



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

VIVIANE DIAS ENNES

**A IDENTIDADE FEMININA NOS TEXTOS BÍBLICOS DE  
ESTER, DE RUTE E DA MULHER SAMARITANA**

---

Londrina  
2023

VIVIANE DIAS ENNES

**A IDENTIDADE FEMININA NOS TEXTOS BÍBLICOS DE  
ESTER, DE RUTE E DA MULHER SAMARITANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras – Área de Concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi  
Ferreira de Mello.

---

Londrina  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

E59l Reichert, Viviane Dias Ennes.  
A IDENTIDADE FEMININA NOS TEXTOS BÍBLICOS DE ESTER, DE RUTE E DA MULHER SAMARITANA / Viviane Dias Ennes Reichert. - Londrina, 2023.  
102 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi Ferreira de Mello.  
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2023.  
Inclui bibliografia.

1. Mulher - Tese. 2. Ethos feminino - Tese. 3. Bíblia - Tese. 4. Literatura bíblica - Tese. I. Migliozi Ferreira de Mello, Prof. Dr. Luiz Carlos. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU 82

VIVIANE DIAS ENNES

## **A IDENTIDADE FEMININA NOS TEXTOS BÍBLICOS DE ESTER, DE RUTE E DA MULHER SAMARITANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras – Área de Concentração: Estudos Literários.

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi F. de Mello  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Adilson dos Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 17 de maio de 2023.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu orientador, que, em meio a muitas negativas, aceitou-me com meu objeto de pesquisa, a Bíblia.

Ao meu esposo, Leonardo Reichert, pelo apoio nos momentos de dificuldades e de dúvidas, por ser para mim um socorro bem presente na angústia.

Ao Senhor, por ter me feito permanecer fiel até aqui.

“Não há judeu nem grego, escravo nem livre,  
homem nem mulher; pois todos são um em Cristo  
Jesus.” – Gálatas 3.28

## RESUMO

ENNES, Viviane Dias. **A IDENTIDADE FEMININA NOS TEXTOS BÍBLICOS DE ESTER, DE RUTE E DA MULHER SAMARITANA.** 2023. 102 páginas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras – Área de Concentração: Estudos Literários – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

Neste trabalho, adotou-se como *corpus* as narrativas sobre o feminino nos textos de Ester, de Rute - no Antigo Testamento bíblico - e a passagem do capítulo quatro do evangelho de João, no Novo Testamento, que trata da mulher samaritana e seu encontro com Jesus à beira de um poço. Investigou-se o *ethos* feminino referenciado pelos textos bíblicos. Como ponto de partida, foram analisados seus contextos históricos e percursos narrativos para um estudo de suas representações. No primeiro capítulo, foi explorada a teoria necessária à análise da representatividade feminina da Literatura e as incursões teóricas sobre a identidade feminina. No segundo capítulo, foram apresentadas incursões teóricas para fundamentar as análises discursivas. No terceiro capítulo, foram feitas as análises dos textos bíblicos indicados no *corpus* da pesquisa, isto é, nos textos bíblicos de Ester, de Rute e da mulher samaritana, a partir da teoria apresentada, demonstrando a costura enunciativa entre os livros escriturísticos e seus símbolos no que diz respeito à feminilidade. A questão levantada para essa análise foi diferenciar, ou aproximar, a mulher apresentada pela Bíblia como aquela que agrada a Deus daquela apresentada como reprovada e que desagrada a Deus. Foi analisado, nos textos propostos, se existe uma única identidade feminina nas passagens analisadas; se há uma configuração discursiva da mulher traçada pelo narrador; se a mulher que aparece no Antigo Testamento é igual à retratada no Novo Testamento. Nas considerações finais, abordou-se o arquétipo - ou os arquétipos - feminino construído pelos fragmentos selecionados do cânon judaico-cristão a respeito da figura feminina.

Palavras-chave: Mulher; *Ethos* feminino; Bíblia; Literatura bíblica.

## ABSTRACT

ENNES, Viviane Dias. **THE FEMININE IDENTITY IN THE BIBLICAL TEXTS OF ESTHER, RUTH AND OF THE SAMARITAN WOMAN.** 2023. 102 pages. Completion of Course Work Master in Letters Literary Studies - Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2023.

In this work, it is proposed to take as corpus the narratives about the feminine in the texts of Esther, Ruth - in the biblical Old Testament - and the passage of chapter four of the gospel of John, in the New Testament, which deals with the Samaritan woman and her encounter with Jesus beside a well. What will be investigated is the feminine ethos referenced by the biblical texts. As a starting point, their historical contexts and narrative paths will be analyzed for a study of their representations. In the first chapter, the theory necessary for the analysis of female representation in Literature and theoretical incursions on female identity will be explored. In the second chapter, theoretical incursions will be presented to support the discursive analyses. In the third chapter, analyzes will be made of the biblical texts indicated in the research corpus, that is, in the biblical texts of Esther, Ruth and the Samaritan woman, based on the presented theory, demonstrating the enunciative seam between the scriptural books and their symbols with regard to femininity. The question raised for this analysis is to differentiate, or approximate, the woman presented by the Bible as the one who pleases God from the one who is presented as disapproved and who displeases God. The proposed texts will be analyzed if there is a single female identity in the analyzed passages; if there is a discursive configuration of the woman outlined by the narrator; whether the woman who appears in the Old Testament is the same as the one portrayed in the New Testament. In the final considerations, the hypothesis found about what is the female archetype - or archetypes - constructed by selected fragments of the Judeo-Christian canon regarding the female figure will be presented.

Keywords: Woman; Feminine *ethos*; Bible; Biblical literature.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1. Incursões teóricas sobre a identidade feminina na Antiguidade.....</b>	<b>21</b>
<b>2. Incursões teóricas das análises discursivas.....</b>	<b>28</b>
<b>3. Análises do corpus.....</b>	<b>45</b>
<b>3.1 O Livro de Ester .....</b>	<b>45</b>
3.1.1 Contexto histórico.....	49
3.1.2 A identidade feminina no livro de Ester .....	51
<b>3.2 O Livro de Rute .....</b>	<b>65</b>
3.2.1 Contexto histórico .....	68
3.2.2 A identidade feminina no livro de Rute .....	70
<b>3.3 O Livro de João .....</b>	<b>80</b>
3.3.1 Contexto histórico.....	84
3.3.2 A identidade feminina no livro de João 4.1-26 .....	87
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>99</b>

## INTRODUÇÃO

No princípio era o sonho, depois a intenção. Então, passamos à leitura, à pesquisa e ao projeto. No final, reunimos as ideias e a teoria, para apresentá-las na forma deste trabalho sobre a representatividade feminina nas Escrituras Sagradas a partir dos textos nos livros de Ester e de Rute, do Antigo Testamento, e a passagem registrada no capítulo quatro do evangelho de João, no Novo Testamento, que trata da mulher samaritana e seu encontro com Jesus à beira de um poço. Procuramos contribuir com os estudos que se convencionou chamar de “hermenêuticas bíblicas”, abordando elementos e aspectos teóricos do arcabouço da Semiótica greimasiana, que vai além da semântica estrutural e trata o discurso como um evento, algo que ocorre no ato da fala; também da Análise do Discurso, que entende o texto como unidade complexa de significação, consideradas suas condições de produção; e alguns conceitos da Filosofia, para entender a mulher apresentada nas narrativas. A Hermenêutica toma por objetivo o uso de técnicas que atuam na interpretação de textos religiosos ou filosóficos. Osborne (2009) explica que:

A palavra ‘hermenêutica’ deriva do vocábulo grego que significa ‘interpretar’. A definição tradicional da Hermenêutica é ciência que define os princípios ou métodos para a interpretação do significado dado por um autor específico (OSBORNE, 2009, p. 25).

Como toda hermenêutica, supomos que um sentido implícito deve ser captado quando do estudo de um texto, sentido este que, sem uma técnica apropriada, permanecerá para sempre inacessível.

Um dos motivos de maior influência para a seleção do *corpus* dentro do estudo da Bíblia é a forma pela qual se retrata a mulher, de modo a exaltá-la segundo seus próprios princípios e valores fundamentais. A construção identitária da mulher nas Escrituras é complexa em seus significados, pois abarca um sistema de análise que parte dos princípios de Deus e da forma como ele intenciona ser a mulher que corresponde a esses princípios e valores fundamentais.

Analisando-a em sua totalidade para atingir o pleno entendimento de seus livros que, em conjunto, constituem o *cânon* escriturístico e tudo o que ele comunica, encontramos uma infinidade de mulheres marcantes para a sua cultura e registradas em documentos entendidos como históricos e culturais. Elaboramos, então, uma lista de

possibilidades a partir de algumas personagens principais, pois a tarefa de limitá-las a um pequeno número não é algo fácil devido ao quantitativo de personagens importantes e relevantes em seu contexto sociocultural. A escolha baseou-se em sua relevância no compilado de livros apresentados no *cânon*.

Como termo usado com frequência neste trabalho, convém apresentarmos uma breve discussão sobre o que é e o que define o *cânon* dos livros bíblicos. Neste estudo, foi utilizada a Bíblia evangélica protestante, na linguagem de tradução Almeida Corrigida Fiel (ACF) e, quando necessário, para a comparação de linguagem, também a Bíblia de Jerusalém (BJ), editada e publicada pela editora Paulus, assim como a Nova Versão Internacional (NVI), publicada pela Bíblica Inc. Com essas traduções e linguagens, foi possível extrair o melhor do texto trabalhado em português, tendo em vista o enfoque desta pesquisa.

A escolha pela tradução bíblica ACF – a mais utilizada neste trabalho – deve-se a sua fidedignidade ao texto original. Derivada da ARC (Almeida Revista e Corrigida), a tradução mais antiga de João Ferreira de Almeida, a partir dos manuscritos que dispunha no século XVII, a Almeida Corrigida Fiel (ACF) é o texto bíblico oficial da SBTB (Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil). Esta tradução também adota os textos utilizados por Almeida em sua tradução: Texto Massorético Hebraico para o Antigo Testamento e o *Textus Receptus* (ou Texto Recebido) para o Novo Testamento.

Publicada em 1994 e revisada em 2007, a Almeida Corrigida Fiel teve nova edição em 2011, em conformidade com o Novo Acordo Ortográfico. Algumas palavras dessa tradução aparecem em itálico, pois foram inseridas posteriormente pelos tradutores com o objetivo de conferir clareza ao texto e para a complementação do sentido de determinados textos.

As mais antigas tradições, analisando Antigo Testamento e Novo Testamento de acordo com quem neles creem, reconhecem os 66 livros do compilado evangélico como literatura devidamente autoritativa, assim como estão contidos na literatura católica apostólica romana, e os concílios ecumênicos os entendem como obras inspiradas pelo Espírito Santo de Deus. A diferenciação entre as traduções, quando não explícita no texto, será feita entre parênteses, para indicar qual foi usada na citação.

A Bíblia judaica contém os 39 livros do que os cristãos chamam de Antigo Testamento, mas não reconhece os 27 livros do chamado Novo Testamento. O motivo é a diferença de crença na constituição de uma nova aliança entre Deus e os homens por

meio de Jesus Cristo, o Messias, que os cristãos entendem com aquele prometido nos primeiros textos do Pentateuco. A Bíblia da tradição católico-romana contém, no Antigo Testamento, livros descartados pelos fiéis das igrejas primitivas e também das reformadas – advindas da Reforma Protestante (1517) –, considerados apócrifos, ou seja, que contêm informações históricas e culturais importantes, mas não divinamente inspirados. As igrejas primeiras, dos anos iniciais após a morte de Jesus Cristo, e as advindas da Reforma Protestante, incluem, em seu Antigo Testamento, os livros da Bíblia hebraica e continuam com os 27 livros do Novo Testamento. Os textos utilizados aqui foram os livros aceitos tanto por judeus – no que testifica o Antigo Testamento – quanto por católicos e protestantes, no que lhes converge crer no Antigo Testamento e no Novo Testamento, por meio do qual se apresenta o Evangelho de Jesus Cristo.

Ao texto hebraico reconhecido pelos judeus, equivalente aos 39 livros do Antigo Testamento da Bíblia protestante, dá-se o nome de Texto Massorético (nome derivado da palavra hebraica para “tradição”, que é *masohráh* ou *masóreth*), resgatado e impresso no século XV, ao ser inventada a imprensa, por Daniel Bomberg, um cristão veneziano de Antuérpia, Bélgica. Esse foi o texto integral adotado por Martinho Lutero ao traduzir o Antigo Testamento para o alemão.

Outro ponto determinante para essa escolha é foi fato de que todas as Bíblias de todas as outras tradições cristãs, independentemente do que incluam, mantêm esses livros, o que lhes dá importância e relevância maior em sua abrangência. Portanto, a seleção de mulheres para o nosso escopo investigativo foi limitada aos textos aceitos pela maioria dos cristãos. Não foi feito aqui julgamento literário sobre as obras excluídas, apenas delimitamos um *corpus* que fosse mais adequado ao que foi proposto e que abarcasse textos relevantes sobre personagens mulheres que influenciaram e continuam influenciando a fé cristã.

O *cânon* bíblico é assunto extenso e complexo e, por isso, não tentei aqui esgotá-lo, nem seria possível, diante do proposto para esta pesquisa, pois cada tradição tem sua forma de interpretar e receber o processo de canonização desses livros. Não à toa, há uma divergência bastante sensível nas tradições cristãs, mas, buscando uma definição de *cânon* mais abrangente, localizamos a de Carson, Moo e Moris (2006):

Etimologicamente, *xavov* (*kanon*, “cânon”) é o empréstimo semítico de uma palavra que originalmente significa “junco”, mas passou a significar “vara de medir” e, por conseguinte, “regra” ou “padrão” ou

“norma”. Com o correr do tempo passou a ter o sentido meramente formal de “lista” ou “tabela”. No uso eclesiástico, durante os três primeiros séculos, o vocábulo se referia ao conteúdo normativo, doutrinário e ético da fé cristã. Por volta do século IV, passou a designar a lista de livros que constituem o Antigo e o Novo Testamentos. É este último sentido o que predomina hoje em dia: a palavra “cânon” passou a designar a coleção encerrada de documentos que constituem a Escritura autorizada (CARSON; MOO; MORIS, 2006, p. 541).

Não é possível encontrar evidências dentro do texto, ou até mesmo fora dele, com indicação clara de que há preocupação entre os autores bíblicos de construir um *cânon* da Bíblia hebraica. No entanto, havia uma percepção social dos livros como fonte de sabedoria, que guiava o uso dos textos veterotestamentários como parâmetro ético na vida de fé e prática de Israel. Portanto, o estabelecimento de um *cânon* do Antigo Testamento foi realizado ao longo de gerações. Sobre isso, Alter e Kermode (1997) ajudam a pensar, ao explicarem que:

O relato legendário da formação da Bíblia fala da destruição dos livros sagrados durante o Cativo na Babilônia e de sua reconstrução pela memória divinamente inspirada de Esdras. Por essa época (século V a.C.), o cânone estava virtualmente completo, embora Daniel, tradicionalmente atribuído ao século VI, tenha sido acrescentado em seguida. No fim do século I d. C., uma lista final foi estabelecida no Concílio de Jamnia. Um relato mais acadêmico diria que a importância da Lei depois do retorno da Babilônia acelerou o processo pelo qual todo o material disperso no Pentateuco adquiriu forma final e autoridade: as outras duas seções, Profetas e Escritos, desenvolveram-se em um ritmo diferente, e em certas instâncias, notavelmente a do Cântico dos Cânticos havia polêmica sobre o status de um livro em pleno século II d. C.; a tradição é de que o Cântico dos Cânticos foi salvo pela defesa de Aquiba, como uma alegoria religiosa. Embora os procedimentos em Jamnia não sejam hoje vistos como tendo tido algo a ver com o cânone, os especialistas ainda parecem aceitar a data, cerca de 100 d. C., como certa para o encerramento do cânone. Era, por certo, necessário deixar coisas de fora bem como dentro, e uma distinção foi traçada entre livros que “maculavam as mãos” em razão de sua qualidade sagrada e livros “de fora”, que supostamente não resistiam a esse teste, embora lhes pudesse ser garantida uma certa utilidade extracanáonica (ALTER; KERMODE, 1997, p. 642).

Isso mostra que as pesquisas acerca da canonicidade bíblica seguem em diversas vertentes e segmentos de análise. Não se supõe que todos os livros foram submetidos a testes para a definição do que ficaria “dentro” ou “fora”, pois os escritos de Moisés,

chamados de Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), eram tratados pela comunidade judaica como autoridade intocável e indiscutível, assim como o eram o livro dos Salmos e os livros dos profetas. Isso se dá pela invocação constante e em quantidade significativa de citações, alusões e espelhos do Antigo Testamento nos Evangelhos, no livro de Atos e nas cartas apostólicas. Alter e Kermode (1997) afirmam: “poder-se-ia dizer que havia um hábito mental canônico antes que houvesse finalmente um *cânon*, e que ele ficou em evidência durante os longos séculos que separam Esdras de 100 d.C.” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 643).

