naomi, é ela quem guia a atenção do leitor e movimenta os outros personagens. É nela, também, que aparece a abertura ao desconhecido, porque Naomi, em última análise, está voltando para casa, como Orfa. Rute, no entanto, é a única que

sai de si, de sua terra e vai ao estrangeiro, sendo capaz de dar um passo diferente daquele dado por Orfa que, por sua vez, não pode ter sua atitude desconsiderada, como se verá adiante.

O sofrimento de Naomi parece afetar Orfa, mas não é suficiente para desencorajar Rute de seu intento. Mesmo não sendo mencionada por Naomi, quando de sua chegada em Belém – o que reforça a tônica que Naomi imprime em sua situação pessoal – Rute permanece no transfundo do texto, sustentando a força da amizade que a une à sua sogra. A este episódio (*Rt* 1,19-21), Wénin chamou de “uma estranha omissão” (2003, p. 24). Eis o que diz o texto bíblico:

Partiram, pois, as duas e chegaram a Belém. À sua chegada, Belém inteira se alvoroçou e as mulheres diziam: “Esta é Noemi?” Mas ela respondeu-lhes: “Não me chameis de Noemi; chamai-me de Mara, pois Shaddai me encheu de amargura. Parti com as mãos cheias, e Iahweh me reconduz de mãos vazias! Por que haveríeis de me chamar Noemi quando Iahweh se pronunciou contra mim e Shaddai me afligiu?”

A surpresa silenciosa de Rute deve ter sido bastante considerável, pelo que a narrativa sugere ao leitor. O que fica em relevo é somente a amargura de Naomi, em um claro contraste com o *Salmo* 126, um poema sobre o exílio que expressa: “Os que semeiam com lágrimas, ceifam em meio a canções. Vão andando e chorando ao levar a semente; ao voltar, voltam cantando, trazendo seus feixes” (v.6).

A metáfora da colheita, que permeia a narrativa, vem bem a propósito do que acontece com as mulheres envolvidas: a leitura de Naomi parte do tudo para o nada e, embora o mesmo aconteça com Rute, nela não se verifica um final de mãos vazias que, inclusive, estende-se à própria Naomi, como se verá.

Para Wénin (p. 24), Naomi parece projetar toda a sua desgraça em suas duas noras, não enxergando mais qualquer possibilidade para as três, já que sua atenção está no fato de ter perdido filhos e marido e, na impossibilidade de preencher essa lacuna,

desespera-se. Isso acentua ainda mais a gratuita proximidade de Rute, revelando, assim, que a sua decisão de ir com Naomi destaca a volta de Orfa, o que sublinha a sua convicção em seguir a sogra. Da mesma forma, chegando em Belém, ela mesma decide sair aos campos para respigar, o que a coloca em contato com Boaz. Entretanto, mesmo que tal encontro tenha sido estrategicamente preparado por Naomi, é a individualidade de Rute que prevalece, fazendo com que as coisas não saiam exatamente como sua sogra havia sugerido.

O encontro de Rute com Boaz configura-se como um novo ângulo de visada da obra. Uma perspectiva que extrapola o conceito de amizade que é desenvolvido neste capítulo e que, por isso, sugere um estudo distinto do que é apresentado nesta investigação. Essa cena de aproximação entre os dois tem pontos de contato com a narrativa de Tamar. Em ambos os casos os homens envolvidos na trama não reconhecem as mulheres com quem estão se relacionando. Da mesma forma, nas duas histórias, a iniciativa é feminina.²⁹ Como Tamar, Rute também passa de um marido a outro, muito embora as nuances dessa passagem sejam bastante distintas; o deslocamento de Rute, no interior da narrativa é outro ponto de contato com o de Tamar. A título de exemplificação, note-se os lugares onde tais deslocamentos são mencionados no *Livro de Rute*: 1,6-7.19; 2,3.17-18; 3,7-8; 4,1-2. Há, tanto em Rute como em Tamar, uma estratégia feminina cuidadosamente preparada que, no caso de Rute, nasce das sugestões de Naomi (3,4).

Em nenhum momento de seu livro, Wénin sugere a amizade com respeito a Rute e Naomi. Sugere, sim, “generosidade, obediência e assiduidade na tarefa” (2003, p. 51). Para o autor, tal amizade parece ser verificada mais entre Rute e Boaz: “Enquanto Naomi não incluía em seu argumento nem reconhecimento mútuo, nem intercâmbio de

²⁹ Para maior aprofundamento, leia-se: WOLDE, E.J. van. Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives. *Biblical Interpretation* 5,1 (1997), p. 1-28.

palavras, nem respeito ou estima, isso é, precisamente, o que sucede entre Rute e Boaz” (2003, p. 53).³⁰ Mesmo assim, não parece que entre Rute e Boaz se possa verificar uma relação estritamente de amizade. Nesses dois personagens, a relação que existe é, claramente de outra natureza.

Parece ser uma constante na narrativa que os momentos bons sejam colocados após o relato daqueles que são desagradáveis. Nisso, a narrativa ganha ares de um conto, aproximando-se, também, dos relatos ao redor de Tamar e de Hagar, que funcionam de modo semelhante. No que se refere à história sobre as parteiras egípcias, verifica-se, uma vez mais, o mesmo tipo de funcionamento: uma construção da obra em uma forma espiral – que avança retomando certos pontos – o que dificulta, também, a sua análise.

Como mencionado anteriormente, a alusão a Moab é significativa porque traz à memória, imediatamente, o episódio de *Gn* 19, quando, em nome da hospitalidade, Lot não hesita em oferecer suas duas filhas para o abuso dos homens de Sodoma. Ali, como observou Derrida, em *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*, “Lot é ele próprio um estrangeiro (*ger*)” (2003a, p. 133). O relato recorda, igualmente, outro episódio caro no que concerne às leis da hospitalidade, citado por Derrida no mesmo livro: o caso do levita de Efraim, em *Jz* 19,1-10.

O tipo de amizade presente no *Livro de Rute* é aquele que contrasta com o cânone greco-cristão, pautada em uma relação sem conflitos. Examinada sob essa ótica, a narrativa precisa ser revisada para que se note que uma leitura que julgasse Naomi pelos seus interesses particulares, colocados sobre os ombros de Rute, poderia anular a mais profunda reflexão sobre a lógica da amizade.

³⁰ Tradução nossa do texto em espanhol: “Mientras que Noemí no incluía em su argumento ni reconocimiento mutuo, ni intercambio de palabras, ni respeto o estima, eso precisamente es lo que sucede entre Rut y Boaz”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), levantou sua voz contra a ideia de amizade que uniformiza e eutifica a alteridade. Na percepção de Ortega, “ele é o primeiro de um gênero de futuros filósofos, filósofos do *perigoso talvez*, capazes de romper com este cânone greco-cristão e democrático da amizade” (ORTEGA, 2000b, p. 80, grifos do autor).

Quando, em *Políticas da Amizade* ([1994]2003), Derrida se debruça sobre o conceito de amizade desenvolvido por Nietzsche, fica realçada a guinada proposta pelo pensador alemão. Para Derrida, o *talvez* de Nietzsche se dá como chance do por vir, configurando-se assim como uma inversão da tradição que, em si, já é paradoxal (p. 62). Esse paradoxo se evidencia na afirmação de Nietzsche, em *Humano, Demasiado humano* ([1878]2007), a partir da qual Derrida constrói seu pensamento: “Amigos, não há amigos” (p. 223).