Já com o Novo Testamento, embora complicado, há menos controvérsias – conquanto ainda haja – no que se refere ao que pode ser tratado como autoridade espiritual:

Os primeiros cristãos já tinham uma Bíblia - a Bíblia judaica em várias formas, hebraica, grega e aramaica - e não viam necessidade de outra. O que era importante para suas crenças transmitia-se por tradição oral; na verdade, a autoridade dessa tradição sobreviveu até o século II, embora a maior parte do que se tornaria o Novo Testamento já existisse. A força da tradição oral não obrigou a um compromisso cristão com as Escrituras judaicas; os crentes viviam no final dos tempos, a história estava chegando ao fim e os eventos se dariam todos “segundo as Escrituras”, como sucedera na vida de Jesus. Em certo sentido, a tradição oral assumiu seu lugar ao lado das Escrituras, da mesma forma que a tradição judaica de interpretação oral completava as implicações da Torá escrita. No fim, ambas foram escritas, mas os textos cristãos surgiram antes, em parte porque Paulo redigiu cartas que adquiriram autoridade geral e, em parte, porque, com o passar dos anos, deve ter parecido importante perpetuar o testemunho oral cada vez mais vago das obras e ditos de Jesus. Uma consequência da formação da Escritura cristã foi a transformação do Antigo Testamento em um livro inteiramente diferente, uma espécie de prólogo não intencional ao Novo Testamento. Se ele deveria, afinal, ser mantido, tornou-se uma questão séria; e as razões para conservá-lo eram de um tipo que nada tinha a ver com o judaísmo (ALTER; KERMODE, 1997, p. 643-644).

Conforme se substituía a tradição oral pela escrita, gerava-se também a necessidade de se estabelecer gradualmente um *cânon*. E então a problemática levantada aqui é que a tradição oral é completamente sujeita a variações, pois seu desenvolvimento depende integralmente da memória humana. Sugere-se que o Evangelho de Marcos, tomado aqui como o primeiro dos quatro evangelhos canônicos, foi escrito para extinguir a possibilidade de a mensagem oral dos discípulos ser corrompida pelos falsos profetas e pregadores. Nenhum dos evangelistas, nem mesmo o

apóstolo Paulo, autor de parte expressiva do Novo Testamento, demonstra em seus textos querer incluir ou alterar algo ao que já estava registrado no texto hebraico:

[...] na verdade o único livro do Novo Testamento que reivindica esse status inspirado é o Apocalipse, com sua ameaça de danação contra qualquer um que presumivelmente lhe fizer acréscimos. As cartas mais antigas de Paulo são de cerca de 50 d. C.; os Evangelhos são de data incerta. Sendo consensual que eles se situam entre 60 e 90 d. C., embora datas mais antigas tenham sido propostas. Parece provável que os conteúdos do Novo Testamento foram escritos no espaço de cerca de um século, e nenhum deles por escritores que seriam supostamente candidatos a entrar em um corpus fixo de Escritura (ALTER; KERMODE, 1997, p. 644).

Qualquer que seja a concepção a respeito dos critérios de definição da canonicidade dos livros bíblicos, seja a crítica histórica ou suas controvérsias a respeito da crítica canônica, há a tradição de seu uso na comunidade de fé, uma tradição judaica que sempre pensou a *Tanakh* (coleção canônica dos textos israelitas, fonte do *cânon* do Antigo Testamento cristão) como entidade integral e coextensiva com o mundo criado. O que se pode observar de forma empírica é que cada livro tem sua própria história, ao mesmo tempo em que a associação de cada um deles, interligando-os como numa colcha de retalhos, é resultado de um longo processo histórico e cultural. Também se pode afirmar que as informações transmitidas por um *cânon* podem e são entendidas e interpretadas de diversas maneiras, tanto dentro quanto fora de lugares em que os têm como objeto de reverência transcendente. As Escrituras adotadas pelos cristãos como definição básica a respeito de fé e prática são o nosso alvo de investigação aqui, assim como o feminino construído nesses textos.

Na finalização deste tópico sobre canonicidade, cabe indicar que, no decorrer do tempo, esse compilado de livros interconectados passou a ser visto pela comunidade acadêmica e de pesquisa histórica apenas como objeto para edificação dos fiéis, tendo sido totalmente desvinculados das categorias de tempo e espaço, necessárias para que a Bíblia seja recebida como texto advindo de experiências concretas. O crítico Robert Alter comenta que:

O único motivo óbvio para a ausência por tanto tempo de interesse literário acadêmico pela Bíblia é que, em contraste com a literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, tanto

por cristãos quanto por judeus, a fonte unitária e primária da verdade de [sic] revelação divina (ALTER, 1998, p. 16).

Não se pretende negar o fato de que, na História do Cristianismo, a Bíblia sempre foi lida e entendida como texto autoritativo e inspirado por Deus, tal como fonte de vida ou orientação de práticas para seus leitores. No entanto, o equívoco ocorre ao desvalorizarmos o texto bíblico por ser tratado dessa forma por grupos religiosos. Não se pode ignorar, assim, a ampla variedade de estilos literários, formas diversas e características de tempo e espaço conectados a tantos contextos. A consequência disso foi descartá-lo como objeto de pesquisa, uma literatura de inegável influência na história da humanidade, rica em construções linguísticas e discursivas, por considerar seu plano narrativo impróprio devido ao fato de se referir apenas, e simplesmente, a um texto essencialmente religioso.

Tendo em vista a quebra desse paradigma, a investigação desenvolvida neste trabalho explicita que o distanciamento dos teóricos literários em relação à Bíblia envolve prejuízos à perspectiva acadêmica sobre os fundamentos literários que constituíram a escrita ocidental, tendo em vista a influência encontrada em versos, citações e alusões aos textos bíblicos nas literaturas legitimadas como universais. O que se sugere aqui é que biblistas procurem estudar teoria literária, linguística, semiótica, análise do discurso etc., nas universidades e academias de pesquisa, assim como as Letras proponham diálogo acadêmico, mediante a riqueza literária e estilística das Escrituras, que não se finda no seu cunho religioso.

Aproveitando esta introdução como oportunidade para explicar ao leitor os motivos da análise proposta, pensamos inicialmente um título que mostrasse um dos objetivos dessa escrita: será a Bíblia sexista? Porém, a ideia foi recusada porque a intenção não era indagar objetivamente a opção do Deus revelada na Bíblia, mas comprovar, por meio de suas páginas, qual a imagem, qual *ethos*<sup>1</sup>, é nelas formulado. É relevante admitir esta questão, pois atinge também o cerne do que se buscou encontrar questionando-se, assim, como o Deus que os cristãos creem enxerga e constrói a imagem da mulher sob o aspecto de que talvez não seja de modo todo positivo.

---

<sup>1</sup> O *ethos* que se busca encontrar é um conjunto de costumes e hábitos fundamentais e característicos, estabelecidos pelo texto bíblico e aplicados à cultura da coletividade judaica.



Não descartamos o entendimento de que a interferência humana é que pode deixar rastros no texto bíblico de insurreição com relação à mulher; no entanto, ao analisar as afirmações e as características do feminino expostas nos relatos apresentados, mesmo a interferência humana não consegue se interpor à evidenciação de figuras que, diante de suas fragilidades sociais, e mesmo as que as transpõem, foram exaltadas pela narrativa.

Portanto, concordamos com Orlandi, quando afirma que:

O sentimento religioso, o misticismo, a relação com aquilo que representa o não-limite (Deus), não está fechado no espaço dos templos religiosos ou nas formas institucionais da religião. Está espalhado pelo cotidiano. Adquire múltiplas formas e acompanha o homem no seu dia-a-dia (ORLANDI, 1987, p. 255).

Para que qualquer um de nós esteja plenamente consciente, no âmbito intelectual, e isso inclui o meio acadêmico, é preciso não apenas ter a capacidade de entender e detectar a cosmovisão dos outros, mas também cada um a sua, pelo entendimento do motivo pelo qual as subjetividades impelem o indivíduo a considerar algumas ideias verdadeiras e outras falsas. A cosmovisão é o que norteia nossas decisões e escolhas, é ela que, em certo sentido, fundamenta os estudos formais sobre filosofia e religião comparada, assim como também o estudo teológico. Portanto, como define James W. Sire (2018), cosmovisão é:

O compromisso, a orientação fundamental do coração, que pode ser expresso em uma história ou um conjunto de pressupostos (suposições que podem ser verdadeiras, verdadeiras em parte ou de todo falsas) que mantemos (de forma consciente ou subconsciente, consciente ou inconsciente) sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos (SIRE, 2018, p. 26).

A cosmovisão é, portanto, um compromisso, expresso em um conjunto de pressupostos, suposições, que fundamentam a escolha e a vida humana. E a Bíblia tem feito parte desses pressupostos, dessa condução comportamental que influencia a cosmovisão civilizatória há milênios, tendo entrado em decadência a partir do século XVII. Essa é a importância de se estudar os textos canônicos e trazê-los de volta às linhas de pesquisa universitárias, para que se possa compreender e analisar o movimento social em torno do qual caminha boa parte da humanidade.

Por ser produzida e registrada em múltiplas formas literárias (como a poesia, o conto, a narrativa), possibilitando diversas práticas, com variadas fontes de interpretações, é que atribuímos à literatura canônica cristã abertura ao estudo científico e de ligação com os Estudos Literários que, ele próprio, dentro de suas marcas de subjetividade, pode ser, por sua vez, diferentemente interpretado. E ele o é.

Dentre as opções de métodos de investigação, escolhemos aspectos teóricos do arcabouço semiótico, alguns conceitos importantes da Análise do Discurso francesa e também um arcabouço investigativo da Filosofia. Primeiro a Semiótica, pois trata das significações culturais, ou seja, do que é produto da ação humana. Numa breve alusão a Todorov (1972), filósofo e linguista búlgaro, significações culturais indicam que “a natureza provoca o desejo de comunicação, mas a comunicação propriamente dita é sempre social” (TODOROV, 1972, p. 57). Optamos também pelo emprego usual da Análise do Discurso francesa, cujo conceito fundamental é o das condições de produção. São elas que caracterizam o discurso, permitem que ele se constitua como tal e se torne objeto passível de análise.

A Bíblia é um fenômeno editorial em todo o mundo, não é por acaso que seu conteúdo interage com as gerações de hoje. A importância e a influência ainda hoje do texto bíblico permite analisar a mulher da literatura bíblica, ajudando-nos a entender a mulher contemporânea. Para isso, selecionamos um texto rico em significações, que poderia ser estudado de diferentes perspectivas, pois a Bíblia é um compilado literário de evidente qualidade, que explora amplamente os recursos linguísticos e semióticos da língua. Além de contar a história de um povo na Antiguidade, o texto traz elementos discursivos carregados de marcas culturais e conhecimentos sobre a fé desse povo. Nesse sentido, enfatizamos a necessidade de voltarmos a essa Literatura, que sobrevive e ainda pulsa em nossa sociedade há milênios e que diz respeito a uma gama extensa de recursos linguísticos que poderiam contribuir para o debate sobre as configurações do medo, das estratégias de controle e manipulação dos sujeitos, da vingança, do estabelecimento das relações de poder, etc.

Os objetivos deste trabalho foram:

- Estabelecer relações entre os textos-objeto, a fim de alcançar o *ethos* feminino apresentado na literatura bíblica, que compreende os textos do Antigo Testamento nos livros de Ester e de Rute, assim como o do livro

de João, capítulo quatro, que conta a história da mulher samaritana em contato com Jesus Cristo à beira de um poço;

- Localizar os pontos de convergência ou divergência na investigação da identidade<sup>2</sup> dessas mulheres.

Quanto aos procedimentos técnicos, foram consultadas fontes bibliográficas, autores pesquisadores e biblistas, para a composição das análises literárias. A escolha do *corpus*, limitado a três personagens principais, justifica-se por serem os dois livros do Antigo Testamento que levam o nome dessas mulheres e, no livro de João, por ser o único encontro de Jesus com uma mulher no qual ele se declara sendo o Messias de Israel.

Pelo exposto, observa-se que o estudo realizado constituiu-se como pesquisa qualitativa, por ter buscado compreender os fenômenos a partir de sua explicação e motivos extraídos da leitura e investigação de textos, assim como a interpretação e a análise dos dados permitiram alcançar os resultados, considerando as nuances subjetivas do texto, com enfoque na construção do *ethos* da mulher pelo enunciador bíblico, tendo como condutoras do olhar abordagens como a Semiótica, a Análise do Discurso e a Filosofia. Partiu-se da revisão bibliográfica de ensaios críticos que abordam os aspectos da história da mulher, dialogismo, polifonia, teoria de cultura e representação, estudos sobre a narrativa e autores que nos ajudaram a entender a construção discursiva e identitária culturalmente elaborada e instituída.

Para coleta e seleção da bibliografia, foram consultadas publicações acadêmicas, como teses, periódicos, livros, historiografias literárias que integram tanto o acervo da Biblioteca de Ciências Humanas da UEL como o banco de dados de tese e de periódicos da CAPES. Após esse levantamento, os títulos foram comentados e analisados para, posteriormente, ser feito um estudo do discurso em torno deles. Observamos as personagens femininas pela análise de seus percursos narrativos, a fim de identificar os processos e níveis de interpretações – de primeiro grau, com signos explícitos, ou de segundo grau, com significações imanentes implícitas –, buscando suas abstrações

---

<sup>2</sup> Toma-se aqui por identidade o conjunto de características que distinguem a mulher por meio de atributos que se comunicam em sua representação, nas quais é possível individualizá-las e analisá-las comparativamente.

temáticas na imanência do texto e sua sintaxe fundamental. A partir dessas informações, foi possível estabelecer um microcorpus de personagens, relacionando suas paixões (*pathos*) e procurando uma representação fixa que permitisse traçar um *ethos* contínuo, a perpassar essas figuras femininas, definindo a referenciação do enunciador bíblico a respeito delas.

## 1. Incursões teóricas sobre a identidade feminina na Antiguidade

A mulher e sua natureza feminina eram condicionadas, na Antiguidade, à culpa atribuída ao gênero, advinda do pecado original. Uma referência relevante para entender a mulher na Antiguidade, ou seja, o período cultural do povo israelita, é *História das Mulheres: a Antiguidade* (1990), de Georges Duby e Michelle Perrot, para quem:

os tênues vestígios que elas nos deixaram provêm não tanto delas próprias como do olhar dos homens que governam a cidade, constroem a sua memória e gerem seus arquivos. O registro primário do que elas fazem e dizem é mediatizado pelos critérios de seleção dos escribas do poder (DUBY; PERROT, 1990, p. 7).

É, portanto, por meio do olhar de homens que encontramos, no Antigo Testamento, as duas personagens que nortearam a maior parte deste trabalho e que contemplam dois livros históricos da nação de Israel: Ester e Rute. Mulheres que têm registradas suas ações heroicas e contradizem o que se considerava o papel primordial e limitado da mulher, como mostram Duby e Perrot:

Na esfera doméstica e familiar, se as mulheres velam pela pureza em matéria alimentar e sexual, o seu papel propriamente religioso é restrito: têm por exemplo o privilégio de acender as luzes e de cozer os pães para o Sabat, os da toilette do morto e das lamentações, mas as bênçãos e as orações são reservadas aos homens (DUBY; PERROT, 1990, p. 521).

O narrador não nega a realidade cultural em que as histórias bíblicas foram escritas, mas expõe as práticas sociais de sua constituição e suas problemáticas no que diz respeito à sociedade e sua forma de enxergar a mulher. No entanto, o livro de Rute, por exemplo, mostra as mulheres como coerdeiras com os homens da graça salvadora de Deus, como mostra a fala de Boaz para ela na eira: “O Senhor retribua o teu feito; e te seja concedido pleno galardão da parte do Senhor Deus de Israel, sob cujas asas te vieste abrigar” (Rute 2.12). O pleno galardão não é reservado apenas aos homens, embora possa ter sido tratado assim culturalmente pelos homens da época. A mulher não estava excluída por Deus, embora o fosse pelos homens. Rute buscou refúgio e o encontrou na terra do povo do Deus de Israel.

Na Idade Antiga, as mulheres não tinham papel social ativo, pouco se conhece de suas histórias na vida pública e nos grupos sociais, pois vigorava um regime político

em que o feminino não tinha voz e sequer autorização para frequentar espaços públicos. No entanto, em meio a isso, a Bíblia traz histórias de mulheres diversas em suas vidas cotidianas e relevantes para o ensino judaico a respeito do ser feminino e do heroísmo corajoso diante das dificuldades enfrentadas por um povo inteiro. No conjunto de livros que compõem a literatura bíblica, mais especificamente no Antigo Testamento, alguns expõem na capa o nome de mulheres, tais como Ester e Rute.

Ao pensar a respeito dessa obra, considerando seu contexto, de inúmeras restrições à figura feminina e a sua influência no ambiente público, demonstramos como essas mulheres alcançaram representatividade que nos alcança até hoje. Quando falamos de mulher, é inevitável refletirmos sobre sua representação<sup>3</sup> na literatura. Michelle Perrot (2019), em sua história das mulheres, afirma que “os encantos femininos constituem um capital” (PERROT, 2019, p. 47) e o que a literatura bíblica mostra é uma realidade sociocultural que se desdobra assim com relação ao sexo feminino:

A mulher é, antes de tudo, uma imagem. Um rosto, um corpo, vestido ou nu. A mulher é feita de aparências. E isso se acentua mais porque, na cultura judaico-cristã, ela é constrangida ao silêncio em público. Ela deve ora se ocultar, ora se mostrar. Códigos bastante precisos regem suas aparições assim como as de tal ou qual parte de seu corpo. Os cabelos, por exemplo, condensam sedução. Primeiro mandamento das mulheres: a beleza (PERROT, 2019, p. 50).

A Bíblia é honesta ao mostrar essas circunstâncias de produção dos seus textos, expondo essa cultura, sem, no entanto, concordar com ela ou julgar esse comportamento. A divisão entre vida pública e vida particular, em que a mulher só poderia caber na segunda, tem sido rompida nas últimas décadas com o desenvolvimento da sociedade. A Agência Brasil traz um artigo de 2019, *Mulheres assinam 72% dos artigos científicos publicados pelo Brasil*, revelando os números de publicações científicas feitos por mulheres:

O Brasil é o país íbero-americano com a maior porcentagem de artigos científicos assinados por mulheres seja como autora principal ou como co-autora, de acordo com a Organização dos Estados Ibero-americanos (OEI). Entre 2014 e 2017, o Brasil publicou cerca de 53,3

---

<sup>3</sup> Representação entendida como aquilo que se apreende pelo que o texto mostra.

mil artigos, dos quais 72% são assinados por pesquisadoras mulheres. Atrás do Brasil, aparecem a Argentina, Guatemala e Portugal com participação de mulheres em 67%, 66% e 64% dos artigos publicados, respectivamente. No extremo oposto estão El Salvador, Nicarágua e Chile, com mulheres participando em menos de 48% dos artigos publicados por cada país. Além desses países, a OEI analisou a produção científica da Bolívia, Colômbia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, Equador, Espanha, Honduras, México, Panamá, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela. Os dados fazem parte do estudo As desigualdades de gênero na produção científica ibero-americana, do Observatório Ibero-americano de Ciência, Tecnologia e Sociedade (OCTS), instituição da OEI. A pesquisa analisou os artigos publicados na chamada Web of Science, em português, web da ciência, que é um banco de dados que reúne mais de 20 mil periódicos internacionais (TOKARNIA, 2019).

Como entender o feminino produzido em uma época como a da Bíblia reverberando nos tempos contemporâneos, nos quais a mulher vive outra realidade cultural? Podemos atribuir a isso o fato de que a Escritura trata muito mais de princípios e valores fundamentais do que de delimitação e imposição de comportamentos e regras de conduta dirigidas a homens e mulheres. O que a própria Escritura fala de si é que é preciso renovar a mente humana pelo entendimento de uma coletividade que só funciona se houver uma tratativa de equidade, homens e mulheres como parte de um único corpo, que só pode funcionar bem se houver alinhamento de “todo o corpo, bem ajustado, e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte, faz o aumento do corpo, para sua edificação em amor” (Efésios 4.16). Portanto, existe um apelo nos textos bíblicos a uma unidade que só se materializa se todos estiverem apurados e vivendo em prática do amor – amor esse também definido por seus próprios princípios. Paulo, entendido pela maioria dos estudiosos da Bíblia, como autor da carta aos cristãos de Roma, faz um apelo intensivo a esse ajuste dos irmãos de fé que lá se encontravam:

Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus. Porque pela graça que me é dada, digo a cada um dentre vós que não pense de si mesmo além do que convém; antes, pense com moderação, conforme a medida da fé que Deus repartiu a cada um. Porque assim como em um corpo temos muitos membros, e nem todos os membros têm a mesma operação, assim nós, que somos muitos, somos um só

corpo em Cristo, mas individualmente somos membros uns dos outros  
(Romanos 12.1-5) [grifo nosso].

Esse entendimento permite compreender como uma formação sobre a mulher estabelecida durante a oralização e o registro escriturístico pode ser interpretada de forma adequada em cada período histórico diferente. O protestantismo também teve papel fundamental no acesso de meninas à educação, como mostra Perrot:

Nos países protestantes, as relações entre os sexos eram diferentes. O que leva a indagar sobre o papel da Reforma do século XVI. A Reforma existiu para as mulheres? Sim, principalmente para a instrução. O livre acesso à Bíblia supunha que também as meninas soubessem ler. A Europa protestante as alfabetizou através de uma rede de escolas, e o contraste entre os países setentrionais e mediterrâneos se acentuou por muito tempo nesse aspecto (PERROT, 2019, p. 86).

A Reforma Protestante foi um movimento reformista cristão do século XVI, liderado por Martinho Lutero, simbolizado pela publicação de suas 95 Teses, em 31 de outubro de 1517, na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg. Ela foi um movimento espiritual que impactou muitas áreas da sociedade, e que teve início com um olhar crítico sobre o que era ensinado nas igrejas ortodoxas romanas, como o comércio de pecados e perdão feitos em seus altares. A Reforma modificou o conceito de vocação, ampliando o entendimento de vida sacerdotal. João Calvino, na sequência, expande a ideia de sacerdócio universal dos crentes, permitindo trânsito entre segmentos sociais, antes restrito, buscando também a implementação da liberdade econômica, livre trânsito e livre pensamento. Por meio de homens cristãos, praticantes de sua fé, que conheciam as Escrituras e buscavam vivê-las, e também por aquilo que o apóstolo Pedro chama de “sacerdócio real” em sua primeira epístola, é que jovens meninas foram inseridas na educação formal, para que pudessem exercer sua fé de maneira efetiva e terem acesso à leitura e aprendizado da religião cristã:

Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido, para que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, que em outro tempo não éreis povo, mas agora sois povo de Deus; que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançastes misericórdia (1 Pedro 2.9-10).



Essa concepção de que todos devem ter acesso à leitura bíblica em suas casas, para a boa manutenção de sua fé e livre exame e reflexão das Escrituras, descentralizou o poder sobre a fé da igreja, considerada mais autoritativa do que a Bíblia. A ética reformada valoriza de todo ser humano, justificado pela fé em Jesus Cristo e criado à imagem e semelhança do próprio Deus, preconizando o respeito ao outro como respeito ao próprio Deus, que os justifica na morte de Cristo: “Por meio dele [Jesus Cristo], todo aquele que crê é justificado de todas as coisas das quais não podiam ser justificados pela Lei de Moisés” (Atos dos Apóstolos 13.39). Sendo assim, mulheres de todos os grupos sociais e classes econômicas participaram do movimento da Reforma, motivadas pela doutrina, agora evidenciada, que as incentivava a lerem suas Bíblias, manifestarem sua fé de forma pública, pelos sacramentos do batismo e da ceia do Senhor, defendendo suas convicções e passando a produzir teologia. Algumas delas, como Argula Von Grumbach (1492-1556/1557), panfletista da Reforma, e Maria Dentière (1495-1561), escritora de obras literárias reformistas, obtiveram destaque em seu tempo por proclamarem sua fé de forma a alcançar e incentivar outras mulheres.

Sobre as pesquisadoras de mulheres que participaram da Reforma Protestante, Rute Salviano Almeida e Jaqueline Sousa Pinheiro apresentam o resultado da Reforma na liberdade feminina:

Argula se tornou a primeira panfletista da Reforma ao se aprofundar na doutrina bíblica, mesmo sendo leiga e mulher. Tudo começou com uma polêmica com a Universidade de Ingolstadt. A corajosa bávara ficou sabendo que a instituição havia condenado o professor Arsacio Seehofer por divulgar as ideias reformistas. As autoridades proibiram a recepção das doutrinas luteranas, e a cidade cumpriu esse mandato. Por isso, em 1523, o jovem professor foi acusado de heresia e preso por suas opiniões protestantes. Argula, então, escreveu uma carta pública para a universidade, defendendo Arsacio, Lutero e Melanchthon e desafiando os professores a um debate público sobre as questões contestadas. Era um fato inédito uma mulher se intrometer em política e religião. Argula estava bem ciente disso, tanto que informou ter inicialmente reprimido sua inclinação e, mesmo com o coração pesado, disse não ter tomado nenhuma atitude porque Paulo escrevera que as mulheres devem guardar silêncio e não falar na igreja. Contudo, como nenhum homem se manifestou, sentiu-se impelida a fazê-lo. Em sua carta, Argula argumentou que Mateus 10.32 referia-se ao “sacerdócio de todos os crentes” e não simplesmente ao sacerdócio de todos os homens (“Portanto, todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu pai, que está nos céus”). Ela cria que essas palavras incluíam igualmente todo cristãos e ela (ALMEIDA; PINHEIRO, 2021, p. 32).

Não somente Argula, mas também Maria Dentière, tendo o conhecimento do sacerdócio universal dos cristãos, não escondeu seu talento, envolveu-se na Reforma e escreveu obras literárias:

“Embora não seja permitido a nós [mulheres] pregar em assembleias públicas e nas igrejas, não obstante não nos é proibido escrever e admoestar uma à outra com todo amor. Não somente para vós, senhora, desejei escrever esta carta, mas também comunicar coragem a outras mulheres mantidas em cativeiro, a fim de que todas elas não temam ser exiladas de seu país, parentes e amigos, como eu mesma, por causa da Palavra de Deus [...] para que elas possam, de agora em diante, não ser atormentadas e afligidas em si mesmas, mas antes, rejubiladas, consoladas e estimuladas a seguir a verdade, que é o evangelho do Senhor Jesus Cristo.” Essa citação é um trecho da introdução de sua carta mais conhecida, *A epístola muito útil*, escrita à rainha Margarida de Navarra. No texto, ela demonstra todo seu interesse em que as mulheres conheçam o evangelho. As obras de Dentière foram: *L'abécédaire ou grammai re élémentaire en français* (Uma gramática francesa elementar), primeira gramática escrita em francês; *La guerre et deslivrance de la ville de Genève* (A guerra e a libertação da cidade de Genebra), um relato histórico considerado o primeiro do gênero a ser impresso depois que a cidade aderiu à Reforma; *L'Epistre très utile* (*A epístola muito útil*), que foi considerada um tratado teológico; e o prefácio de um sermão de Calvino sobre roupas femininas (ALMEIDA; PINHEIRO, 2021, p. 42).

O impacto dessas e de outras mulheres reformadoras na educação feminina, na conquista dos direitos civis das mulheres, ficou evidente em todos os âmbitos da sociedade e no desenvolvimento mais acelerado daquelas regiões em que a Reforma Protestante auxiliou a mulher a encontrar o caminho e a liberdade necessárias para sua manifestação pública:

Lutero e Calvino tinham uma concepção muito patriarcal da família e, de certa maneira, reforçaram os poderes do marido e pai sobre as mulheres pelo pastorado. A mulher de pastor, modelo das mulheres reformadas, é o tipo da mulher ajudante de seu marido no exercício de seu ministério. As mulheres protestantes, entretanto, eram mais emancipadas que as católicas, mais presentes no espaço público. Em prol do apostolado, elas eram cada vez mais numerosas a tomar a palavra, principalmente na Grã-Bretanha e na Nova Inglaterra. Nos países protestantes, desenvolveram, em torno de colégios ou de universidades femininas, uma sociabilidade original, fundamento de uma expressão literária vigorosa (PERROT, 2019, p. 86-87).

Com isso, podemos concluir que a entrada da mulher na Literatura e nas escolas e universidades, no mercado de trabalho e no campo intelectual, teve muito da contribuição da religião cristã e do consumo e prática bíblica, pós Reforma Protestante, e o auxílio de homens cuja fé norteava suas escolhas e tomadas de decisão pautados no que a Bíblia chama de “equidade”, por meio da carta de Paulo a uma das igrejas primitivas na cidade de Filipos:

Portanto, meus amados e mui queridos irmãos, minha alegria e coroa, estai assim firmes no Senhor, amados. Rogo a Evódia, e rogo a Síntique, que sintam o mesmo Senhor. E peço-te também a ti, meu verdadeiro companheiro, que ajudes essas mulheres que trabalharam comigo no evangelho, e com Clemente, e com os meus outros cooperadores, cujos nomes estão no livro da vida. Regozijai-vos sempre no Senhor; outra vez digo, regozijai-vos. Seja a vossa equidade notória a todos os homens. Perto está o Senhor. Não estejais inquietos por coisa alguma; antes as vossas petições sejam em tudo conhecidas diante de Deus pela oração e súplica, com ação de graças (Filipenses 4.1-6) [grifo nosso].

A tratativa em torno da mulher e sua inclusão social e comunitária é uma premissa cristã nos ensinamentos do Novo Testamento a respeito do comportamento que se espera nas igrejas fundadas pelos apóstolos de Cristo. Paulo roga aos filipenses que permaneçam unidos pelo bem do Evangelho de Jesus e isso inclui a todos, sejam homens ou mulheres, ajudando-se uns aos outros e “tendo o mesmo modo de pensar, tendo o mesmo amor e sendo unidos de alma e de mente” (Filipenses 2.2), como ele enfatiza no capítulo dois. O que o apóstolo alega é que a unidade é fundamental aos cristãos, por trabalharem juntos na disseminação do Evangelho, sua função principal.

## 2. Incursões teóricas das análises discursivas

Para pensar os textos aqui propostos como objeto principal, temos os textos dos livros de Ester e de Rute, assim como o texto do livro de João, capítulo quatro, que conta a história da mulher samaritana em contato com Jesus Cristo à beira de um poço. Neste tópico, serão expostas algumas abordagens teóricas que ajudem a analisar o discurso e sua constituição. Segundo Reis e Lopes (1988):

Discurso é sinônimo de processo, englobando todas as organizações sintagmáticas que manifestam e atualizam qualquer sistema de sinais. Falar-se-á então de discurso fílmico, teatral, pictórico, etc. (REIS e LOPES, 1988, p. 28).

Esse conceito também é aplicável ao discurso bíblico. Os processos de construção de sentido ao longo dos séculos, pelo consumo recorrente de enredos como os dos livros canônicos, gera no leitor uma formação “ético-estética”, segundo Fischer (2009, p. 94), perpetuada por gerações. Isso se propaga em praticamente tudo o que encontramos nas Escrituras Sagradas. Fischer usa o termo para se referir à linguagem não-verbal. No entanto, pode ser utilizado aqui para abordar a geração de sentido revelada e legitimada pela escrita de uma obra, cuja sacralidade é obtida por sua cosmificação e geração de mitos. Na Antiguidade, o acesso à significação social e relacional era entendido de forma diferente da que se faz hoje, como explica Fischer:

Práticas que colocam em jogo complexas relações entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si – oposições que, na realidade, marcam as diferenças entre a Antiguidade e a filosofia moderna. Naquela, ter acesso à verdade dependia diretamente de um prévio trabalho ético sobre si mesmo, ou seja, de uma espécie de conversão de si e a si, o que não ocorre na modernidade; nesta, o ponto de partida é justamente o próprio acesso à verdade e ao conhecimento. Naquela, o conhecimento estava subordinado ao cuidado de si; nesta, tal relação se inverte completamente, e conhecer toma as rédeas da vida e da ciência (FISCHER, 2009, p. 94).

Portanto, a influência cultural de uma obra que foi oralizada inúmeras vezes aos seus contemporâneos e internalizada em suas práticas, como os livros de Ester e Rute analisados neste trabalho, depois disso registrados e perpetuados até os dias de hoje, precisa ser destacada. Mikhail Bakhtin, ao longo de suas pesquisas, percebeu que, para observar um fenômeno linguístico, é necessário que seja situado no tempo e em seu

contexto, pois emissor e receptor precisam fazer parte do mesmo momento linguístico e sociocultural para que haja comunicação eficiente. No caso da Bíblia, essa contextualização é ainda mais importante para que possamos, nos dias de hoje, tão distantes culturalmente, entender o que estava sendo dito.

Para Bakhtin (2016), a substância da língua não é constituída em seu sistema abstrato de formas e nem pela enunciação monológica isolada. É, ao contrário, constituída pela interação verbal da língua, sendo um fenômeno social constituído por relações dialógicas manifestadas no momento da enunciação. Baseado nesses pensamentos, o autor desenvolve o conceito de dialogismo: um processo de interação entre textos/discursos, que não é visto de forma isolada, mas correlacionados com outros textos/discursos. Assim, a linguagem é percebida em função de uma concepção dialógica.

A partir do dialogismo, notamos que, para a construção de um texto coerente, é necessário pensar em sua formação histórica pois, como analisam Fiorin e Savioli (2004), há partes solidárias entre os sentidos alçados no texto no momento de sua constituição. Na harmonização dessas acepções, em que uma unidade de significação menor está inserida em uma maior, conseguimos então conectar informações, dar continuidade ao entendimento e fazer com que o texto seja coerente. Tendo em vista essa concepção de sentido baseada no momento histórico em que é construído, vale também pensar nas vozes sempre presentes na concepção textual. Para Fiorin e Savioli (2004), todo texto contém, pelo menos, duas vozes: aquela que defende e aquela que se opõe às condições em que ele se solidifica.

Para identificar a formação discursiva dessas vozes, será conduzida uma contextualização prévia nas análises do tempo em que as narrativas foram escritas para o melhor entendimento das suas relações de poder, na configuração daquela sociedade. Para isso, um dos autores escolhidos para orientar nossa análise é Algirdas Julien Greimas, para quem:

a Semiótica, além de uma teoria geral e sintagmática da significação, propõe-se também como uma teoria gerativa. Concebe ela que o sentido é gerado sob a forma de investimentos de conteúdo progressivos, dispostos em patamares sucessivos, indo dos investimentos mais abstratos aos mais concretos e figurativos, de tal sorte que cada um dos patamares possa receber uma representação metalinguística explícita (GREIMAS, 1979, p. 327).