Amizade e hospitalidade estão juntas no pensamento de Nietzsche. Derrida diz que o livro da loucura, referindo-se a *Humano, Demasiado Humano*, procura abrigo, pede acolhimento e albergue, porque “a verdade da amizade é uma loucura da verdade” (DERRIDA, 2003b, p. 64). Ocorre, assim, a reviravolta fundamental da tradição e até mesmo da história da filosofia, porque a amizade não mais está pautada na sabedoria, mas na loucura. Disso decorre que, sob este ponto de vista, a história da filosofia que sempre foi tida como história da razão, sofre profunda revisão no pensamento nietzscheano.

Derrida ainda diz mais: “a amizade não guarda o silêncio, antes é guardada pelo silêncio” (p. 65). A amizade diz a verdade e tal verdade pode ser lida no silêncio porque ao se falar, inverte-se. Existe, assim, na amizade, uma verdade ambígua pela qual os amigos se protegem. É por isso que Nietzsche havia perguntado: “Há homens que

pudessem não ser feridos mortalmente, se ficassem sabendo o que seus mais fiéis amigos sabem deles no fundo?” (NIETZSCHE, 2007, p. 223).

Cinco anos mais tarde, em *Assim falou Zaratustra* ([1883]2011), o filósofo alemão se debruça, novamente, sobre a questão do amigo. A amizade e o amigo continuam, para Nietzsche, longe de ser uma uniformidade e uma constante justaposição, mas incluem a possibilidade da guerra e a paradoxal visualização do inimigo no próprio amigo. É assim que ele pede: “Sê ao menos meu inimigo!”, afirmando depois que, “querendo-se ter um amigo, é preciso também querer guerrear por ele: e para guerrear é preciso *poder* ser inimigo” (NIETZSCHE, 2011, p. 55, grifo do autor).

Nietzsche inaugura, assim, um caos no conceito e na concepção de amizade. Ele desarruma o que outrora vinha estabelecido e uniformizado. Antes dele, porém, ninguém havia proposto tal inversão. Quando se lê esse conceito com essa nova roupagem, descobre-se que se está se aproximando do *Livro de Rute* sob um ângulo inusitado. Esse ângulo permite descobrir como a obra é caótica, desarrumada e indócil do ponto de vista das verdades estabelecidas. Ela sugere uma fissura na tradição, uma outra forma de ver o novo e a novidade, o ainda e o por vir.

Com o *Livro de Rute*, dialogam outros dois dentro do *Antigo Testamento*: *Jó* e *Eclesiastes* : o primeiro porque recoloca a questão do sofrimento humano, a partir de dentro e não de uma verdade estabelecida por uma ortodoxia; o segundo porque relativiza os pilares do bem-estar, relendo as menores coisas que constituem o principal significado da vida. Essa trilogia é desarrumada e caótica, sob o mesmo ponto de vista. São livros do por vir, obras que desestabilizam a apresentam um novo realmente novo. O *Livro de Rute* confirma, então, a percepção de Derrida de que:

A boa amizade supõe a desproporção. Exige uma certa ruptura de reciprocidade ou de igualdade, e também a interrupção de toda a fusão ou confusão entre tu e eu. E significa ao mesmo tempo um divórcio com o amor, seja ele o amor de si. As quantas linhas que definem esta «boa

amizade» marcam todas estas linhas de partilha. A boa amizade não se distingue da má senão ao escapar a tudo quanto se acreditou reconhecer sob o mesmo nome de amizade. Como se se tratasse ali de uma simples homonímia. A boa amizade nasce da desproporção: quando se estima ou respeita (*achtet*) o outro mais do que a si mesmo. O que não quer dizer, precisa Nietzsche, que se o ame mais que a si mesmo – e eis aqui uma segunda partilha, na amância, entre amizade e o amor (DERRIDA, 2003b, p. 74, grifos do autor)

A amizade verdadeira – e o narrador de *Rute* tem consciência disso – não anula as diferenças. Alguém poderia contra-argumentar que o clássico diálogo de 1,16, onde Rute renuncia a seu povo e a seu deus para seguir Naomi indicasse uma anulação de sua identidade. Pelo contrário, enxerga-se ali, exatamente o oposto, ou seja, ela abraça consciente e decididamente o incerto, o conflito, o diferente e o estranho familiar. Ainda assim não se está afirmando que o mais cômodo seria voltar, como no caso da outra nora. Ela, no regresso à casa da mãe e a seu deus, também decide e assume, corajosamente, todos os infortúnios e conflitos que seu clã (casa da mãe) e sua religião (seu deus) poderão, ainda, lhe infligir. Em Orfa se verifica, uma vez mais, o que se nominou, nesta tese, de frustração do retorno à casa. A narrativa permite a abertura de possibilidades ao leitor para que este imagine as consequências da volta de Orfa que, como no caso de Tamar, pode não ter sido tão agradável.

O protagonismo feminino da obra é inegável, bem como as estratégias literárias do enredo para apresentar surpresas após surpresas, conferindo-lhe caráter de uma narrativa verdadeiramente interessante. Mesmo o desenlace final é surpreendente e descompromissado com qualquer final que o leitor possa imaginar. A amizade presente no livro não suprime a alteridade e nem conduz à paralisia. Ela harmoniza-se com o deslocamento, com o sem lugar e com a fluidez que não se esvai, mas que permite olhares de ângulos diversos. Essa é uma experiência de amizade que desdenha a posse do outro. Todas as vezes que essa posse parece estar prestes a ocorrer, o narrador propõe uma reviravolta que embaraça o leitor.

Para ficar com três exemplos, tem-se o que se segue. Em um primeiro momento, quando Naomi orienta Rute a encontrar-se com Boaz na eira (3,1-5), fica muito evidente que ela tem interesse que uma relação sexual ocorra entre os dois. A narrativa hebraica para o episódio é enigmática: ao mesmo tempo em que a expressão “descobrir os pés” pode ser um efemismo para relação sexual, o desenlace do artifício, proposto por Naomi não parece apontar para isso, frustrando a sua expectativa. Essa falta de clareza é ambígua no relato, indicando tanto uma intencionalidade do narrador como um comportamento de Naomi. Note-se que, no regresso de Rute, a pergunta da sogra é (literalmente) “quem és tu, minha filha?” (3,16), o que equivaleria dizer “engravidaste?” Rute muda, assim, sensivelmente os planos de sua sogra, em uma desconcertante conclusão, que realça sua independência de Naomi e das amarras tradicionais: apesar de afirmar que fará conforme disse a sogra (3,5), o que se passa é uma conversa entre Rute e Boaz que retarda o envolvimento afetivo entre os dois. Um outro momento é quando Boaz procura o homem que tem o direito de resgate sobre Rute. Nessa ocasião, ele comporta-se como manda a tradição e a lei: convoca testemunhas, expõe o caso e informa o tal homem de seus compromissos e deveres (3,1-4); contudo, quando tudo parece acertado, Boaz apresenta um dado novo que introduz, deliberadamente, para desencorajar o seu rival dos seus direitos em seu próprio benefício: Rute deveria ser adquirida para perpetuação do nome do morto e de seu patrimônio (v.5). Esse pormenor faz o outro desistir de seus propósitos. Note-se bem que, aparentemente, Rute surge na cena como intercâmbio de um negócio, à primeira vista. No entanto, o sentido mais evidente do que Boaz propõe é, exatamente, retirá-la das teias de um envolvimento proposto apenas pela lei e não pela relação de alteridade. O terceiro exemplo está no final da obra, quando, ao nascer Obed (filho de Rute com Boaz), os pais saem de cena, desconcertando o leitor. Pai e mãe parecem observar, à distância, a alegria dos vizinhos e conhecidos, que saúdam Naomi e inclusive nomeiam o recém-nascido.