O percurso gerativo consiste na disposição dos seus componentes e a relação entre eles é a palavra-chave, numa perspectiva de geração, de desenvolvimento. São dois os componentes do percurso: um sintático e outro semântico. É no percurso que se distinguem as estruturas “sêmio-narrativas” das “estruturas discursivas”. As primeiras apresentam dois patamares: um profundo, que engloba a sintaxe e a semântica fundamentais; e um de superfície, que contém a sintaxe e a semântica narrativas.

Além disso, adotamos conceitos da Análise do Discurso, que toma o texto como uma unidade complexa de significação, consideradas as condições de sua produção. Ou seja, ele é resultado de uma interação, à expressão verbal são tomadas as condições sócio-históricas que, intencional ou irrefletidamente, carregam semanticamente o texto e traduzem determinado mundo em certo tempo e espaço. Além disso, são as condições de produção que proporcionam as diferentes possibilidades de leitura, de interpretação ou mesmo de significação. A mensagem que o narrador pretendeu transmitir conforme o modo como ele via o mundo à sua época pode ter outras significações que dependem das condições do leitor.

O texto não pode, portanto, ser considerado como somatória de frases ou universo fechado em si mesmo. Ao encarar o texto como unidade de discurso, passamos de uma operação de segmentação para a de recorte, da visão do texto como constituído por partes isoladas para uma relação viva das partes com o todo. Numa observação atenta para a dimensão do texto, verificamos que, além de não progredir apenas em uma direção e não se orientar somente para a frente, ele tem íntima relação com o que ele não é. Isso quer dizer que o espaço simbólico – tudo o que está implícito – entre enunciados efetivamente realizados é constitutivo do texto, bem como sua relação com outros textos (intertextualidade). Conforme Orlandi (1987), “a ideia de recorte remete, assim, à polissemia. Como os recortes são feitos pela (e na) situação de interlocução, compreendem também um contexto mais amplo, que é o da ideologia” (ORLANDI, 1987, p. 22).

Além do texto dialogar com o contexto no qual está inevitavelmente inserido, de dialogar com outros textos anteriores, dialoga com ele mesmo. Ou seja, é um produto, resultado da enunciação de um enunciator-destinador, que tem sempre por objetivo dialogar, ou melhor, manipular sua interpretação posterior. O texto bíblico é um exemplo claro disso. Independentemente de ter sido escrito há tanto tempo, é com facilidade que se nota a proposta dos narradores: fazer com que todos creiam na verdade

religiosa expressa e ajam conforme o que está escrito – eis a manipulação. A forma como o texto narra suas constituições age sobre o indivíduo com a manipulação do pensamento, da ação, da falta de ação, da persuasão, da formação de opinião.

O discurso teológico apresenta uma característica comum com as outras modalidades discursivas: mantém estreita relação entre o texto e suas condições de produção. Tal característica é visível quando se verifica a marcante presença, nos textos de caráter religioso, da intertextualidade. O termo é definido pela remissão de um texto a outros textos para que, assim, ele possa significar. O discurso teológico é sempre um discurso sobre outro discurso. Em uma de suas cartas, Paulo escreve a Tito citando Epimênides:

Retendo firme a fiel palavra, que é conforme a doutrina, para que seja poderoso, tanto para admoestar com a sã doutrina, como para convencer os contradizentes. Porque há muitos desordenados, faladores, vãos e enganadores, principalmente os da circuncisão, aos quais convém tapar a boca; homens que transtornam casas inteiras ensinando o que não convém, por torpe ganância. Um deles, seu próprio profeta, disse: Os cretenses são sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos. Este testemunho é verdadeiro. Portanto, repreende-os severamente, para que sejam sãos na fé. Não dando ouvidos às fábulas judaicas, nem aos mandamentos de homens que se desviam da verdade. Todas as coisas são puras para os puros, mas nada é puro para os contaminados e infiéis; antes o seu entendimento e consciência estão contaminados. Confessam que conhecem a Deus, mas negam-no com as obras, sendo abomináveis, e desobedientes, e reprovados para toda a boa obra (Tito 1.9-16) [grifo nosso].

Paulo citou Epimênides, poeta reformador religioso de Creta, que viveu durante o século VI a.C., mas não é mencionado em nenhum outro lugar da Bíblia. Paulo não situa Epimênides no mesmo nível de canonicidade dos profetas do Antigo Testamento; ao invés disso, o cita justamente porque o povo da antiga cidade de Creta o estimava como filósofo e porque a forma auto desaprovadora das palavras de Epimênides tornava a descrição mais crível. Paulo o convoca para deslocá-lo do nível da verdade ofertada pelo Evangelho que ele mesmo pregava. Quando Paulo remete às fábulas judaicas, referia-se aos tipos de mitos acerca das figuras do Antigo Testamento encontradas em muitos dos escritos apócrifos judeus. Essa referência também aparece em outras duas cartas paulinas, a saber 1 Timóteo 1.4, que diz:

Paulo, apóstolo de Jesus Cristo, segundo o mandado de Deus, nosso Salvador, e do Senhor Jesus Cristo, esperança nossa, a Timóteo meu verdadeiro filho na fé: Graça, misericórdia e paz da parte de Deus nosso Pai, e da de Cristo Jesus, nosso Senhor. Como te roguei, quando parti para a macedônia, que ficasses em Éfeso, para advertires a alguns, que não ensinem outra doutrina, nem se deem a fábulas ou a genealogias intermináveis, que mais produzem questões do que edificação de Deus, que consiste na fé; assim o faço agora [grifo nosso].

Assim como também em 2 Timóteo 4.3-4, que diz:

Porque virá tempo em que não suportarão a sã doutrina; mas, tendo comichão nos ouvidos, amontoarão para si doutores conforme as suas próprias concupiscências; e desviarão os ouvidos da verdade, voltando às fábulas [grifo nosso].

Nesses trechos, notamos a intertextualidade explícita, mas também referências subliminares a discursos de outras culturas. Por isso, é importante ressaltar a multiplicidade de interpretação, de intertextualidade e de significação. Esse texto-objeto é produto de uma comunidade que percebia, conhecia e via o mundo de forma totalmente diferente da de hoje. Apesar de todas as diferenças temporais, espaciais, culturais, sociais, econômicas e outras, o texto bíblico é ainda hoje um texto atual, que prende o interesse de tantas pessoas, desde crentes no Evangelho até pesquisadores e leitores curiosos.

Enquanto a linguística se restringe às dimensões da frase, a Semiótica trata do texto como um todo de sentido e significação. Um dos mais importantes teóricos dessa tradição, Algirdas Julien Greimas, sentiu a necessidade da compreensão do discurso por inteiro, de maneira a apreender a significação em sua globalidade. Significação que é, para ele: “a transposição de um nível de linguagem a outro, de uma linguagem a uma linguagem diferente, e o sentido é apenas esta possibilidade de transcodificação” (RECTOR *apud* GREIMAS, 1979, p. 12).

Pode-se dizer que Greimas ultrapassou os limites da semântica, principalmente da semântica estrutural, o que o levou à Semiótica. Para ele, o discurso é um evento: algo que acontece quando alguém fala, enquanto os signos da linguagem só remetem a outros signos no interior do mesmo sistema e fazem da língua um mundo fechado em si mesmo, porque não possui tempo nem subjetividade. O discurso é sempre discurso a



respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende compreender, descrever, exprimir ou representar.

Segundo Greimas e Courtès:

O discurso não é uma grande frase nem um aglomerado de frases, mas um todo de significação. (...) Considerado como totalidade, o discurso é constituído pela enunciação. Será, então, definido como um processo semiótico e, por conseguinte, englobará os fatos (relações, unidades, operações, etc.) situados no eixo sintagmático da linguagem (GREIMAS, 1979, p. 117).

Um dos pontos-chave dessa teoria é a análise das relações entre a instância da enunciação e o texto enunciado, e entre o enunciador do texto e o enunciatário, a quem se destina o texto. A Semiótica toma por objeto o texto, enquanto objeto de significação, procurando descrever e explicar o que ele diz e como faz para dizer o que diz. Examina o percurso gerativo do sentido do texto a partir de uma análise interna ou estrutural. Na perspectiva da Semiótica, o discurso é entendido não só como objeto de significação, mas também como objeto de comunicação entre locutores. Assim, consideramos que o que se diz não resulta só da intenção de um emissor ao elaborar e enviar uma mensagem por um canal a um receptor, mas na relação de sentidos estabelecida por eles num contexto social e histórico. Esta é, segundo Diana Luz Pessoa Barros (1988 e 1990), a análise externa do texto.

Para não ser reduzida a apenas uma das análises propostas, afirma Barros (1990), a Semiótica procura examinar tanto os procedimentos de organização textual quanto os mecanismos enunciativos e de produção e recepção do texto, para explicar “o que o texto diz” e “como o diz”. De acordo com a teoria greimasiana, para a construção de sentido do texto, é preciso mostrar um plano de conteúdo – expressão herdada de Hjelmslev – sob a forma de percurso gerativo. A noção de percurso e o centro de sua teoria, como afirma Rector (1979), parte de uma unidade mínima de significação, podendo organizar-se e descrever conjuntos cada vez maiores. Ou seja, o percurso gerativo vai do mais simples e abstrato ao mais complexo e concreto.

A proposta feita pelo Grupo de Paris mostra que todo discurso se fundamenta numa relação polêmica com outros discursos, o que significa que ele não nasce de um olhar sobre as próprias coisas, ou seja, não busca a significação em um correspondente extralinguístico. Portanto, diferentemente da linguística tradicional, esse modelo de

análise está preocupado com os processos de constituição dos fenômenos linguísticos, não concebendo o texto como produto final.

A característica fundamental da linguagem é sua capacidade transformadora, pois age sobre o mundo natural e sobre o homem. Seu compromisso está relacionado à própria condição de espécie humana, porque o homem não é – pois não consegue ser – isolável nem de seus produtos, que é a cultura, nem de sua natureza, que é social. Assim, a linguagem é vista como interação homem-natureza-sociedade, como trabalho, ainda que apenas simbólico, como facção enquanto parte de uma produção social geral, que abrange tanto a linguagem quanto outros sistemas.

Greimas filia-se à tradição saussuriana e hjelmsleviana, tendo proposto uma ressignificação das obras desses autores, continuando-as. Para Greimas, a Semiótica não constitui a teoria dos signos, mas a teoria da significação, pois o signo é superficial. O objeto de sua semiótica é, pois, o estudo dos sistemas semióticos e não dos signos isoladamente, conforme destaca Fiorin:

Greimas começa sua obra *Semântica Estrutural* mostrando que, sendo a significação onipresente e multiforme (GREIMAS, 1973, p. 15), a ponto de o mundo humano definir-se essencialmente como um mundo de significação, de só poder ser chamado humano na medida que significa alguma coisa, o denominador das ciências humanas é a pesquisa acerca da significação (FIORIN, 1996, p. 11).

A finalidade da Semiótica é a de verificar quais as condições que possibilitam a um dado objeto tornar-se objeto significante para o homem. Concebida a partir das formulações linguísticas de Saussure e de Hjelmslev, a Semiótica não explica a linguagem como mero sistema de signos, como a Semiologia, mas como um sistema de significações ou de relações, pois a significação decorre da relação. O projeto semiótico greimasiano apresenta uma característica fundamental: a percepção é considerada “o lugar não linguístico onde se situa a apreensão da significação” (GREIMAS, 1973, p. 15). A ideia é de que “o mundo toma forma diante de nós, e para nós” (GREIMAS, 1973, p. 16) constitui a diferença que, segundo Saussure, era a única coisa presente na língua, que só existe porque é percebida.

Perceber diferenças implica tanto a captação de dois elementos linguísticos como simultaneamente presentes quanto a apreensão da relação entre eles. Disso decorrem duas consequências: a) um elemento linguístico isolado não pode comportar

significação, pois a significação se constrói sobre a diferença e esta, por sua vez, se erige sobre a identidade, ou seja, dois elementos devem apresentar uma diferença entre si, diferença esta articulada sempre sobre a identidade. Tudo isto quer dizer que “a” só existe porque também existe o não “a”, ou seja, em relação; b) “a significação pressupõe a existência da relação: é o aparecimento da relação” entre os elementos, “condição necessária de significação” (FIORIN, 1996, p. 28).

Para a análise propriamente dita do texto, é preciso recorrer ao processo de abstração e reconhecer tanto a imanência – que diz respeito ao plano de conteúdo – quanto a aparência ou manifestação – união do conteúdo com um ou vários planos de expressão dentre seus elementos constituintes. Sob a aparência, buscamos a imanência e, sob esta, as leis que possibilitam a existência de um discurso enquanto tal. A partir do nível da imanência, localizamos os níveis de profundidade, que são três: o fundamental, o narrativo e o discursivo. Para a Semiótica, o discurso é uma superposição dos três níveis, articulados pela noção de percurso gerativo. Greimas aponta que o processo de geração de sentido, “simulacro metodológico do ato real de produção significante, que vai do mais simples e abstrato (estruturas *ab quo*) até o mais complexo e concreto (estruturas *ad quem*) por meio de mecanismos de conversão” (FIORIN, 1996, p. 36), é importante para a melhor compreensão do percurso gerativo de sentido. Este mostra os níveis crescentes de invariância do sentido e dá a cada um deles uma descrição metalinguística adequada. A teoria semiótica compreende três etapas para o desdobramento desse percurso.

O primeiro passo é a Sintaxe Narrativa, que parte de duas concepções complementares de narratividade, conforme a explicação de Diana Luz Pessoa de Barros:

Narratividade como transformação de estados, de situações, operada pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos; narratividade como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de quem decorrem a comunicação e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos-valor (BARROS, 1988, p.28).

A sintaxe narrativa prevê a definição de um enunciado elementar, pela relação-função entre, pelo menos, dois actantes (sujeito e objeto). Sujeito e objeto só existem a partir de uma relação transitiva entre eles, ou seja, quando há investimento semântico

mínimo. Há duas formas de se estabelecer essa relação: pela função de junção, caracterizada pelo enunciado de estado (leia-se estado de um sujeito em relação a um objeto qualquer) e pela função de transformação, caracterizada pelo enunciado de fazer (mudanças de estados).

Se seguirmos a gramática narrativa para a construção do percurso da produção de sentido, a Semântica Narrativa, observamos o momento em que os elementos semânticos são selecionados e relacionados com os sujeitos. Para isso, tais elementos inscrevem-se como valores, no objeto, no interior dos enunciados de estado. As relações do sujeito com os valores podem ser modificadas por determinações e é necessário compreender como estas modalidades caracterizam o estado do sujeito e as suas ações (modalizações do ser); assim como a relação do sujeito com seu próprio fazer sofre certas qualificações modais (modalizações do fazer).

Segundo Greimas, a modalização – a saber, quer, sabe, pode e deve – é:

Uma modificação do predicado pelo sujeito, pode-se considerar que o ato – e, mais particularmente – o ato de linguagem é o lugar do surgimento das modalidades [...] Como a modalização diz respeito às relações constitutivas dos enunciados, e os enunciados são de dois tipos, determinam-se duas classes de modalidades, as existenciais ou modalidades do ser e as intencionalidades ou modalidades do fazer (GREIMAS, 1973, p.57).

Mais do que isso, é necessário compreender como essas modalidades caracterizam o estado do sujeito e de suas ações.

As estruturas discursivas, etapa mais superficial, mais próxima da manifestação, em que uma sintaxe organiza as relações entre enunciação, estabelecendo temas e discurso e uma semântica e figuras do conteúdo. Este nível das estruturas discursivas apresenta, pois, como procedimentos da sintaxe a actorialização, a espacialização e a temporalização e, como operações da semântica, a tematização e a figurativização.

No terceiro nível ou das estruturas discursivas, as estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas assumidas pelo sujeito da enunciação. É aqui o lugar do desvelamento da enunciação e a manifestação dos valores sobre os quais se assenta o texto-objeto. A análise discursiva opera sobre os mesmos elementos da análise narrativa, mas absorve em seu campo alguns aspectos abandonados, como: as projeções da enunciação no enunciado, os recursos de persuasão utilizados pelo enunciador para manipular o enunciatário e o revestimento figurativo dos conteúdos narrativos abstratos.

Segundo Barros, o discurso nada mais é que a narrativa “enriquecida” por todas as opções que o sujeito da enunciação pode fazer e que marcam os diferentes modos pelos quais a enunciação se relaciona com o discurso que enuncia. A enunciação, lugar do qual aflora o discurso, tem em um primeiro nível um enunciador (destinador implícito da enunciação) e um enunciatário (destinatário implícito da enunciação) como actantes, ou seja, unidades da narrativa, de natureza sintática. Um mesmo actante pode ser manifestado por atores diferentes – entendendo-se por atores unidades do discurso, de natureza semântica –, e um ator pode também se manifestar por meio de vários actantes. Actante pode ser definido como uma classe de atores não só por um grupo de papéis formais, mas ainda pelos conteúdos que lhes são atribuídos: sujeito herói, anti-sujeito, etc. O ator é, então, para Greimas:

[...] o lugar de encontro e de conjunção das estruturas narrativas e das estruturas discursivas, do componente semântico, porque ele é encarregado ao mesmo tempo de, pelo menos, um papel actancial e de um papel temático, que lhe precisam a competência e os limites de seu fazer ou de seu ser (GREIMAS, 1973, p. 195).