Crê-se, assim, que esses exemplos são suficientes para ilustrar o que Ortega afirma quando aborda o pensamento de Nietzsche:

A Amizade como *talvez* pode ser definida segundo três elementos: inconstância, imprevisibilidade, instabilidade. Os amigos do *talvez* recusariam a dar uma substância, uma essência, a procurar um substrato, uma base direta dessa amizade. O *talvez* aponta também para a imprevisibilidade. A amizade assim concebida estaria aberta para o acontecimento, para o novo, para a invenção e para a experimentação (ORTEGA, 2000b, p. 83, grifos do autor).

O *Livro de Rute* parece surgir como obra de experimentação e isso o torna único na *Bíblia*. Transita muito livremente entre os costumes de sua época e a novidade apresentada pelo seu narrador. Parece muito seguro afirmar que esse livro desconstrói uma ideia de amizade que se orienta pela fraternidade ou pela família. Os primeiros versículos já revelam esse procedimento onde, de modo até veemente, a narrativa coloca em paralelo o fim prematuro do lado masculino da família de Naomi, intensificando seu desespero e sofrimento. É uma realidade que não deixa de aturdir, também, o leitor:

“E morreu Elimelek, marido de Naomi, ficando ela e seus dois filhos” (1,3);

“E morreram também os dois, Mahlon e Kilyon, ficando a mulher sem seus dois filhos e sem seu esposo” (1,5).

A partir daí, o enredo segue livre, completamente desvinculado do sentido de descendência tão caro às outras histórias de mulheres presentes nesta tese (e este é um ponto de descontinuidade). É um caminho inverso, onde nos casos de Sara, Rebeca e Tamar, começa-se pela ausência de filhos para tê-los depois. No presente relato, começa-se com os filhos para perdê-los depois. Além disso, esse é um motivo que emoldura a narrativa, mas que não parece ser aquele que a orienta.

Bem mais fortes parecem ser as relações entre Naomi e suas noras, Naomi e Rute, Rute e Boaz. O temas que permeiam essas relações são, exatamente, o estrangeiro, a hospitalidade, a amizade e a diáspora. Isso fica muito claro no primeiro diálogo travado entre

Boaz e Rute, nos campos de colheita. Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, ele diz assim:

Foi-me contado tudo o que fizeste por tua sogra após a morte do teu marido, e como deixaste pai e mãe e tua terra natal para vires morar no meio de um povo que antes não conhecias, nem ontem nem anteontem (2,11).

Ao que Rute responde:

Possa eu ser bem acolhida por ti, meu senhor! Pois me confortaste e falaste benignamente à tua serva, embora eu não seja sequer como uma de tuas servas (2,13).

É praticamente impossível não recordar, nas palavras de Rute, o diálogo de Abraão com seu hóspede em *Gn* 18, um episódio que foi objeto de estudo no terceiro capítulo desta tese. Para uma aproximação terminológica, recorde-se a presença da expressão *'ādōnī* (meu senhor) nos lábios de Rute, que alude a *Gn* 18,3. Além disso, Rute (como Abraão) diz ter encontrado graça (*'em^etsā'hēn*) aos olhos (*'ēnāy*) do senhor. Finalmente, tanto Rute como Abraão se colocam na condição de servos. Esse último pormenor apresenta características interessantes: de Abraão se diz que é *'ebed* (servo), mas de Rute se diz *ship^ehāh*. Essa indicação designaria criada ou serva e, em *Gn* 16,1 é usada para identificar Hagar.

Os dois textos se aproximam menos pela terminologia que pelo seu sentido. Em ambos, o tema da hospitalidade ao estranho/estrangeiro é o que se evidencia. No entanto, se em *Gn* 18 Abraão hospeda aquele que lhe visita, em Rute ela é recebida por Boaz. Ao mesmo tempo, Abraão passa de hospedeiro a hóspede e o mesmo parece ocorrer com Boaz que é, por sua vez, recebido por Rute. A identidade de Boaz é claramente reconfigurada pela pessoa de Rute que, mesmo assim, não perde a sua própria.

Além disso, *Rt* 1,1 alude ao verbo *gūr* (residir, morar), do qual deriva o substantivo *gēr* (estrangeiro). Tal verbo ocorre somente essa vez no *Livro de Rute*, mas é o mesmo usado quando Abraão desce ao Egito (para aí morar) em *Gn* 12,10. Em *Rt* 2,23, é usado um outro verbo para quando se diz que Rute morava com sua sogra: *yāshab* (sentar-se, permanecer,

habitar). Este último é mais comum na *Bíblia Hebraica*, não denotando o que o primeiro revela.

O verbo *raḥats* (lavar), em *Rt* 3,3, aparece em dois contextos de hospitalidade: em ambos refere-se aos pés dos viajantes que são lavados. Aqueles mesmos que foram recebidos por Abraão e Sara (*Gn* 18,4) e que, depois, são recebidos por Lot (*Gn* 19,2). Em ambos os casos se diz que os pés serão lavados. No relato de Rute, ela se lava para se encontrar com Boaz e, ao chegar na eira, deverá descobrir seus pés, em um dos momentos mais estéticos da obra. Nele, o tema da colheita e da relação se associam, já que mais tarde, Rute e Boaz se enamoram e o livro ganha contornos singulares:

O que diz Victor Hugo sobre a lua, no final de *Booz Adormecido*,³¹ creio que poderia aplicar-se ao livro que alimentou sua imaginação. Isso porque este livro tem algo de foice, pois recompensa ao leitor com “colheita de cevada e trigo” onde encontra amplamente com o que moer sua farinha e amassar seu pão. Mas este relato é, também, daqueles que exercem uma espécie de fascínio sobre o leitor em razão do mistério que o envolve. Nisto tem pontos em comum com a lua (WÉNIN, 2000, p. 5).³²

Nesse contexto, ficam bem claras as considerações de Alter sobre as cenas-padrão de casamento que, para ele, obedecem a uma certa regularidade (2007, p. 86). Pode-se, assim, fazer um esboço resumido da sequência dessa cena, segundo o autor: 1) O futuro esposo (ou seu substituto) está em viagem a uma terra estrangeira; 2) Encontra-se, por acaso, com uma moça (*na'arah*); 3) Alguém (homem ou moça) retira água de uma fonte ou poço; 4) Depois a moça (ou as moças) corre para casa para dar a notícia da chegada do estrangeiro (verbos: correr, apressar); 5) Celebra-se o compromisso matrimonial com uma refeição.