Entende-se, então, que, para Greimas, a enunciação é a instância constitutiva do enunciado, composto frequentemente por elementos que remetem à instância primeira, a da enunciação. Esses elementos são, de um lado, os diferentes tipos de pronomes, elementos cuja eliminação produz os chamados textos enuncivos, isto é, sem nenhuma marca de enunciação; de outro, são termos que descrevem eles mesmos a enunciação, como os próprios enunciados:

A enunciação é, então, vista, como aliás já o tinha feito Benveniste, como instância de mediação, que assegura a discursivização da língua, que permite a passagem da competência à performance, das estruturas semióticas virtuais, as estruturas realizadas sob a forma de discurso (GREIMAS; COURTES, 1979, p. 126).

A partir do conceito de Benveniste, a existência da linguagem só é possível porque cada locutor se assume como sujeito, referindo-se a si mesmo como eu em seu discurso, “dessa forma, *eu* estabelece uma outra pessoa, aquela que, completamente exterior a mim, torna-se meu eco ao qual eu digo *tu* e que me diz *tu*”. (BENVENISTE, 1989, p. 261-2). O primeiro passo nesse processo é a Sintaxe Discursiva, que possibilita

a análise das projeções da instância da enunciação no discurso enunciado e o das relações, sobretudo argumentativas, entre enunciador e enunciatário.

Já a Semântica Discursiva, que descreve e explica a conversão dos percursos narrativos em percursos temáticos e seu posterior revestimento figurativo, afirma, segundo Barros (1988), a disseminação discursiva dos temas e a figurativização são tarefas do sujeito da enunciação que, assim, provê seu discurso de coerência semântica e cria efeitos de realidade, garantindo a relação entre mundo e discurso. Nesta última etapa do percurso gerativo, as estruturas discursivas devem ser examinadas do ponto de vista das relações que se instauram entre a instância da enunciação, responsável pela produção e pela comunicação do discurso, e o texto enunciado. Utilizamos, neste trabalho, a definição de enunciação proposta por Barros:

É a instância de mediação entre as estruturas narrativas e discursivas que, pressuposta no discurso, pode ser reconstruída a partir de pistas que nele se espalha; é também mediadora entre o discurso e o contexto sócio histórico e, nesse caso, deixa-se apreender graças às relações intertextuais (BARROS, 1988, p.136).

Percebemos que, na análise semiótica, sintaxe (conceitual, porém formada de relações significantes) e semântica (gerativa) são estruturas complementares.

Tendo em vista essa complementação, pensar o conceito de actorialização compõe-se de operações combinadas que ocorrem tanto no componente sintático quanto no componente semântico do discurso. Os mecanismos da sintaxe discursiva – debreagem e embreagem – é que instalam a pessoa no enunciado. Mais tarde, a pessoa tematizada e figurativizada converte-se em ator do discurso. Em seu texto *Estruturas das relações da pessoa no verbo*, de 1946, Benveniste apresenta a 3ª pessoa como portadora de uma posição privilegiada na conjugação verbal. Logo, inferimos que as três pessoas não têm o mesmo peso. Eu e tu, por exemplo, são sempre únicos, enquanto ele pode assumir a identidade de um número infinito de sujeitos ou mesmo a de sujeito algum. Segundo Fiorin, e concordamos com ele, “a 3ª pessoa é a única com que qualquer coisa pode ser predicada verbalmente” (FIORIN, 1996, p.59). A 3ª pessoa tem sua utilização alargada quando não se quer ou não se pode designar a pessoa, como ocorre nos casos chamados “impessoais”. Nesses usos, algo é relatado como um fenômeno qualquer cuja produção está desligada de um agente, pelo menos explícito. Seguindo ainda Fiorin, “usar a 3ª pessoa no lugar de qualquer outra é objetivar o

enunciado, é esvaziar a pessoa e ressaltar a *persona*, é enfatizar o papel social em detrimento da individualidade” (FIORIN, 1996, p.100).

A actorialização mais visível na literatura bíblica dá-se por meio da citação, pela qual o narrador reproduz o discurso de outrem, no caso do texto a seguir, o discurso de Deus, e não apenas suas palavras, frases soltas ou sintagmas. O discurso reportado consiste na inclusão de uma enunciação em outra. É possível detectar, então, um discurso citante e um discurso citado. Os dois podem pertencer à mesma situação – entendendo aqui a situação como o conjunto de circunstâncias externas que envolve a comunicação –, enunciativa ou não, o que determina as diferentes modalidades de discurso reportado: direto, indireto e indireto livre.

No discurso direto, o narrador delega voz a um actante do enunciado. Este tipo de discurso possui duas instâncias enunciativas, ou seja, apresenta dois níveis de eu: o do narrador e o do interlocutor. O discurso direto é um simulacro da enunciação construído por intermédio do discurso do narrador. Mesmo apresentando duas instâncias enunciativas, cada um conserva simultaneamente seu eu e seu tu. As aspas ou os dois-pontos e o travessão marcam a fronteira entre as duas situações de enunciação distintas. Quando o locutor fala, ele é eu, enquanto o interlocutor é tu; ao responder o interlocutor, este passa a ser eu, enquanto o locutor é, desta vez, o tu. Os verbos (em 3ª pessoa num texto, por exemplo, no pretérito) enunciados pelo narrador indicam o que se chama concomitância em relação a um tempo pretérito inscrito no enunciado, o que revela que o diálogo é anterior ao momento da narração. Tal processo é chamado *debreagem*.

Em geral, o discurso direto cria um efeito de sentido de realidade, pois a intenção é dar a impressão de que o narrador está apenas repetindo o que o interlocutor de fato disse. O discurso direto tem a finalidade de criar efeitos de sentido de realidade e não a de ser real, verdadeiro. Como afirma Maingueneau (1993), “os enunciados relatados em discurso direto são postos entre aspas para marcar sua alteridade, esta última, além disso, é claramente manifestada pela ruptura sintática entre o discurso que cita e o discurso citado” (MAINGUENEAU, 1993, p. 89).

O discurso indireto pressupõe subordinação do discurso citado em relação à enunciação do discurso citante. Não existem mais dois *eu*, mas há uma fonte enunciativa que, embora não diga expressamente *eu* – não se assume como locutor –, é diretamente responsável pela enunciação de um *eu*. Para Fiorin (1996), é “o enunciador

que dá sua versão do plano de expressão ou do plano de conteúdo do discurso de um locutor” (FIORIN, 1996, p.75).

Todo discurso reportado deve ser devidamente marcado, para que o enunciatário perceba a distinção entre discurso citante e discurso citado. Estas marcas são distintas caso se trate de um texto oral ou de um texto escrito. A marca mais importante é o chamado verbo introdutor, em geral um *verbum dicendi*. No discurso direto escrito, os dois-pontos e o travessão e/ou as aspas é que marcam a fronteira entre discurso citante e citado. Conforme Fiorin:

O discurso indireto tem apenas um meio para a introdução do discurso citado, tanto no discurso oral quanto no escrito o verbo introdutor. O discurso citado aparece sempre como oração subordinada substantiva objetiva direta. O discurso indireto é mais coercitivo no que diz respeito aos verbos introdutores, pois exige um *verbum dicendi* que rege uma objetiva direta (FIORIN, 1996, p.78).

Nas descrições do Antigo Testamento, verificamos o aparecimento das expressões “Assim diz o Senhor”, “Diz ainda mais o Senhor”, como afirma Fiorin:

Frequentemente, na linguagem escrita existem resumos de discursos alheios em que se introduzem citações marcadas por aspas ou por grifo. Esse discurso, como indica Maingueneau (1981, p.107), “não é nem direto nem indireto, pois há nele uma perfeita integração, além da tipográfica, entre o discurso citante e o citado” (FIORIN, 1996, p.81).

O discurso pode ser construído tanto como metonímia quanto como metáfora da instância da enunciação. Para saber quando ocorre a primeira ou quando ocorre a segunda, basta verificar se os discursos estão narrados em terceira ou em primeira pessoas. No caso aqui em estudo, há um discurso metonímico.

A temporalização, conceito também empregado em nossa análise, manifesta-se na narração e nada mais é que um simulacro das ações dos homens no mundo. Na narração são apresentados acontecimentos em processo, que já ocorreram, que ainda não ocorreram e, talvez, nem venham a ocorrer, tudo isso presentificado na linguagem. “Independentemente de sua dimensão” (tipo de texto), “uma narrativa é uma transformação (pela qual é levado o que era futuro, para que se transforme em passado) correlacionada a um antes e um depois” (FIORIN, 1996, p.140). Benveniste considera uma diferença entre tempo crônico e tempo linguístico e a inserção de um



acontecimento também é diferente em cada um deles. Além disso, ele acredita que o tempo linguístico, gerado no discurso, não é redutível nem ao tempo crônico, nem ao tempo físico:

O que o tempo linguístico tem de singular é que ele é organicamente ligado ao exercício da fala, que ele se define e se ordena como função do discurso. Esse tempo tem seu centro - um centro, ao mesmo tempo, gerador e axial - no presente da instância da fala (BENVENISTE, 1974, p.73).

O tempo da enunciação, melhor dizendo, o tempo em que ocorre o acontecimento – que é a produção de um enunciado – pode ser designado no próprio enunciado, ou seja, o discurso prevê um momento atual da enunciação, que é um agora, a partir do qual se fundamentam as oposições linguísticas que fazem referência ao tempo. Em oposição ao agora, que é o tempo presente, temos outro tipo de tempo, passado ou futuro. O tempo presente indica contemporaneidade entre o texto narrado e o momento da narração. Tudo o que é enunciado no tempo do agora é novo enquanto ato de fala – mesmo um enunciado repetido –, pois apresenta esse enunciado como algo ainda não vivido, não experimentado.

Os sistemas referentes ao tempo linguístico servem para organizar a sucessão de estados e transformações presentes no discurso, e a temporalidade ordena sua progressão indicando o que aconteceu antes e o que aconteceu depois. Por isso é importante remontar aos tempos verbais, pois é por meio deles que as direções de interpretação são apresentadas. Como explica Teun Van Dijk:

O tempo verbal gramatical (*tense*) é a manifestação de relações temporais (*time*) profundas entre as representações semânticas de um texto: por isso, uma mesma relação temporal pode ser expressa por diferentes tempos. As relações temporais que se estabelecem entre as frases de um texto estão intimamente associadas à sucessão temporal representada na estrutura semântica global do texto (VAN DIJK, 1976, p.83).

Nos períodos analisados aqui o tempo verbal que vigora é o indicativo, que se diferencia dos demais por tratar de ações verbais tidas como reais ou verossímeis no fato que se enuncia. A temporalidade conferida ao enunciado é expressa pela categoria do verbo, suporte privilegiado de toda a temporalidade – implícita ou explícita –, que tem como ponto de referência o momento da enunciação. A forma que reflete com mais

precisão esse momento é o presente linguístico. No entanto, o presente não corresponde apenas ao momento da enunciação, emprego da forma verbal com o seu valor específico. Podemos empregar o presente para fazer referência a uma época passada ou futura – tais empregos são, muitas vezes, considerados excepcionais, metafóricos, ligados apenas à estilística. Eles assimilam os acontecimentos em questão aos que ocorrem na atualidade da interlocução, que o emissor ou o destinatário vivem, sentem, com intensidade particular.

Por isso, entendemos o motivo pelo qual a Bíblia e todos os seus livros influenciam a vida de milhões de pessoas em momentos distintos. Para entender isso, Alter e Kermode (1997) afirmam que “os provérbios de Sabedoria e ritual tradicionais têm função similar, no sentido de que ambos representam um presente ideal que sempre ressurgem segundo um modelo específico do mundo. Mito e provérbio também operam de modo similar, ambos colocando seus respectivos temas fora do tempo.” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 287). Ou seja, em diferentes momentos históricos, esses provérbios reverberam seus significados e moldam o comportamento das sociedades que o incorporavam como um conselho ou uma palavra de sabedoria sobre si.

Segundo as relações argumentativas entre enunciador e enunciatário, afirmamos que o enunciador é o destinador-manipulador responsável pelos valores de discurso e capaz de levar o enunciatário a crer e a fazer, ou seja, a praticar a ação desejada (é um fazer de caráter persuasivo). Já o enunciatário é o fazer interpretativo, a ação.

É preciso notar, na manipulação, o contrato que se estabelece entre enunciador e enunciatário e os meios empregados para persuadir e para dirigir a interpretação. É por meio de um contrato que o enunciador determina como o enunciatário deve ler o discurso. Como ele deve ver a “verdade” que o discurso tenta transmitir por meio de artimanhas (dispositivos veridictórios) espalhadas no texto.

É importante notar que o enunciador sempre adapta o discurso à realidade do enunciatário, para garantir a veracidade do que é dito. Por isso, o texto bíblico é, até hoje, atual, porque as questões abordadas, implícita e explicitamente, são discutidas e relevantes para o contexto do mundo atual. O próprio discurso constrói a sua verdade e a contextualiza. O enunciador não produz discursos verdadeiros ou falsos, mas fabrica discursos que criam efeitos de verdade ou de falsidade, que parecem verdadeiros ou falsos e, como tais, são interpretados. Portanto, um discurso será verdadeiro quando for

interpretado como verdadeiro, e isso acontece com a Escritura, pois ela afirma sempre a sua verdade, tentando convencer a todos de que os valores que sustenta são verdadeiros.

Os relatos bíblicos a respeito de mulheres geralmente são narrados em terceira pessoa, com uma visão “por detrás”, o que significa que o narrador sabe mais do que as personagens, pois tem uma visão global de tudo o que vai se desenrolando, uma compreensão reflexiva do que ocorre com os atores. Ele não participa dos acontecimentos, atua na narrativa apenas com a função de narrador. O narrador é, portanto, uma personagem *ad hoc*, presente apenas para narrar, um demiurgo onisciente que sabe tudo a respeito de todos. A narração em terceira pessoa é, às vezes, interrompida pela reprodução das falas das personagens mediante o discurso direto.

Na Semântica Discursiva, o sujeito da enunciação assegura, graças aos percursos temáticos e figurativos, a coerência semântica do discurso e cria, com a concretização figurativa do conteúdo, efeitos de sentido, sobretudo, de realidade. Há, para isso, dois recursos:

a) tematização: tematizar um discurso é formular os valores de modo abstrato e organizá-los em percursos. É importante empregar princípios da análise semântica e examinar os valores por traços ou semas que se repetem no discurso e o tornam coerente. A recorrência de um tema no discurso depende da conversão dos sujeitos narrativos em atores que cumpram papéis temáticos e da determinação de coordenadas espaço-temporais;

b) figurativização: por este procedimento, figuras do conteúdo recobram os percursos temáticos abstratos, atribuindo-lhes revestimento sensorial, realizando a atribuição de objetos concretos que servem para recobrir os temas.

Por meio de uma figurativização, em que o texto cria uma ilusão referencial ou de verdade, as ações concretizadas encadeiam-se, formando uma história, sustentada por agentes identificados e individualizados que se movimentam em um espaço e tempo particulares. Há duas etapas pelas quais a figurativização procura produzir a ilusão referencial:

- Figuração - é o primeiro nível de especificação figurativa do tema, mera associação tema-figura;

- Iconização - é a última etapa, o investimento figurativo exaustivo final, com o objetivo de produzir ilusão referencial. Os efeitos de realidade resultam da iconização do discurso. Na iconização, o enunciador utiliza as figuras do discurso para levar o enunciatário a reconhecer “imagens do mundo” e, a partir daí, acreditar na verdade do discurso.

### 3. Análises do *corpus*

Neste capítulo, desenvolvemos a análise dos dois livros bíblicos que têm o nome de duas mulheres: Ester e Rute. A partir deles, todas as referências necessárias são incorporadas ao texto para a complementação dessas análises, recorrendo a elementos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, para apontar a identidade das mulheres bíblicas, sendo possível entender quais são os tipos ou o *ethos* referenciado pelo enunciador com relação a essas personagens femininas.

Analisa-se também o encontro de Jesus Cristo com a mulher samaritana descrito no Evangelho segundo João. Com ela, ocorre o desfecho necessário com uma mulher marginalizada pela sociedade, sendo tratada de forma específica pelo Messias aguardado do povo hebreu, os israelitas.

#### 3.1 O Livro de Ester

A partir do texto bíblico do livro de Ester, buscamos explicar a construção do *ethos* da personagem feminina e das personagens dessa narrativa histórica da cultura judaica. A partir de Georges Duby e Michelle Perrot (1990), pensamos o livro de Ester, que leva seu próprio nome e narra como uma hebreia conseguiu salvar sua nação da condenação da morte.