³¹ Tradução nossa do fragmento do poema, em espanhol, citado pelo autor na mesma página: “[...] e Rute se perguntava [...] Que Deus, qual ceifeiro do verão eterno, havia, ao ir-se embora, lançado distraidamente aquela foice de ouro para o campo das estrelas”.

³² Tradução nossa do texto em espanhol: “Lo que Víctor Hugo dice de *La luna* al final de su *Booz dormido*, creo que podría aplicarse al libro que alimentó su imaginación. Pues este libro tiene a la vez algo de hoz, pues gratifica al lector con “cosecha de cebada y trigo” donde encuentra ampliamente con qué moler su harina e amasar su pan. Pero este relato es también de los que ejercen una especie de fascinación sobre el lector en razón del misterio que lo envuelve. En esto tiene puntos en común con la luna”.

Tais elementos aparecem com muita regularidade nos relatos sobre os casamentos de Rebeca, Raquel e Moisés. No caso de Rute, por exemplo, Alter diz que “nessa versão elíptica, a cena-padrão do casamento sofre uma rotação de 180 graus quanto a sexo e geografia” (2007, p. 96). Em suas observações, ressalta que “o protagonista é uma heroína, não um herói, e sua terra de origem é Moab” (2007, p. 96). Assim sendo, é Rute que sai de sua terra para buscar um esposo em terra estrangeira. É por isso que, como Alter observa, não faz muito sentido o verbo retornar (*shûb*, em 2,6) com relação à Rute, uma vez que ela nunca saiu de Belém, mas veio de fora.

O episódio do encontro entre Rute e Boaz evidencia uma distância. Isso fica claro quando Rute diz a ele que é uma *nokrî*, em 2,10 (única vez em toda a obra). Tal termo designa mulher estrangeira (às vezes prostituta), assim como em alguns casos é traduzido, também, por terra estrangeira. O narrador desvela o que está latente no relato: uma mulher se apresenta ao homem, dizendo daquilo que, na tradição de Israel, se configuraria no sinônimo da mais completa distância.³³

Pode-se ler, no uso de *nokrî* pelo narrador, um manifesto da obra contra a tirania de Esdras que, na volta do exílio, mandou que os homens da terra de Israel despedissem suas mulheres estrangeiras. Verifica-se, portanto, seis ocorrências do termo somente no décimo capítulo do *Livro de Esdras* e todas com sentido negativo. Embora o enredo da maior parte do livro desenvolva-se na terra de Israel, a obra não deixa de mostrar sua fina ironia, revelando o protagonismo de uma estrangeira (*nokrî*). Esse é um nome herético e desprezado pela tradição israelita, porque comporta a lembrança da mistura de raças que traz, consigo, a idolatria e a impureza de outras terras. Alguns exemplos ilustram essa visão, segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*:

³³ A resposta de Boaz surge, assim, acolhedora e hospitaleira, coroando de beleza o relato. Tal resposta poderia, facilmente, ser parafraseada com aquela afirmação que, desde Hannah Arendt, vem sendo atribuída a Agostinho, como se Boaz dissesse a Rute: “*Amo: volo, ut sis*” (Amo: quero que você seja). Ressalta-se, no entanto que, para Stephen Kampowsky, em sua obra *Arendt, Augustine, and the new beginning* (2009), tal fórmula foi atribuída indevidamente por Arendt a Agostinho.

Raquel e Lia responderam-lhe: “Temos nós ainda uma parte e uma herança na casa de nosso pai? Não nos considera ele como estrangeiras, pois nos vendeu e em seguida consumiu nosso dinheiro?” (*Gn* 31,14-15);

Então o sacerdote Esdras se levantou e declarou-lhes: “Cometestes uma infidelidade desposando mulheres estrangeiras: aumentastes desta forma a culpa de Israel!” (*Esd* 10,10);

Não foi esse o pecado de Salomão, rei de Israel? Entre tantas nações, não houve rei que se igualasse a ele; era amado por seu Deus; Deus o tinha feito rei de todo o Israel. Até mesmo a ele as mulheres estrangeiras fizeram pecar! (*Ne* 13,26);

Para livrar-te da mulher estrangeira, da estranha que enleia com suas palavras (*Pr* 2,16).³⁴

Além disso, como se não bastasse, Rute é uma moabita, símbolo do que é estranho, funesto e incestuoso para as mais antigas tradições. Nota-se, então, que tal livro é, na maior parte de seus aspectos, libertador. Rompe com o estabelecido, apresentando formas novas de se ver a alteridade na plenificação de uma amizade antirredutora. O *Livro de Rute* está muito à frente de seu tempo e, provavelmente, do próprio mundo contemporâneo. Contra a afirmação nietzscheana de que a mulher não é capaz de amizade, eis o *Livro de Rute*.

É preciso, para tanto, investigar as relações inerentes aos temas da amizade e da identidade, já que, “ao contrário de Aristóteles e da tradição, a amizade não fortalece a identidade, mas constitui antes a possibilidade de nos transformarmos, a amizade é, no fundo, uma ascese, isto é, uma atividade de autotransformação e aperfeiçoamento” (ORTEGA, 2000b, p. 80-81). Quando se percebe a assimetria e a irreciprocidade, como afirma Ortega, é que se verifica o caráter heterogêneo e altruísta da amizade. Assim sendo, tem-se a garantia de uma relação que não é linear e nem conveniente, mas que permite a fenda para que o outro seja e não venha a ser reduzido a um eu.

A volta ao eu remete mais ao solitário que ao amigo, como afirma Nietzsche: “Eu e mim estamos sempre muito envolvidos numa conversa: como suportar isso se não houver

³⁴ Só no livro dos *Provérbios* a coleção é bastante grande. Outras passagens podem ser consultadas: 5,20; 6,24; 7,5; 23,27; 27,13.

um amigo?” (NIETZSCHE, 2011, p. 55). É óbvio, no entanto, que a amizade não deve ser uma contínua busca do dissenso, mas deve admiti-lo no interior das relações.

A narrativa de *Rute* mostra-se densa e inteligente porque não configura Rute a Naomi (como se esperaria) e, tampouco, Naomi a Rute. A obra apresenta, então, uma história de amizade incondicional, isto é, onde as personagens não são à imagem e semelhança uma das outras. É aí que se percebe a descentralização das identidades porque, quase invariavelmente, pensa-se que uma relação de amizade significa reduzir o outro a um eu, como se verificou. Nesse sentido, esse oitavo livro da *Bíblia* mostra a diferença como condição da amizade, inaugurando uma proximidade distante muito antes das primeiras intuições de Nietzsche.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As argumentações apresentadas nesta tese foram orientadas pela hipótese de que, ao mesmo tempo em que a interpretação dos textos bíblicos escolhidos contribuiu para a constituição de conceitos como os de amizade, hospitalidade e diáspora, aqui trabalhados, esses mesmos conceitos, ampliados em função de outras histórias e outras narrativas, provenientes de diferentes tempos e espaços, lançam novas luzes sobre esses textos e outros tantos que compõem as *Escrituras*. Tais narrativas, aqui consideradas como fundacionais, comportam as características alinhavadas ao longo desta tese. Elas poderiam vir a constituir um gênero literário particular na *Bíblia*, qual seja, o de narrativas sobre mulheres. Essas mulheres compartilham entre si o deslocamento, a estrangeiridade e o exílio em suas formas territorial e psicológica. Elas se valem de estratégias de sobrevivência que percorrem os sentimentos de hospitalidade, hostilidade e amizade. Por outro lado, estilisticamente falando, a ironia é um recurso frequentemente presente nessas narrativas. A opção pelos relatos estudados, longe de representar unicamente um exercício acadêmico, permite que se vá ao texto bíblico com a percepção de que o mesmo é autônomo e carregado de informações que fazem dele uma fonte inesgotável para o trabalho interpretativo.