A hipótese que se busca é a identidade feminina e, para que isso seja feito de maneira adequada, precisamos voltar um pouco na narrativa bíblica e encontrar a primeira menção feita a uma mulher no primeiro livro. A primeira vez que a palavra “mulher” surge na Bíblia está em Gênesis 1.27: “Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; homem e mulher ele os criou” (BJ). No primeiro trecho desse texto, a palavra “homem” significa humanidade (do original hebraico *'adam*), então Deus cria toda a humanidade à sua imagem e semelhança. A segunda palavra “homem” no texto significa macho, do sexo masculino (do original hebraico *zakar*), ou seja, homem e mulher Deus os criou, com diferenças bem definidas em seus papéis e na sua relação com Deus. A finalização da criação, a completude que se dá à última criatura criada em complemento a tudo o que já havia sido concebido, é a que Deus se refere dizendo que agora estava tudo “muito bom” (Gênesis 1.31).

Observando a narrativa da criação em Gênesis, a todos os animais foi dado um par que lhe fosse compatível, mas Deus permite que Adão se entenda sozinho diante de tantos pares para que faça a ele uma mulher adequada em sua própria espécie:

Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome. E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea (Gênesis 2.19-20 – ACF).

A palavra idônea significa algo adequado, próprio, que convém perfeitamente, que tem condições para desempenhar certas funções; apto, capaz, competente. Quando Deus vê que não há quem seja próprio ou perfeitamente adequado a formar um par com o homem, assim como havia a todos os animais, houve a exclamação “não é bom”, pois o homem precisava de alguém que o complementasse. Por isso, há registrada a criação da mulher e a primeira declaração de Adão:

Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e *este* adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; e da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão. E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada. Portanto deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne (Gênesis 2.21-24 – ACF) [grifo nosso].

Gênesis é o primeiro livro dos trinta e nove livros do Antigo Testamento e é para nós importante entender seus acontecimentos porque muito do que nele contém é usado como base a numerosas passagens em outras partes da Bíblia. Sobre a sua forma de interpretação, Alter e Kermode (1997) pontuam:

Um leitor competente está constantemente cômico do princípio hermenêutico de que o todo é mais do que a soma de suas partes, e aplica esse discernimento. Assim como o significado de uma palavra é determinado não por uma definição de dicionário, mas por seu contexto, nenhum elemento único na arte da narrativa hebraica pode ser isolado e descrito atomisticamente. Assim, deveríamos primeiro investigar o tipo de interação entre prosa e poesia e o efeito produzido pela interseção dos dois gêneros. Então, deveríamos examinar o efeito dos comprimentos diferentes dos episódios e como os pontos de vista

do narrador e personagens imitam, solapam ou enriquecem uns aos outros.

Os poemas curtos no Gênesis têm uma função especial no fluxo narrativo. Servindo como pontos de cristalização, eles criam momentos de reflexão. Em uma fórmula poderosa e compacta, sintetizam o que é relevante; condensam a ideia principal e erguem-na acima da incidental. Não é coincidência que as primeiras linhas de poesia na Bíblia ocorram em 1:27 e 2:23. Juntas, elas mostram que a essência do homem é definida por duas dimensões dialógicas, sua relação com o(a) parceiro(a) e sua relação com Deus. O paralelismo de 1:27 (“Deus criou o homem à sua imagem/à imagem de Deus ele o criou, /homem e mulher ele os criou”) sugere que a humanidade é apenas, em sua condição dupla, a imagem de Deus, o qual, por sua vez, incorpora a igualdade fundamental de homem e mulher. O equilíbrio é representado na simetria concêntrica de 2:23b, o padrão *abcxc'b'a'*: “este (ser) será chamado 'isha, porque de 'ish foi tirado este (ser)” [TA]. O pecado do homem no capítulo 3 evoca a questão temerosa: “A imagem de Deus será preservada em nós?”. Ela recebe uma resposta positiva através do fio de poesia em 5:1-2 (em 5:3 o homem, agora chamado Adão, transmite a imagem de Deus à sua descendência) e em 9:6 (ALTER; KERMODE, 1997, p. 59).

A cosmologia hebraica mostra um casal criado em complementariedade, sendo um sujeito ao outro e cuidado pelo outro em amor, como orienta o texto da carta de Paulo aos Efésios: “Sujeitando-vos uns aos outros no temor de Deus” (Efésios 5.21 – ACF). Ambos têm o mesmo valor e imagem de Deus. A partir deles é gerada toda a humanidade e, assim, todas as demais mulheres a partir da primeira. Com esse entendimento, retomamos o livro de Ester.

Mesmo tendo conhecimento da condição de produção desse livro, elaborado pelo imaginário masculino, Ester é colocada no papel de protagonista de sua própria história. Exploramos, pelo percurso narrativo das personagens, como é gerado um *ethos* feminino de força e de poder, que leva essa mulher a ser considerada uma tipificação de Cristo na libertação de Israel. No entanto, antes de conhecê-la na narrativa de seu livro, surge a rainha Vasti. O narrador começa contando do rei Assuero, casado com Vasti desde o início da narrativa, cuja riqueza é evidenciada em tamanho e em quantidade, trazendo à sua imagem poder e amplo domínio sobre a geografia e a sociedade. Um reinado que se estendia desde a Índia até a Etiópia, englobando cento e vinte e sete províncias e, ao terceiro ano de reinado, Assuero oferece um banquete, ao qual convida todos os seus servos e os líderes dessas regiões para “mostrar a riqueza da glória do seu reino, e o esplendor de sua excelente grandeza, por muitos dias, a saber: cento e oitenta dias” (Ester 1.4). A abertura já evidencia a majestade desse rei e o tamanho de sua

autoridade e influência sobre todo o povo e circunvizinhança, gerando no leitor a perspectiva de seu poderio como líder político e militar.

Retratada pelo narrador como aquela que “tinha um corpo bonito e aspecto agradável” (Ester 2.7b - BJ), uma mulher que “alcançara graça diante de todos que a viram” (Ester 2.15b - BJ), Ester fora criada pelo tio judeu, Mardoqueu, sendo órfã de pai e de mãe. Seguindo a tradição, na ausência do pai ou do marido, o homem mais próximo da família deveria assumir responsabilidade sobre ela. É possível reconstruir o *ethos* feminino referenciado pela Bíblia a partir de questões a respeito do feminino na Antiguidade.

A imagem feminina que se busca construir na história de Ester é feita por meio da inserção de elementos clássicos, capazes de despertar a atenção do leitor com facilidade: uma heroína linda e corajosa, um pouco de amor romântico, um vilão muito mau para a construção das relações dicotômicas, uma terrível ameaça aos personagens bons, suspense, ironia dramática, descrições impactantes de lugares exóticos, uma súbita reviravolta, justiça poética e um final feliz. O que destacamos aqui é a forma como as personagens são apresentadas e, principalmente, como Ester é construída na narrativa de forma ativa e de modo a influenciar o leitor e construir uma imagem de Ester que seja entendida como verdadeira para além do texto.

É nesse sentido que se constrói uma verdade discursiva, levando o enunciatário a como ele deve ver a “verdade” que o discurso tenta transmitir por meio de artimanhas e dispositivos veridictórios espalhados pelo narrador para serem identificados por aquele que lê. O enunciador sempre adapta o discurso à realidade do seu enunciatário, a fim de garantir a veracidade do que é dito. O próprio discurso constrói a sua verdade e a contextualiza para que o leitor “entre” na história como parte do que se constrói. O enunciador não produz discursos verdadeiros ou falsos, mas fabrica discursos que criam efeitos de verdade ou de falsidade, que parecem verdadeiros ou falsos e como tais são interpretados e participados por quem os lê. Portanto, um discurso será verdadeiro quando for interpretado como verdadeiro, e isso acontece com a Escritura, pois ela afirma sempre a sua própria verdade, tentando convencer a todos de que os valores que sustenta são os valores verdadeiros.



### 3.1.1 Contexto histórico

Conforme estudos feitos por Lamadrid *et. al.* (2004) sobre a história da formação do texto de Ester, algumas hipóteses podem ser adotadas:

Só existe um texto original hebraico de Ester. Este texto foi traduzido para o grego por Lisímaco e desta versão, que já continha todas as adições, derivam todas as outras versões. 2) Existe somente um texto hebraico original de Ester, mas existem diferentes tradutores a modificar, simplificar e incluir acréscimos ao texto massorético. 3) Existem vários textos semíticos (hebraicos e aramaicos) originais e de cada um deles surgem diferentes versões gregas (LAMADRID *et. al.*, 2004, p. 391).

A narrativa bíblica pós-exílica conta com uma única versão em língua hebraica (língua original do Antigo Testamento) chamada massorético (TM), “considerado unanimemente por judeus e cristãos como o texto protocanônico” (LAMADRID *et. al.*, 2004, p. 391), mas que passou por uma reconstrução histórica atravessada por diversos métodos, como demonstram Lamadrid *et. al.* (2004):

1) *histórias separadas*: a princípio existiam duas histórias diferentes e independentes entre si, a saber, o conflito de Mardoqueu na corte e a pequena história da libertação com êxito dos judeus, relacionada com a rainha Ester. 2) *Fase pré-massorética*: estas duas histórias, posteriormente, teriam sido combinadas em uma única história pré-massorética e a ela se uniu a outra história independente, a da rainha Vasti. Nesta fase era mencionado o Deus de Israel. A inclusão da história de Mardoqueu na de Ester conduziu a pôr ênfase máxima em tudo o que era coincidente. 3) *Fase protomassorética*: neste momento se introduz o conceito da irrevogabilidade da lei persa, bem como a conspiração dos dois eunucos. Foi aqui que um editor suprimiu os elementos religiosos da história. 4) *Fase massorética*: nesta etapa o texto teria tomado sua forma final, acrescentando-se três apêndices: Est 9,1-19, que fez a história mais realista e sangrenta e ao mesmo tempo a desmilitarizou; Est 9,20-32, que liga a celebração dos acontecimentos da história às festas tradicionais do ano judaico; Est 10,1-3, que se move em uma direção muito diferente, a partir das cartas de Mardoqueu e Ester, orientadas religiosamente e liturgicamente. 5) *Fases dos Setenta*: inclui, especialmente, seis adições, procurando assimilar o livro de Ester à norma escriturística de Es, Ne e Dn. (LAMADRID *et. al.*, 2004, p. 392).

Essas questões levantadas por Lamadrid *et. al.* (2004) refletem na definição do livro de Ester como canônico, somente reconhecido como parte do *cânon* judaico após o século IV d.C. Em relação à autoria do livro de Ester, ainda é desconhecida, mas:

não parece haver dúvida de que o autor do livro de Ester era um judeu culto e ilustrado, como também não se duvida de que fosse judeu o autor do livro grego de Ester e inclusive o autor das adições ou acréscimos (LAMADRID *et. al.*, 2004, p. 395).

O contexto de sua escrita está inserido no relato de forças estrangeiras que buscam eliminar o povo judeu. O livro ensina aos judeus que sua festa de libertação nacional tem origem em um evento histórico e todo ele é trabalhado com esforço para que aparente exatamente isso, como mostra Sasson no livro organizado por Kermode e Alter (1997):

O narrador não poupa esforços para convencer seu público do cenário histórico do relato: adota frequentemente o estilo de um arquivista, fornecendo datas para atividades específicas e providenciando genealogias para suas personagens principais (ALTER; KERMODE, 1997, p. 359).

Susã, a cidade na qual se situava o palácio de verão dos reis persas, é o cenário do livro de Ester. Como apontam Kunz, Santos e Smargiasse (2013), em uma pesquisa arqueológica conduzida durante a década de 1970 por um grupo francês, que descobriu alguns lugares mencionados no livro:

Um achado particularmente interessante foi a portaria mencionada em Ester 2.19-21, 3.2,3, 4.2 e em outras passagens. Essa portaria localizada cerca de 80 metros a leste do palácio, era uma estrutura imponente, medindo quase 40 metros de um lado a outro, ladeada por pesadas colunas. O pavimento central tinha uma área de 21 metros quadrados. Uma inscrição trilingue do próprio Xerxes comemora a construção da portaria por seu predecessor, Dario, e honra o deus persa Ahura Mazda (KUNZ, SANTOS e SMARGIASSE, 2013, p. 723).

Ainda a partir das informações dos autores citados, não é comum que a arqueologia forneça provas diretas de qualquer acontecimento histórico. O que acontece frequentemente é que a reconstrução da história seja feita pela combinação dos relatos encontrados pela arqueologia, embora esse trabalho exija certa medida de confiança na

credibilidade dos textos. Se todas as narrativas do mundo antigo tivessem que ser confirmadas sem sombra de dúvidas pela arqueologia, não teríamos história antiga. No entanto, o livro de Ester reivindica de forma implícita o fato de ser histórico. É precisamente como história que ele é mais significativo, pois marca o início de uma longa e triste saga de massacres e holocaustos promovidos contra os judeus.

O livro traz uma sequência narrativa que tem o intuito de mostrar como a providência de Deus opera no meio do seu povo, mesmo que não seja de maneira objetiva e com interferência direta do próprio Deus. A sequência é: a) a história da rainha Vasti (1.1-22); b) Ester, a substituta de Vasti (2.1-23); c) Hamã conspirando para aniquilar os judeus (3.1-15); d) a intervenção corajosa de Ester (4.1 – 7-10); e) a vingança dos judeus (8.1 – 9.19); f) a instituição da festa de Purim (9.20-32); f) Mardoqueu e sua posição de autoridade sobre todo o povo (10.1-3).

Nesse período histórico, o reino de Israel estava dividido em dois: o Reino do Norte, chamado Israel, e o Reino do Sul, chamado Judá, tendo sido ambos feitos escravos por povos inimigos. Antes do exílio, por motivos políticos, o reino estava dividido em dois, formando agora um único grupo de escravizados sob o governo babilônico. Judá, o reino que interessa para esta análise, fora derrotado e levado cativo pelo rei Nabucodonosor, na Babilônia, na época do rei Jeconias. A história do reino dividido é relatada na Bíblia Sagrada nos seguintes livros: I Reis, II Reis, livros de I e II Crônicas e Livros proféticos. Depois da derrota do império babilônico e sua conquista pelos persas, em 539 a.C, a sede do governo dos exilados judeus passou à Pérsia. A história do livro de Ester aconteceu nos dias do reinado do rei Assuero, que abrangia desde a Índia até a Etiópia, sendo um grande reino, poderoso e rico. Susã, capital do reino nessa época, é o palco da história dos judeus exilados na Pérsia.

### **3.1.2 A identidade feminina no livro de Ester**

Nos primeiros versos do livro, Vasti e sua curta participação nessa história é apresentada em uma ampla perspectiva a respeito do cenário em que a protagonista adentrará. O Dicionário Bíblico Ilustrado Vida (2018) define dessa forma a rainha deposta:

Vasti: Nome pessoal que significa “que foi desejado, amado”. Esposa do rei Assuero e rainha da Pérsia e Média (Et 1.9). O rei solicitou que ela exibisse sua beleza em um grupo que ele estava entretendo, mas

ela se recusou. Vasti é deposta como rainha (Et 1.19), e promoveu-se um concurso de beleza para escolher uma nova rainha (Et 2.16) (Dicionário Bíblico Ilustrado Vida, 2018, p. 1.703).

Estamos diante de um episódio em que uma mulher é reprovada pelo rei, seu marido, por comportamento insubmisso e punida por não ter aceitado se exhibir diante de homens que só ansiavam contemplá-la como objeto de deleite sexual. O fato de Vasti não ter se rendido aos caprichos luxuriosos de Assuero faz dela um mau exemplo a todo o reino, segundo o ponto de vista do rei e de seus assessores. Logo, alguém que não pode ser lembrada, pois seu ato de desobediência não deveria ser plantado no coração daquelas sob o governo de Assuero, que a teriam por modelo comportamental, como observamos no trecho:

Então disse Mamucã na presença dos reis e dos príncipes: Não somente contra o rei pecou a rainha Vasti, porém também contra todos os príncipes, e contra todos os povos que há em todas as províncias do rei Assuero. Porque a notícia do que fez a rainha chegará a todas as mulheres, de modo que os seus olhos desprezarão a seus maridos quando ouvirem dizer: Mandou o rei Assuero que introduzissem à sua presença a rainha Vasti, porém ela não veio. E neste mesmo dia as mulheres da Pérsia e da Média, ouvindo o que fez a rainha, dirão o mesmo a todos os príncipes; e assim haverá muito desprezo e indignação (Ester 1.16-18 - ACF).

A consequência de suas escolhas, tidas como ruins por seus contemporâneos, pelo destaque ao fato de o rei ter se irado e consultado “aos sábios que entendiam dos tempos (porque assim se tratavam os negócios do rei na presença de todos os que sabiam a lei e o direito [...])” (Ester 1.13 - ACF), culmina em sua destituição do posto de rainha Medo-Persa. Estando em uma esfera em que o feminino servia unicamente para a satisfação dos prazeres sexuais masculinos, essa rainha decide assumir o risco de ser deposta para defender seus próprios desejos e confissões, sem abrir mão em momento algum daquilo que se pode chamar de seus princípios e valores fundamentais. Michelle Perrot (2019) traz, em seu livro *Minha história das mulheres*, uma definição sobre a apresentação do feminino, que explicita ao leitor moderno a atmosfera em que Vasti estava inserida:

Primeiramente sobre a representação do sexo feminino. De Aristóteles a Freud, o sexo feminino é visto como uma carência, um defeito, uma fraqueza da natureza. Para Aristóteles, a mulher é um homem mal-

acabado, um ser incompleto, uma forma malcozida. Freud faz da “inveja do pênis” o núcleo obsedante da sexualidade feminina. A mulher é um ser em concavidade, esburacado, marcado para a possessão, para a passividade. Por sua anatomia. Mas também por sua biologia. Seus humores - a água, o sangue (o sangue impuro), o leite - não têm o mesmo poder criador que o esperma, elas são apenas nutrizes. Na geração, a mulher não é mais que um receptáculo, um vaso do qual se pode apenas esperar que seja calmo e quente. Só se descobrirá o mecanismo da ovulação no século XVIII e é somente em meados do século XIX que se reconhecerá sua importância. Inferior, a mulher o é, de início, por causa de seu sexo, de sua genitália (PERROT, 2019, p. 63).

Vasti, ainda assim, é tratada como alguém cuja graça e beleza são lembradas com saudade pelo rei quando acalmado seu furor. Afinal, sua desobediência tem a ver com a rejeição pelo endeusamento de sua própria estética, para zelar por seus princípios, recusando-se a ser contada como mais uma riqueza somada aos domínios de Assuero. Com isso, Vasti, por consequência de sua desobediência, já não poderia mais agradar ao rei, sedento por sua autossatisfação.

No livro de Ester, capítulo dois, primeiro versículo, encontramos uma passagem que se refere à necessidade sentida pelo rei Assuero ao lembrar da rainha destituída, Vasti: “Passadas essas coisas, e apaziguado já o furor do rei Assuero, lembrou-se de Vasti, e do que fizera, e do que se tinha decretado a seu respeito” (Ester 2.1 - ACF). O narrador usa o verbo “lembrar” para denotar saudades, desejo, e mostrar ao leitor que uma esposa passa a ser desejada novamente pelo rei naquele momento. Quando Assuero se lembra de Vasti, sente a ausência do erotismo proporcionado pela presença de uma mulher à sua disposição, seus servos intervêm e sugerem que “busquem-se para o rei moças virgens e formosas” (Ester 2.2 - ACF). O fato de Assuero não ser capaz de tomar sequer uma decisão sozinho, e a única vez que assim o fez ter acabado na tragédia da perda de sua esposa, mostra o quão fraco e influenciável esse homem é:

Assuero é a caricatura de um rei que é persuadido pelo primeiro conselho que ouve; mas esse traço é exigido pelo enredo: todas as múltiplas reversões que ocorrem na história não se dariam facilmente se o rei tivesse alguma convicção ou objetivo em perspectiva. Pelo contrário, o rei deve ser totalmente aberto a sugestões. Assim, exceto quando o monarca embriagado exige impetuosamente a presença da rainha Vasti no segundo banquete em honra ao pessoal do palácio (1:10-11), ele nunca age sem algum conselho expressamente enunciado ou sutilmente insinuado (ALTER; KERMODE, 1997, p. 360).

Esse conflito inicial entre um rei exibicionista e uma rainha, que se recusa a expor sua beleza para o favorecimento do ego de seu marido, é o cenário para a introdução de Ester.

A narrativa da vida de Ester inicia-se quando ela é levada à fortaleza de Susã, ao harém, para ser tratada e preparada para sua apresentação ao rei. Até aqui não se faz conhecido o pensamento de Ester, apenas uma breve introdução de sua história pregressa e a, também breve, apresentação de sua condição de vida. Uma mulher, a princípio, marginalizada em sua cultura em função de sua orfandade, que com sua beleza, astúcia e inteligência, alcança os mais altos lugares em um ambiente completamente hostil a si mesma e a sua origem. De escrava à rainha, Ester modela o feminino com traços de uma configuração forte e determinada:

Ester entra em cena já favorecida pelas circunstâncias. Órfã judia criada por seu primo Mardoqueu, ela é bonita e atraente; mas faz o que os outros esperam dela. Torna-se rainha porque deixa outros tomarem decisões cruciais sobre seu futuro, e pode ser intimidada pela ameaça de Mardoqueu mesmo estando segura do apego de seu marido (4:13-14). Entretanto, como muitas outras mulheres na Escritura hebraica que receberam o que lhes tocava depois de os homens provocarem crises que não podiam resolver por si mesmos, Ester mostra-se à altura da ocasião, e mesmo depois de Mardoqueu tornar-se o principal conselheiro do rei, encontra os meios de salvar seu povo (8:1-6). Que ela volte ao controle de Mardoqueu depois de seu momento de triunfo nos diz muito sobre o âmbito circunscrito de movimento que a antiguidade permitia às mulheres (ALTER; KERMODE, 1997, p. 362).

Não admira Ester permitir ser feito dela o que fosse ordenado, afinal, o exercício do poder que condicionava a mulher a espaços específicos fora preponderante na Antiguidade. No entanto, estar em um harém real era o mais alto nível de privilégio alcançado por uma mulher que vivia em terras estrangeiras como escrava. Ali ela teria toda a assistência e tratamento que um palácio poderia proporcionar a uma moça que vivia em condições de subsistência, em estado de sujeição aos pérsicos inimigos de Israel.

O narrador não pode negar a realidade cultural em que a mulher é descrita, mas constrói um todo de significações que compõe o discurso, segundo Greimas e Courtès (1979), reafirmando esse conglomerado de informações a respeito de Ester, gerando um eixo sintagmático, que a apresenta ao leitor como alguém que alcança o favor de Deus

por sua fidelidade. Uma simples mulher, cujas decisões foram tomadas sempre pelos outros, mas que usa de toda sua beleza e astúcia feminina, mesmo sendo construída em meio a um conceito de submissão e obediência, para alcançar seus objetivos e termina gravada na história da fé judaica e cristã, não só por sua beleza, mas pela sabedoria e temor ao Deus de seus antepassados. Embora estivesse sob o jugo social da marginalização a que era sujeita uma mulher judia, foi levada ao espaço real e passou a dar enfoque àquilo que poderia ser feito na construção de sua própria subjetividade, como será apresentado adiante.

Ester obedece ao tio e faz o que se espera dela, a princípio agindo sob a tutela de alguém, pelo poder social exercido sobre seu corpo conforme a cultura de sua época, como vemos no trecho: “Sucedeu que, divulgando-se o mandado do rei e a sua lei, e ajuntando-se muitas moças na fortaleza de Susã, aos cuidados de Hegai, também levaram Ester à casa do rei, sob a custódia de Hegai, guarda das mulheres.” (Ester 2.8 - ACF). Isso não impede que sua graça alcance o favor do rei, que “a preferiu a todas as outras mulheres; diante dele alcançou favor e graça mais do que qualquer outra moça. Ele pôs o diadema real sobre a cabeça dela e a escolheu como rainha no lugar de Vasti” (Ester 2.17 – BJ). O que se pretende ressaltar aqui é que Ester consegue administrar bem a situação e demonstrar graça, alcançando o favor de todos, mesmo limitada às permissões e às escolhas impostas por aqueles a quem deve obediência, segundo a normatividade a que está submetida.

Importante pontuar também o contexto de produção do livro de Ester e o momento cronológico em que os judeus estavam situados. Considerado um livro histórico, o narrador conta ao povo sobre sua própria cultura, ensinando aos judeus sobre sua festa de libertação das terras babilônicas, o Purim. A Bíblia registra em seu *cânon* uma representante, cujas ações dão origem à festa judaica do Purim, comemorada até hoje como o dia da libertação do povo em uma das tradições mais importantes da cultura judaica. Justamente por esse motivo, a leitura dessa história de vitória pode ser utilizada para ensinar e estimular aquele que, ao observar a trajetória de Ester, possa sentir-se também impelido a reinventar seu próprio enredo, observando a astúcia e a sabedoria ensinadas diante de uma dificuldade.

Por situar seus acontecimentos no período do terceiro retorno pós-exílio à Jerusalém do cativeiro de setenta anos na Babilônia, Alter e Kermode (1997) apresentam um resumo do que a obra busca convencer o leitor:

O Livro de Ester ensina aos judeus que sua festa de libertação nacional se origina de um evento histórico. Ele lhes explica por que essa festa tem o nome não hebraico de Purim e como observá-la. Também procura imbuí-los de orgulho pelas realizações de seus ancestrais, que viviam em terra estrangeira e enfrentavam inimigos impiedosos (ALTER; KERMODE, 1997, p. 359).

Tendo sido registrado, provavelmente, entre os capítulos seis e sete do Livro de Esdras, a história da rainha Ester acontece em meio a uma grande dispersão do povo de Deus, que busca voltar à terra prometida, Canaã, sob o comando de Esdras, escriba da lei, e Neemias, governador de Jerusalém.

Ester é uma rainha comprometida com a causa de seu povo, que usa de sua posição, nesse momento, da mais alta eminência, se analisada do ponto de vista cultural, para conduzir o rei a uma decisão a seu favor, salvando todo o povo hebreu da condenação de morte. Ester consegue alcançar o mais alto grau de confiança e generosidade do rei, quando ele oferece a sua rainha até metade do seu reinado:

[No terceiro dia, quando terminou de rezar, ela tirou suas vestes de súplicas e se revestiu com todo o seu esplendor.] Suntuosa, invocou o Deus que vela sobre todos e os salva. Depois tomou consigo duas servas. Sobre uma ela se apoiava suavemente. A outra acompanhava e segurava seu vestido. No apogeu de sua beleza, ela, ruborizada, tinha o rosto alegre como se ardesse de amor. Mas seu coração gemia de temor. Ultrapassando todas as portas, ela se achou diante do rei. Ele estava em seu trono real, revestido com todos os ornamentos de suas aparições solenes, resplandecente em ouro e pedras preciosas: parecia terrível. Ele ergueu o rosto, incendiado de glória, e, no cúmulo da ira, lançou um olhar. A rainha, sucumbindo, apoiou a cabeça na serva que a acompanhava, empalideceu e desmaiou. Deus mudou o coração do rei e o inclinou à mansidão. Ansioso, ele precipitou-se de seu trono e a tomou nos braços até que ela se recuperasse, reconfortando-a com palavras tranquilizadoras, “Que há, Ester? Eu sou teu irmão! Ânimo, não morrerás! Nossa ordem só vale para os súditos. Aproxima-te.” Ergueu seu cetro de ouro, pousou-o no pescoço de Ester, beijou-a e lhe disse: “Fala comigo!” – “Senhor,” disse-lhe ela, “eu te vi semelhante a um anjo de Deus. Então meu coração se perturbou e eu tive medo de teu esplendor. Pois és admirável, senhor, e teu rosto cheio de encanto.” Enquanto ela falava, desmaiou. O rei se perturbou e todos os cortesãos procuravam reanimá-la. “Que há, rainha Ester?”, disse-lhe o rei. “Dize-me o que desejas e, ainda que seja a metade de meu reino, te darei.” (Ester 5.1-3 – BJ) [grifo nosso].

E não somente nesse trecho, mas em dois momentos da narrativa, o rei faz a mesma oferta à Ester:



Vindo, pois, o rei com Hamã, para beber com a rainha Ester, disse outra vez o rei a Ester, no segundo dia, no banquete do vinho: Qual é a tua petição, rainha Ester? E se te dará. E qual é o teu desejo? Até metade do reino, se te dará (Ester 7.1-2 - ACF).

Na sequência, o texto apresenta Mardoqueu, um benjamita, descendente das tribos de Judá, mantido cativo pelos babilônicos: ele criara Hadassa, que é Ester, filha de seu tio, a qual não tinha pai nem mãe; e era jovem, bela, de boa aparência e formosura. Tendo-lhe morrido o pai e a mãe, Mardoqueu a tomara por filha (Ester 2.7). A afeição do narrador por Ester é evidente e busca evidenciar sua história de orfandade e a descrição de sua graça angaria ainda mais empatia àquele que está sendo introduzido à personagem Ester. Quando Hegai, o guarda das mulheres, a busca para que fosse levada até a fortaleza de Susã, para ser purificada e estar na presença do rei, a Bíblia diz que “a jovem lhe agradou e ganhou sua proteção; ele apressou-se em dar-lhe o necessário para seus adornos e sua subsistência, atribuindo-lhe sete servas escolhidas da casa do rei e transferindo-a, com suas servas, para o melhor aposento do harém” (Ester 2.9 - BJ). Um moça judia, com tantas instruções dadas por Deus de preservação de sua intimidade para o seu esposo, de resguardo do sexo apenas dentro do matrimônio, é obrigada a entregar-se a um homem de outra nação, que não tem os mesmos princípios e valores do seu povo? Fica claro que o amor sentido por Assuero a respeito de Ester não é por sua pureza e identidade enquanto parte de um povo, mas por seu sexo e pela manifestação da sua sexualidade, evidenciadas na preparação de purificação antes da noite de núpcias. Ao ocupar o espaço privado do rei, seu quarto íntimo, ao contrário de Vasti, que não era uma escrava, a nova rainha foi colocada contra aquilo que seu próprio Deus instruiu e ordenou como princípios de comportamento que os faria “separados” dos povos pagãos.

Sobre as relações entre os sujeitos da narração, observamos aqui somente alguns aspectos relevantes para a análise proposta. Mardoqueu, por exemplo, é uma personagem bastante ativa nos acontecimentos de toda a trama. Quando Ester é selecionada entre as virgens a serem entregues e expostas ao rei para a seleção da nova rainha, ela esconde uma informação que se torna o elo entre a vida e a morte de todo o seu povo e parentela: sua ascendência judia. Por uma ordem, vinda de seu tio Mardoqueu, ela não compartilha com seu futuro marido que fazia parte do povo mantido cativo por ele e por seus antecessores babilônicos há algumas décadas. A

preocupação de Mardoqueu era com o futuro de seu povo e em como sua sobrinha poderia ajudar a salvar a nação, agora que faria parte da família do rei. Assim “alcançava Ester graça aos olhos de todos quantos a viam” (Ester 2.15 - ACF) e é consolidada a transformação de Ester de judia escravizada a Imperatriz da Pérsia.

Mardoqueu, caracterizado como aquele que organiza e executa os planos, conhecia sua sobrinha, sabia de sua formosura e inteligência e, assim, conseguiu exercer sobre ela e sobre o rei, por meio dela, a manipulação de suas decisões. Como sujeito mantido fora das paredes reais, tendo o querer e não podendo executar aquilo que pretendia para alcançar a majestade real, esse benjamita usa de sua autoridade para estabelecer com a sobrinha um contrato de confiança, que espera pela gratidão da moça e que o colocaria em convergência com a liberdade tanto sua quanto de seu povo, e da própria Ester:

Desde o momento em que aparece pela primeira vez, Mardoqueu é um cortesão, e suas batalhas são com seus colegas na corte real. O autor não julga Mardoqueu quando este leva seus irmãos à beira do desastre por causa do rancor (ele havia acabado de salvar o rei e sentia merecer algo melhor do que ser esquecido) ou por causa de insubordinação e orgulho mal situado (é o rei, no fim das contas, que determina como tratar Hama). O contador de histórias exagera quando relata o rápido abandono de Mardoqueu de seus trajes de luto ao ser chamado por Hamã com trajes reais e carruagem (cap.6). Mardoqueu veio a representar os judeus que não se deixam abater pelas circunstâncias e que podem aproveitar oportunidades imprevistas. Além disso, o narrador, que por certo está familiarizado com a história de Israel, sabe que em nenhuma circunstância um descendente de Saul - neste caso, Mardoqueu (2:5) - permitiria que um descendente de Agague - neste caso, Hama (3:1,11; p:24) escapasse novamente à de Deus evitando assim a extirpação (ver I Samuel 15). O próprio Mardoqueu parece consciente do aspecto momentoso desse confronto ao repreender Ester: “Se te obstinares a calar agora, de outro lugar se levantará para os salvação e libertação, mas tu e a casa de teu pai perecereis. E quem sabe se não teria sido em vista de uma circunstância como essa que foste elevada à realeza?” (4:14). (ALTER; KERMODE, 1997, p. 363).

Por não se inclinar perante o rei e adorá-lo, em função de seu próprio Deus, e declarando-se judeu, Mardoqueu perde a oportunidade de se tornar o principal auxiliar de Assuero, mesmo tendo salvado sua vida de uma conspiração tramada pelos guardas, não podendo se dirigir ao rei sem recusar a reverência:

Naqueles dias, assentando-se Mardoqueu à porta do rei, dois camareiros do rei, dos guardas da porta, Brigã e Teres, grandemente se indignaram, e procuraram atentar contra o rei Assuero. E veio isto ao conhecimento de Mardoqueu, e ele o fez saber à rainha Ester; e Ester o disse ao rei, em nome de Mardoqueu. E inquiriu-se o negócio, e se descobriu, e ambos foram pendurados numa forca; e isso foi escrito no livro das crônicas perante o rei (Ester 2.21-23 - ACF).