Trata-se, portanto, de reconhecer que cada texto em separado carrega em si um cabedal de sentidos passíveis de serem lidos e avaliados em justaposição a outros tantos no interior da própria *Bíblia* e fora dela. Além disso, as nuances de sentido que revelam os elementos culturais de um povo, sua forma de escrita, seu pensamento e orientação no mundo podem ser aplicadas a diversos outros setores do conhecimento e da experiência humanas.

Ressalta-se, portanto, que esta tese procurou buscar na individualidade de termos hebraicos o seu sentido mais íntimo, a fim de evidenciar e justificar as reflexões propostas. A volta às raízes do texto hebraico permitiu a visualização de sentidos que

estavam ocultos pela tradição de traduções que, no mais das vezes, respondem a um ambiente estritamente teológico. Fundamentalmente, esse exercício dialoga com o modo como os principais autores estudados também desenvolvem seus pensamentos, ou seja, a partir de pormenores da língua, pois esses oferecem oportunidades para uma nova compreensão do ser humano no mundo que o circunda.

Na abordagem dos textos bíblicos, duas perspectivas têm-se destacado: aquela que investiga textos isolados ou grupos de textos, em uma exegese que busca sua teologia e aquela que, não raro, procura esvaziar os relatos para lucro de uma pretensa análise imparcial da história contida nesses textos. Os estudos culturais aplicados ao texto bíblico constituem-se ainda muito tímidos no cenário da academia, pois que se convive com a ideia de que a leitura da *Bíblia* está vinculada à sua mensagem teológica ou a determinado grupo religioso. Esta tese percorreu, assim, um caminho que não fez dos textos trampolim para hipóteses pré-fabricadas, comumente carregadas de falácias que impõem ao texto mais o que se ouviu dizer do que aquilo que o texto realmente diz.

A pesquisa realizada conclui que a interpretação dos textos da *Bíblia* amplia-se para além do campo das ciências religiosas. Ao longo dos tempos, esses textos vêm servindo não apenas de amparo para fiéis de diferentes denominações, como fonte de teorização para filósofos e de inspiração para escritores, o que comprova que, neles, história e ficção se articulam astuciosamente, garantindo-lhes sua perenidade. Desde a “A Cicatriz de Ulisses”, ensaio seminal de Erich Auerbach, trazido primeiramente a público em 1946, passando pelas percepções de outros críticos literários como Northrop Frye, Robert Alter e Harold Bloom, a *Bíblia* tem encontrado um lugar de destaque nos estudos de literatura.

Se por um lado o uso da *Bíblia* tradicionalmente sedimentou os círculos que estavam ligados à Teologia, oferecendo as bases de sua sistematização, por outro,

cumpra notar que uma abordagem dos textos como a apresentada por esta tese não representa um conflito com essa forma de ler a *Bíblia*. Afirma-se, assim, que ler os textos bíblicos a partir do que foi proposto permite, inclusive, a sugestão de que o seu aspecto teológico precisa ser repensado, já que sua fundamentalidade se altera a partir de uma abordagem atual dos conceitos, quais sejam, os de amizade, hospitalidade e diáspora, precipuamente. Portanto, devolver esses conceitos aos textos bíblicos – e apoiá-los a partir deles – em um exercício que leva em conta o seu cenário linguístico e cultural, abre um novo panorama para a tradição de leitura da *Bíblia* e convida a uma articulação dialógica entre o antigo e o novo.

Atrelado a essa visada traditiva está o modo como filósofos contemporâneos, notadamente Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, desenvolveram formas de análise que questionaram correntes de pensamentos profundamente arraigadas na mentalidade ocidental. O falocentrismo e o logocentrismo que caracterizaram a Filosofia ocidental por longos séculos foram desestabilizados e reavaliados por esses dois filósofos. Com essa postura, ambos colocaram em xeque a pretensa autoridade de tais formas de abordar o mundo e dar-lhe sentido. Esse posicionamento não deixa de ter suas consequências para a abordagem da *Bíblia*, uma vez que tanto Lévinas como Derrida são profundamente confrontados por ela e com ela dialogam. Dessa maneira, quando esta tese comparece com uma investigação que sublinha o horizonte feminino de narrativas localizadas dentro da *Bíblia*, particularmente na *Torah* e ao seu redor, contribui para que as percepções de autores como os mencionados possam ser ainda mais ampliadas.

Esta tese buscou evidenciar o papel e o valor individual de cada uma das mulheres estudadas: Sara, Hagar, Rebeca, Tamar, Sifrah, Fuah e Rute. Ela possibilitou a constatação de que elementos presentes na vida de cada uma delas ecoaram nas vidas e

comportamentos de outras, em realidades e tempos históricos diferentes. Além disso, os conceitos abordados – e aqui já nomeados –, além de terem contribuído para nortear as reflexões sobre elas, excedem os seus momentos vivenciais, servindo, assim, de base para a abordagem da história de outras mulheres, encontradas não só em narrativas como as da própria *Bíblia*, como também em outros povos de outros tempos e lugares.

Essas mulheres foram responsáveis por genealogias que fundamentaram a história de Israel. A análise desenvolvida por esta tese tornou evidente que os momentos fundantes da história daquele povo não podem ser lidos sem que se leve em conta as imponentes figuras das sete mulheres em questão. Os conceitos de amizade, hospitalidade e diáspora, tão caros à produção intelectual de filósofos, críticos literários e culturais e escritores contemporâneos, foram de grande relevância para a compreensão de suas atuações.

A questão do feminino, no interior da *Bíblia*, não é marginal. Como se viu, existem dissertações e teses que procuram dar conta das reflexões sobre as mulheres nos relatos bíblicos. Enquanto uma parte significativa desses estudos tem procurado inventariar a posição feminina frente aos homens e às tradições que as envolvem, esta tese pretendeu ir além, buscando, no interior das narrativas bíblicas, a reflexão sobre os conceitos mencionados. Para dizer de outra forma, procurou-se investigar como as narrativas escolhidas permitiam que tais conceitos fossem relidos e reavaliados à luz do próprio pensamento bíblico, que se faz sempre inovador e original. Surge, assim, um paradoxo, porque muitos desses conceitos – como o de diáspora e hospitalidade – têm, na *Bíblia*, sua própria origem, embora não estejam, nela, completamente sistematizados.

No primeiro capítulo desta tese, discutiu-se o que é a *Bíblia*, sua constituição, as questões ligadas ao cânone e às traduções. As respostas vêm de ângulos de abordagens plurais. No entanto, não significa que essas mesmas respostas sejam contraditórias entre

si. A *Bíblia* é uma obra plural, nascida de várias mãos e vozes diferentes ao longo de tempos diferentes. No primeiro percurso de sua elaboração (*Bíblia Hebraica*), suas narrativas responderam por momentos diferentes, sendo utilizada como orientação para os mais diversos círculos históricos e geográficos dos povos que a cunharam e sobre ela refletiam. A maior e mais complexa utilização da *Bíblia Hebraica* foi aquela representada pelo Cristianismo, o que determinou o surgimento de uma dupla nomenclatura: *Antigo Testamento* e *Novo Testamento*.

A Antiguidade não testemunhou um interesse normativo na direção de perguntas por autoria e/ou diferenciações entre história e ficção. Isso se deveu ao advento de uma pesquisa moderna, que submeteu a *Bíblia* aos mesmos campos de estudo de outras disciplinas e áreas do conhecimento. Como em toda forma de conhecimento humano, há prós e contras nessas novidades interpretativas. Como a *Bíblia* percorreu um longo tempo como um texto de leitura marcadamente religiosa, houve exageros e equívocos em sua abordagem quando se pretendeu olhá-la sob ângulos seculares. É por isso que, ainda hoje, até mesmo círculos de estudos literários a tratam de forma superficial e, não raro, preconceituosa, o que revela um descompasso, uma vez que grandes pensadores e poetas do passado fizeram uso desses relatos, aproveitando sua característica altamente estética e inspirando-se nela para a cunhagem de suas próprias obras.

A relevância do primeiro capítulo se faz notar, então, quando se busca o pensamento de autores que, de modo pioneiro, resgataram as características literárias da *Bíblia*, abrindo caminho para uma abordagem que procurou se desvencilhar o máximo possível de leituras carregadas de pressupostos negativos. Como Harold Bloom (1992) havia percebido, a desleitura pela qual a *Bíblia* passou contribuiu e contribui grandemente para uma abordagem oblíqua do texto, que o desenraiza de seus significados mais originais. É por isso que as narrativas estudadas nesta tese

configuram-se como uma pequena parte de uma grande obra de arte: a *Bíblia*. O valor estético dessas narrativas ultrapassa e torna ilusórias quaisquer pretensões de abarcamento e domínio de seu conteúdo, porque as próprias narrativas são indóceis à domesticação.

Como foi abordado no segundo capítulo – e procurou-se evidenciar isso ao longo de toda a tese – as histórias das mulheres tratadas por esta tese estão ambientadas no horizonte em que a própria *Bíblia* nasce. Assim como essa coletânea de textos é plural, há uma variedade considerável de formas de contar a vida e facetas dessas personagens. Todavia, mesmo no interior dessa diversidade podem-se vislumbrar elementos unitivos que configuram as vidas de cada uma das mulheres escolhidas: o exílio (interior e geográfico), a estrangeiridade, a hospitalidade e os vínculos de amizade permeiam os relatos, conferindo-lhes uma intertextualidade que não passa despercebida.

Em todos esses contextos, quais sejam, de deslocamento, exílio e silêncios, a figura inicialmente dominada, desvocalizada e insignificante dessas mulheres dá lugar a uma reviravolta que surpreende o leitor e lança novas luzes sobre um povo inteiro. A criatividade de cada uma delas é amplamente explorada pelo narrador, o que confirma a suspeita de uma autoria feminina para esses relatos e justifica ainda mais um exame como o que foi proposto neste trabalho. Sara, Hagar e Rebeca, tratadas no terceiro capítulo, representam três colunas fundamentais da história de um povo, que não está isenta do conflito e da hostilidade, mas que também está visceralmente marcada pela alteridade e hospitalidade.

Esses exemplos continuam na história de outras mulheres. O caso particular de Tamar, que ocupou a totalidade do quarto capítulo, faz dela uma das mulheres mais emblemáticas tratadas nesta pesquisa. Seu deslocamento, carregado de psicologia e silêncios, os requintes dos detalhes e a clara forma de um conto sugerem que *Gn 38*

deva ser colocado entre os relatos mais estéticos da *Bíblia*. Nele pode ser reconhecido o protótipo da voz feminina que se sobrepõe à masculina, em uma narrativa tão paradigmática que todos os outros relatos trabalhados no *Livro do Gênesis*, no *Livro do Êxodo* e até mesmo em *Rute*, têm uma clara interlocução com o episódio de Tamar.

O capítulo final, que contemplou as três mulheres restantes: Sifrah, Fuah e Rute, ofereceu a possibilidade de se estudar dois livros distintos daquele onde estavam presentes as narrativas anteriores. Nem por isso, no entanto, deixou-se de perceber a contínua perícia do narrador ao contar os episódios que foram selecionados. A tirania de uma ordem vigente, caracteristicamente masculina, é astuciosamente colocada em questão por duas mulheres que têm a coragem de se oporem ao rei do Egito, como contado no episódio das parteiras. É a clara desestabilização de um poder que é contada no início de um livro fundacional para a história de Israel.

De modo análogo, o conceito de amizade aparece com especial colorido na narrativa de *Rute*. De coadjuvante a protagonista do relato, Rute é a mulher que dá nome a um clássico da literatura hebraica. Apesar da brevidade da história, nenhum dos pormenores da narrativa pode ser negligenciado. Nesta obra, um êxodo para fora de Israel busca no estrangeiro aquela da qual a linhagem do rei Davi será constituída. O livro de *Rute* transforma, a partir de dentro, as situações estabilizadas pelo poder da tradição masculina.

O *Livro de Rute* insiste, assim, mais no caráter social da amizade do que na sua dimensão familiar e fraternal. O modo como essas relações são tratadas permite a percepção de uma situação menos *ad intra* do que *ad extra*. É um livro de incisões diagonais, não lineares. Ele rompe com as características principais da tradição israelita que se apoiam nos pilares da eleição, da terra prometida e, por que não dizer, da religião institucionalizada. É um livro que desdenha os parâmetros: onde se espera uma fartura de pão (*Bêt Lehem*), há

fome; onde a expectativa é de uma família que prospera, há morte do pai e dos filhos; onde se enxerga desolação e impotência (três viúvas), há a luz de um caminho de volta, fecundado pela amizade de duas mulheres; quando o leitor imagina que tudo vai entrar nos eixos, há novas reviravoltas, possibilitadas por estratégias de sobrevivência que têm sua gênese na vida e no pensamento das mulheres.

A história de Sara e Hagar, a astúcia de Rebeca e de Tamar, a desobediência das parteiras do Egito e a sensibilidade corajosa de Rute permitem reler a história de Israel de forma vívida, estética e inteligente, com um prazer que não é raso, que não reduz a *Bíblia* a um objeto que se possui, mas a respeita como um outro. A partir das percepções de Lévinas, poder-se-ia dizer que esse respeito se recorda da guerra, mas também se lembra do sangue (ao contrário de um vício muito comum da história); considera as elegias, mas imerge nos conflitos, a fim de haurir deles autêntica beleza e alcançar as riquezas literárias que as narrativas oferecem.

Um fator que evidencia a pertinência dessas abordagens é a aceitação positiva da apresentação desta tese em eventos e congressos, nacionais e internacionais. Neles, a repercussão tem sido bastante favorável, bem como o interesse pelos temas tratados e a curiosidade que os mesmos suscitam, uma vez que as análises apresentadas procuraram olhar com especial atenção a leitura das narrativas que desestabilizam a voz masculina. O exame proposto por esta tese contribui para desestabilizar uma leitura redutora da *Bíblia*, na qual se sobressai a voz do patriarcalismo. Como visto, as narrativas que envolvem as mulheres estudadas evidenciam o papel primordial das mulheres no desenrolar das histórias contadas por textos bíblicos fundacionais.

Outras mulheres da *Bíblia*, inclusive aquelas do *Novo Testamento*, poderiam ter sido incorporadas a esta tese que ora se finda, não o tendo sido em função da necessidade de impor à mesma método, consistência, concisão e terminalidade. No

entanto, espera-se que as análises aqui desenvolvidas instiguem à realização de novos trabalhos que, certamente, ampliarão o entendimento e a abrangência dos textos das *Escrituras*, seminais para a compreensão do lugar do ser humano no mundo.

REFERÊNCIAS

1. Referências citadas

a) Livros e artigos

ADELMAN, Rachel. Seduction and recognition in the story of Judah and Tamar and the Book of Ruth. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender*. Issues 23.1 p. 87-109, 2012.

ALTER, Robert, KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997[1987].

ALTER, Robert. *Em espelho crítico*. Trad. Sérgio Medeiros e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 1998[s.d].

_____. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007[1981].

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In _ _ _ . *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. 4ª ed. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998[1946].

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995[1993].

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Vol. II. 6ª ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980[1949].

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. I. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995[s.d.].

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v.11, n. 22, p. 421-446, Outubro, 2002.

BLOOM, Harold. *O livro de J*. Trad. Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992[1990].

_____. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006[2005].

BOYARIN, Daniel. Masada or Yavneh? Gender and the arts of Jewish resistance. In: BOYARIN, Jonathan, BOYARIN, Daniel (Eds.). *Jews and other differences: the new Jewish cultural studies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 306-329, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet/O-que-sabe: Eclesiastes, poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 1995[1957].
- CASTELLI, Elizabeth A. *et al. A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000[1995].
- CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.
- CLEMENTS, Ronald Edouard. *O mundo do antigo Israel*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995[1989].
- CLIFFORD, James. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Oxford, v. 9, n. 3, p. 302-338, Aug, 1994.
- CULLEY, Robert. *Studies in the structure of Hebrew narrative*. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1976.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003a[2003].
- _____. *Políticas da amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003b[1994].
- _____. Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro, *Da Hospitalidade (De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997). Trad. Fernanda Bernardo, Viseu, Pallimage, 2003c, p. 31-60.
- _____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004b[1997].
- DREHER, Carlos Arthur. *Releitura bíblica: ensaiando uma nova comunicação*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- EMMERSON, Grace I. Mulheres no Israel antigo. In: CLEMENTS, Renold Edouard (Org). *O mundo do antigo Israel*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995[1989]. p. 353-375.
- FERRAZ, Salma (Org.). *Maria Madalena: das páginas da Bíblia para a ficção (textos críticos)*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2011.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003[2001].
- FREUD, Sigmund. Lo Siniestro (1919). In: _ _ _ . *Obras Completas*. Trad. Lopez-Ballerteros y L. Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972[1919].
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004[1981].
- GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2003[1986].

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988[1985].

GRILLI, Massimo. Leer es iniciar un diálogo: exégesis científica y lectura pastoral de la Biblia. *Bulletin Dei Verbum*, Stuttgart, v. 6, n. 82/83, p. 4-7, Mai/Jun 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003[2003].

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009[1981].

KAMPOWSKY, Stephen. *Arendt, Augustine, and the new beginning: the action theory and moral thought of Hannah Arendt in the light of her dissertation on St. Augustine*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994[1988].

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980[1961].

LÍNDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. Trad. José Benedito Alves. São Paulo: Loyola, 1999[1995].

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2009[1998].

MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*. Lagrasse: Ed. Verdier, 1999.

MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009[1995].

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

_____. Por uma ética da amizade. In: MIRANDA, Danilo Santos de (Org.). *Ética e cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2000a, p. 145-156.

_____. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Sinergia/Relume Dumará, 2000b.

_____. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

OZICK, Cynthia. *Metaphor & memory*. New York: Alfred A. Knopf, 1989. p. 199-208:

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011[1883].

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007[1878].

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *O pensamento tradutório judaico: Franz Rosenzweig em Diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos*. Tese (Doutoramento em Letras – Estudos Literários). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

QUEIROZ, Júlio. A mulher na humanidade (artigo no prelo).

RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento: uma introdução*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2009[2001].

SARAMAGO, José. *A jangada de pedra*. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 1980.

_____. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 1991.

_____. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Hermeneutica de la Palabra: interpretación literaria de textos bíblicos*. Vol II. Madrid: Cristiandad, 1987.

SCHREINER, Josef (Org.). Formas y generos literarios en el Antiguo Testamento. In: _____. *Introducción a los Métodos de la exegesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1974[1971].

SCHWANTES, Milton. Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco. *Estudos Bíblicos*, vol.1, Petrópolis: Vozes, 1984. p.31-49.

SCLIAR, Moacyr. *A mulher que escreveu a Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.

SETERS, John van. *Em busca da história: historiografia do mundo antigo e as origens da história bíblica*. Trad. Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Edusp, 2008[1983].

SILVA, Teresinha Vânia Zimbrão da. O escritor e a tradição. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v.7, n.2, p. 127-133, Jul/Dez, 2003.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000[1994].

TABORI, Paul. The Semantics of Exile. In: _____. *The anatomy of exile: A semantic and historical study*. London: Harap, 1972. p. 24-38.

TERRIEN, Samuel L. *Jó*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994[1963].

VAN WOLDE, Ellen J. Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar narratives. *Biblical Interpretation* .Vol. 5, Issue 1, p. 1-28, January,1997.

VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2000[1996].

VON RAD, Gerhard. *El Libro del Genesis*. Trad. Santiago Romero. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982[1972].

WÉNIN, André. *El libro de Rut: aproximación narrativa*. Trad. Pedro Barrado y Maria Pillar Salas. Cuadernos bíblicos 104. Navarra: Verbo Divino, 2003[2000].

b) Bíblias

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5a. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[1967-1977].

RAHLFS, Alfred (Ed). *Bíblia Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

c) Dicionários

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. e coord. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007[1971].

DAVIDSON, Benjamin. *The analytical Hebrew and Chaldee lexicon*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.

HAMILTON, Victor P. Mārar. In. HARRIS, Laird. R.; ARCHER, Gleason L. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998[1980].

KAISER, Walter C. Lākad. In. HARRIS, Laird. R.; ARCHER, Gleason L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998[1980].

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Trad. Álvaro Cunha et al. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 1984.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997[1994].

2. Referências consultadas

a) Livros e artigos

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008[1993].

_____. *A Bíblia: uma biografia*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008[2007].

ARNOLD, Abraham J. *Myth, legend, history and custom*. From the religious to the secular. Montreal and Toronto: Robert Davies Publishing, 1995.

BALDOCK, John. *Mulheres na Bíblia: atos heróicos, nascimentos miraculosos, confrontos, rivalidades e amor verdadeiro*. Trad. Paulo Sérgio Gomes e Thaís Pereira Gomes. São Paulo: M. Books, 2009[2006].

BEAL, Timothy K.; LINAFFELT, Tod. *Ruth and Esther: studies in Hebrew narrative and Poetry*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.

BECKERT, Cristina. Lévinas e a alteridade no feminino. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (Org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 237-249.

BENJAMIN, Walter. O narrador – observações acerca da obra de Nicolau Lescov. In: _____. Col. Os pensadores. Vol. XLVIII. Trad. Erwin Theodor Rosental. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 63-81.

_____. A tarefa-renúncia do tradutor. Trad. Suzana Kampf Lages. In: HEINER, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Vol 1. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001. p. 188-215.

BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue longínquo*. Trad. Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008[1985].

BLEDSTEIN, Adrien J. Companheirismo feminino: e se o livro de Rute foi escrito por uma mulher? In: BRENNER, Athalya (Org.). *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2002[1995]. p. 153-178.

BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Trad. Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 1995[1975].

_____. *O cânone ocidental*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010[1994].

BRENNER, Athalya (Org.). *De Êxodo a Deuteronomio a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000[1994].

_____. *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000[1995].

BRUNEAU, Michel. *Espaços e territórios de diásporas*. Trad. Lucy Magalhães. [s.l.], 1998 (mimeo).

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2006[1974].

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003[s.d.].

DERRIDA, Jacques. *¡Palabra!* Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 2001[2001].

_____. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004a[2001].

_____. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006[1987-1998].

_____. Edmond Jabès e a questão do Livro. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011[1967]. p. 91-109.

DUBY, Georges; PERROT, Michel. *História das mulheres: a Idade Média*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho, Irene Maria Varquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Porto: Edições Afrontamento, 1993[1990].

FERREIRA, João Cesário Leonel; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.

FISCH, Harold. Ruth and the structure of covenant history. *Vetus Testamentum*, Vol. 32, Fasc. 4, p. 425-437, Oct., 1982.

FLOTOW, Luise Von. *Translation and gender: translating in the 'Era of Feminism'*. Manchester: St. Jerome, 1997.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

HANDELMAN, Susan A. *The slayers of Moses: the emergence of Rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany: State University of New York Press, 1982.

MANNUCCI, Valério. *Bíblia, Palavra de Deus*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1986[1983].

MICKLE, Enrique Muñoz. "Alcances a la noción de amistad en Aristóteles". In. *Hypnos: da amizade*. São Paulo: Educ; Paulus : Triom, n° 22, 1° semestre 2009. p. 61-72.

NASCIMENTO, Evando Batista. *Derrida e a literatura*. 2a.ed. Niterói: Editora da UFF, EdUFF, 2001.

_____. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RIBEIRO, Nilo. Emmanuel Lévinas: o pensador da ética como filosofia da alteridade. In CARDOSO, Delmar (Org.) *Pensadores do século XX*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2012. p. 161-185.

ROCHA, Zeferino. O amigo, um outro si mesmo: a philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. In. *Psychê*, ano X, n° 17. São Paulo, Jan-Jun/2006, p. 65-86.

SAADAWI, Nawal El. *As mulheres do mundo árabe: a face oculta de Eva*. Trad. Sarah Giersztel Rubin, Therezinha Ebert Gomes e Elisabeth Mara Pow. São Paulo: Global Editora, 1982[s.d.].

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007[1995].

WILT, Timothy. *Bible translation: frames of reference*. Manchester: St Jerome Publishing, 2003.

b) Bíblias

NESTLE, Eberhard-ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27^a ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1996[1898].

PENNA, Angelo. *Giudici e Rut*. Roma: Marietti Editori Ltd., 1963 (La Sacra Bibbia: Vecchio Testamento).

c) Dicionário

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.

**ÍNDICE REMISSIVO DE
TERMOS HEBRAICOS**

| TERMO EM HEBRAICO | TRADUÇÃO | PÁGINA |
|--------------------------|---------------------------|---------------|
| <i>‘āny</i> | aflição | 109 |
| <i>‘aqarah</i> | esterilidade | 93 |
| <i>‘ebed</i> | servo | 168 |
| <i>‘énāy</i> | olhos | 168 |
| <i>’ādōnî</i> | meu senhor | 168 |
| <i>’aram Naharayim</i> | nome de localidade | 91 |
| <i>bayt</i> | casa | 124 |
| <i>Bêt Lehem</i> | nome de localidade | 152 |
| <i>Boaz</i> | nome de próprio | 152 |
| <i>dabar</i> | palavra | 148 |
| <i>Elimelek</i> | nome próprio | 152 |
| <i>fûtz</i> | dispersar, espalhar | 56 |
| <i>galût</i> | cativos, exilados, exílio | 72 |
| <i>gēr</i> | estrangeiro | 168 |
| <i>ger-tôshab</i> | estrangeiro residente | 96 |
| <i>gûr</i> | residir, morar | 168 |
| <i>Hagar</i> | nome próprio | 111 |
| <i>hālak (ir)</i> | ir | 158 |
| <i>hinneh</i> | veja, eis aqui | 138 |
| <i>hōkmah</i> | astúcia, sabedoria | 148 |
| <i>hotam</i> | selo | 135 |
| <i>ketubîm</i> | escritos | 32 |
| <i>kî</i> | pois | 128 |
| <i>Kilyôn</i> | nome próprio | 152 |
| <i>lakah</i> | tomar | 76 |
| <i>māhār</i> | apressar | 103 |

| | | |
|----------------------------|---|-----|
| <i>Mahlôn</i> | nome próprio | 152 |
| <i>mārar</i> | amargar | 147 |
| <i>mateh</i> | cajado | 135 |
| <i>Moab</i> | nome de localidade | 152 |
| <i>na'</i> | por favor | 101 |
| <i>nakar</i> | reconhecer, estar familiarizado, conhecer, respeitar, discernir | 128 |
| <i>Nebiîm</i> | Profetas | 32 |
| <i>nokrî</i> | mulher estrangeira | 170 |
| <i>Orfa</i> | nome próprio | 152 |
| <i>patîl</i> | cinto | 135 |
| <i>qōl</i> | voz | 113 |
| <i>raḥats</i> | lavar | 169 |
| <i>Rebeca</i> | nome próprio | 116 |
| <i>Rute</i> | nome próprio | 152 |
| <i>rûts</i> | correr | 103 |
| <i>sêfer</i> | livro | 36 |
| <i>shāma'</i> | ouvir | 109 |
| <i>ship^ehāh</i> | serva | 168 |
| <i>shûb</i> | voltar | 152 |
| <i>toledôt</i> | descendência | 92 |
| <i>Torah</i> | Lei, instrução | 32 |
| <i>tôshab</i> | peregrino | 96 |
| <i>tsāhaq</i> | rir | 112 |
| <i>yāshab</i> | estabelecer | 96 |
| <i>zakar</i> | lembrar, recordar | 60 |

Quando o homem acabou, então é que começa; e quando para, fica perplexo.

(Eclo 18,6-7)