Essa passagem ainda mostra o caráter idôneo e justo de Ester, que poderia ter usado da situação para ganhar ainda mais a confiança do rei. No entanto, ela fala em nome do tio, dando a ele os méritos dessa descoberta. Depois disso, “o rei Assuero engrandece a Hamã, filho de Hamedata, agagita” (Ester 3.1 - ACF) e o institui ministro, exigindo que todo o palácio se curve perante ele, o que Mardoqueu não faz, despertando a ira real. A referência feita a Hamã, chamando-o de agagita, sugere que haja uma conexão entre ele e Agague, rei da nação inimiga de Israel desde que fora morto à espada por Saul (1 Samuel 15.32). Essa ascendência explica o ódio que se acende no coração de Hamã e o faz querer matar não só Mardoqueu, mas todos os judeus que havia em todo o reino (Ester 3.6). Essa decisão desencadeia uma sucessão de acontecimentos em que o rei Assuero, ainda sem saber que sua rainha era também judia, autoriza a aniquilação completa desse povo por todas as cento e vinte e sete províncias espalhadas por seu reinado. A lealdade de Ester e Mardoqueu a seu Deus é evidenciada na narrativa e enaltecida pelo autor, que os conduz ao caminho da compensação e vitória, mas não sem antes passar por uma transformação do querer.

Diante da configuração da quebra de expectativas de Hamã, causada por um judeu que vivia sua fé e não se curvava diante dele, ele diz ao rei Assuero:

Existe espalhado e dividido entre os povos em todas as províncias do teu reino um povo, cujas leis são diferentes das leis de todos os povos, e que não cumpre as leis do rei; por isso não convém ao rei deixa-lo ficar. Se bem parecer ao rei, decrete-se que os matem; e eu porei nas mãos dos que fizeram a obra dez mil talentos de prata, para que entrem nos tesouros do rei (Ester 3.8-9 - ACF).

Manipulado pela tentação de ter suas leis obedecidas e pela sedução de ver seus súditos respeitando-o e seguindo-o conforme sua vontade, Assuero dá a ordem de que Hamã faça “o que bem parecer” (Ester 3.11 - ACF) aos judeus.

Até esse momento, o texto apresenta Ester apenas em função de sua relação com outras personagens, pois nenhuma fala dela é registrada, mas, diante da movimentação e

das cartas distribuídas a todas as províncias com a ordem de destruir, matar e fazer perecer todos os judeus, desde o jovem até o velho, crianças e mulheres, em um mesmo dia, a treze do duodécimo mês, e para que saqueassem os seus bens (Ester 3.13), a rainha decide intervir e chama a seu tio para entender o que se passava. A primeira fala registada de Ester em seu livro é para fazer saber de uma regra importante a respeito de todos aqueles que desejam se colocar diante do rei. Quando seu tio ordena que ela fosse até Assuero e “lhe pedisse e suplicasse na sua presença pelo seu povo” (Ester 4.8 - ACF), Ester responde dizendo:

Todos os servos do rei, e o povo das províncias do rei, bem sabem que todo o homem ou mulher que chegar ao rei no pátio interior, sem ser chamado, não há senão uma sentença, a de morte, salvo se o rei estender para ele o cetro de outro, para que viva; e eu nestes trinta dias não tenho sido chamada para ir ao rei (Ester 4.11 - ACF).

Essa é a primeira vez que Ester é descrita separada em sua nova vida, alheia ao que se passava em seu povo e completamente desconectada da realidade em que vivia até algum tempo atrás. O texto não informa quanto tempo transcorreu entre sua nomeação como rainha e a sentença de morte ao seu povo, mas durante esse tempo, Ester isolou-se nos aposentos reais, afastando-se do que acontecia e afetava seu povo. Mardoqueu, então, se lembra de sua relação com sua sobrinha, agora rainha Ester, e também a induz a rememorar que sua vida não seria salva somente por agora viver na casa real, pois não escaparia só ela dentre todos os judeus. O que Mardoqueu faz aqui é trazer à tona a responsabilidade da realidade de Ester pela omissão em ajudar aqueles que a criaram e que a levaram até o lugar de conforto que agora ocupava enquanto seu povo ainda era escravizado pelo rei a quem ela servia com aptidão e presteza. Mardoqueu lembra Ester de suas raízes e afirma que ela perderia aquilo que tinha de maior valor: sua fé. Então, recebido o recado, sua decisão é de ir até o rei, mesmo sabendo que sua sentença seria a morte, caso isso o aborrecesse, ou seja, ela arriscaria sua vida, sua existência, tanto por adentrar o pátio inferior sem ser convidada quanto por sua natureza judia, para alcançar seu objeto valor – a liberdade de seu povo.

Nesse momento, Ester passou a ser vista por sua bravura e coragem ao enfrentar a morte pela libertação de uma nação, uma rainha cuja fala registrada é de honra e impetuosidade sacrificial. Dirigindo-se a Mardoqueu, sua ordenança é repleta de verbos no imperativo:

Vai, ajunta a todos os judeus que se acharem em Susã, e jejuai por mim, e não comais nem bebais por três dias, nem de dia nem de noite e eu e as minhas servas também assim jejuaremos. E assim irei ter com o rei, ainda que não seja segundo a lei; e se perecer, pereci (Ester 4.16 - ACF).

Essa declaração carrega diversas marcas identitárias, que serão exploradas para entender melhor o *ethos* feminino criado aqui. Mesmo em um ambiente difícil para a mulher, Ester não recua diante da possibilidade de se expor ao rei e falar com ele diante dos outros. Pouquíssimas vezes reportada em primeira pessoa – em um livro com dez capítulos, é apenas no final do quarto que a personagem principal tem sua voz registrada –, porém, isso não impede que o leitor capte uma mulher forte e determinada, que toma grandes decisões, mesmo podendo declinar delas, assim como o fez Vasti. Ester era respeitada por sua influência pessoal, por ser conhecida como mulher de valor e de virtudes. Mardoqueu confiava nela. Um homem que colocou a vida de uma nação nas mãos de uma mulher, desde o início, por já saber que seu povo seria extinto.

Ester reafirma seu temor a Deus ao ordenar os jejuns e declarar que também jejuará para que o seu Deus intervenha por ela. Depois disso, a declaração mais altruísta que poderíamos encontrar: “se perecer, pereci” (Ester 4.16 - BJ). Há outra personagem bíblica cuja vida foi entregue por seu povo, cujo medo não suplantou o desejo de salvar sua descendência e que o valor da obediência a Deus foi maior do que sua própria vida: Jesus. Ter em Ester uma tipificação de Cristo, apresentá-la como alguém que se dispõe a entregar a vida em função da vida do seu povo é absolutamente significativo e traz à tona a representação cultural da mulher heroica.

No capítulo cinco do livro de Ester sucede que, preocupando-se em se vestir adequadamente, entendendo a delicadeza do que precisava fazer, astutamente, ela se posiciona no pátio inferior para ter com o rei, e a Bíblia diz que, diante da imagem de Ester, que estava no pátio, “ela alcançou graça aos seus olhos; e o rei estendeu para Ester o cetro de ouro, que tinha na sua mão, e Ester chegou, e tocou a ponta do cetro” (Ester 5.2 - ACF). A representação de uma mulher que não se rende aos medos de seu coração, mas, pelo contrário, preocupa-se com a lei e a ordem, vestindo-se adequadamente, jejuando e esperando em seu Deus aquilo que salvaria seu povo, mesmo que isso lhe custasse a vida, mantém o *ethos* feminino construído pelo narrador. A mulher corajosa, que se submete às leis, mas sabe usá-las e aos recursos femininos da

astúcia, inteligência, força e formosura para achar graça aos olhos do homem que detinha o poder de morte sobre sua vida e de toda uma nação. As falas de Ester são pontuais e demonstram feminilidade forte, determinada e cheia de sabedoria para lidar com os conflitos.

Diante disso, o rei pergunta o que ela deseja e afirma que até a metade do reino lhe seria dado se assim o quisesse. A rainha, então, convida seu marido para um banquete junto a seu algoz, Hamã, que manifesta seu desejo de morte a todo o povo judeu pela insubmissão de Mardoqueu diante dele. O valor do povo judeu, escravizado em suas terras, era tão insignificante ao rei, tanto que ele sequer questiona a motivação de Hamã ao pretender dizimar toda a população. Diante disso, Ester recebe a responsabilidade de pensar uma estratégia que pudesse salvar todos os seus, portanto, ela decide servir ao rei em busca de sua benevolência para com ela:

A primeira aparição de Ester diante do rei e a oferta deste de pôr à disposição dela metade de seu reino (repetida mais tarde quase idiotamente) podem bem ter implicações eróticas por causa do tom submisso que ela adota, pois o rei cai em familiaridade indecorosa ao falar sobre “Ester” (sem seu título “a rainha”) a seus auxiliares (5:5). O efeito dessa primeira visita, contudo, é preparar-nos para a aceitação, pelo rei, do convite para o segundo banquete de Ester. Não podemos saber como as observações respeitadas de Ester ao estender seu segundo convite, dessa vez ao alcance do ouvido de Hamã, afetam o rei: despertariam elas seu ciúme alertando-o sobre o comportamento futuro de Hama? No caso de Hama, todavia, as palavras de Ester certamente despertam sua autoconfiança e levam a deixar a prudência de lado para procurar a morte imediata de Mardoqueu. É nesse ponto, portanto, que a cilada se abre para Hamã (ALTER; KERMODE, 1997, p. 366).

Todo o livro de Ester é permeado por cenas de banquetes: primeiro, aquele em que Vasti envergonha o rei e causa sua destituição; segundo, “o banquete de Ester”, com o qual o rei comemora seu casamento, dando alívio a todo o povo e convidando toda a província para participar, e terceiro são os banquetes oferecidos por Ester ao rei.

Assim chegamos ao ápice da trama, na expectativa do enforcamento do tio de Ester. No entanto, o que acontece a seguir mostra que a fidelidade e a obediência a Deus praticadas pelos homens trazem recompensas. O texto destaca que, naquela mesma noite, Assuero tem dificuldade de sono e manda trazer a ele o livro de registro das crônicas do rei, no qual estava anotada a denúncia de Mardoqueu, por meio de Ester, sobre os servos que o tentariam matar. Então, de forma bem-humorada, dando-se a

conhecer o senso de humor do narrador, o rei manda chamar Hamã e lhe pergunta que tipo de honra se dá a um homem de quem o rei se agrada.

Esse momento narrativo também destaca o fato de que o orgulhoso não agrada àquele que conta a história, pois Hamã, ainda em estado eufórico, acreditando estar o rei falando dele, aumenta desproporcionalmente o espetáculo de honraria que considera ser suficiente para enaltecer aquele que agrada o coração do rei. Esse relato poderia ser ainda muito explorado em seu percurso narrativo, mostrando como Hamã sai de seu estado eufórico para o disfórico rapidamente. No entanto, só o que interessa dele para esta análise é saber que, nesse momento, Hamã começa a ser envergonhado e entristecido por suas decisões contra a nação conhecida como separada por Deus. O reconhecimento da soberania dos judeus sobre os gentios ocorre no versículo 13 do capítulo 6, no qual Hamã volta para casa, encontra novamente seus amigos e sua esposa, e ela diz:

Se Mardoqueu, diante de quem já começaste a cair, é da descendência dos judeus, não prevalecerás contra ele, antes certamente cairá diante dele. A mesma mulher que há pouco dava péssimos conselhos ao marido, agora, sabiamente, se submete à soberania do Deus dos judeus (Ester 6.13 - ACF).

O capítulo 7 do livro conta os acontecimentos do segundo banquete preparado por Ester a Assuero e Hamã, e novamente o rei pergunta à esposa o que era de seu desejo, então ela responde que aquilo que a vinha perturbando era a destruição de sua vida e a de seu povo:

Se, ó rei, achei graça aos teus olhos, e se bem parecer ao rei, dê-se-me a minha vida como minha petição, e o meu povo como meu desejo. Porque fomos vendidos, eu e o meu povo, para nos destruírem, matarem, e aniquilarem de vez; se ainda por servos e por servas nos vendessem, calar-me-ia; ainda que o opressor não poderia ter compensado a perda do rei (Ester 7.3-4 - ACF).

O fato de Ester sempre colocar a si mesma como elemento de ligação afetivo entre o povo e o rei é evidenciado pelo narrador, quando pede por sua vida e deseja a redenção de seu povo; também quando utiliza o pronome “eu” antes de fazer referência ao povo, dizendo que haviam sido vendidos. E ela finaliza garantindo ao rei que seu opressor não seria capaz de compensar tal perda, destacando o fato de ser tida em alta

consideração e respeito. Esses pontos, quando evidenciados no texto, trazem à tona o valor dessa mulher, tanto para os judeus quanto para o reinado.

Diante disso, ela também revela ao rei quem havia ordenado tais maldades, e Hamã perturba-se diante dos dois. Assuero retira-se do aposento, e o desfecho enaltece ainda mais a personagem feminina: Hamã se pôs em pé a rogar à rainha Ester por sua vida (Ester 7.7), prostrando-se a seu leito em busca de seu perdão. Nesse instante, retorna o rei e, vendo-o nessa posição, interpreta que Hamã buscava violentar Ester e sua sentença é ainda mais cruel: cobriram-lhe a cabeça e o sentenciaram à morte na mesma forma que havia sido construída por ele no intento de matar Mardoqueu. Ainda demonstrando seus sentimentos, Ester lança-se aos pés do rei e suplica-lhe “que revogasse a maldade de Hamã, o agagita, e o intento que tinha projetado contra os judeus” (Ester 8.3 - ACF), reestabelecendo sua relação com seu povo:

Se bem parecer ao rei e se eu achei graça perante ele, e se este negócio é reto diante do rei, e se eu lhe agrado aos olhos, escreva-se que se revoguem as cartas concebidas por Hamã filho de Hamedata, o agagita, as quais ele escreveu para aniquilar os judeus, que estão em todas as províncias do rei. Pois como poderei ver o mal que sobrevierá ao meu povo? E como poderei ver a destruição da minha parentela? (Ester 8.5 - ACF).

A mesa farta e os servos, colocados em segundo plano na imagem, denotam o poder e a grandiosidade dos que sentam à mesa. A bacia de ouro ao lado da mesa, utilizada para limpeza e purificação antes das refeições, enaltecem ainda mais a riqueza e o poderio dos que ali estão. A rainha convida o marido para um banquete junto a seu algoz, Hamã.

Chegamos aqui ao recorte iconográfico que analisamos. Diante da revelação feita por Ester, de que Hamã era o causador de sua tristeza, Assuero retira-se do aposento e o desfecho destaca ainda mais a personagem feminina: Hamã se prostra a rogar à rainha Ester por sua vida, como é evidenciado na representação imagética, prostrando-se a seu leito em busca de seu perdão.

Desse modo, Ester passa a ser conhecida como a mulher que libertou o povo judeu da morte e do aniquilamento. A libertação é alcançada, a importância de uma mulher que cumpre as leis dos homens é honrada, tendo honras por submeter-se àquilo que seu Deus determina, assim como a enunciação aprova a mulher que sabe antever um problema e exercer o papel de protagonismo, que realiza as ações necessárias para a



mudança de estado dos envolvidos na narração, ou seja, implicada em todas as ações. Ester é construída como alguém que demonstra competência para a execução daquilo que se faz necessário, com o dever moral de ser o instrumento usado para a salvação dos judeus, tendo em vista sua posição de rainha sobre eles.

Como compensação de seu ato heroico, até os dias de hoje, os judeus comemoram a festa de Purim, em catorze do mês de Adar, ou décimo segundo mês do calendário embolístico, na qual se lembram de como a Imperatriz Ester livrou seu povo do aniquilamento, “como o dia em que os judeus tiveram repouso dos seus inimigos, e o mês que se lhe mudou de tristeza em alegria, de luto em festa, para que os fizessem dias de banquetes e de alegria, e de mandarem presentes uns aos outros, e dádivas aos pobres (Ester 9.22).

A rainha Ester configura uma identidade feminina forte, que atravessa conflitos pessoais que fortalecem sua fé, sempre configurada por uma disposição mental e de atitude incansável em voltar aos caminhos do seu Senhor e obedecer àqueles tidos como representantes e sacerdotes de Deus, no caso aqui, seu tio Mardoqueu. Uma mulher memorável do Antigo Testamento, traçada pelo enunciador como arquétipo<sup>4</sup> ideal, que se sobrepõe às intempéries e enfrenta o que for preciso para o mantimento e a exaltação daquilo que ela crê.

### **3.2 O Livro de Rute**

O livro de Rute é repleto de recursos utilizados para dividir o texto principal em quatro episódios. Cada um dos quatro capítulos de Rute equivale a uma cenografia diferente, “cuja finalidade é resumir as atividades passadas, bem como prefigurar outras por vir” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 345).

Na cidade de Belém, vivia um homem de nome Elimeleque, casado com Noemi e pai de dois filhos, Queliom e Maalom. As semelhantes orações, “um homem [...] sua mulher, e seus dois filhos”, no primeiro versículo do capítulo 1, e “ficando assim a mulher desamparada dos seus dois filhos e de seu marido”, no verso cinco, formatam a

---

<sup>4</sup> Tomamos como significado de arquétipo um modelo primeiro ou padrão passível de ser reproduzido.

introdução da narrativa. Rute é uma mulher que sai de sua terra natal com o marido e dois filhos, e a narrativa, rapidamente, muda seu estado para viúva e sem filhos vivos.

É anunciado, então, um tempo de fome que faz essa família sair de Belém e ir morar como estrangeira residente “nos campos de Moabe” (Rute 1.1 - ACF), um país inimigo, do outro lado do Mar Morto de Judá. No entanto, em todos os outros momentos da história do povo de Israel, quando deixaram de ser peregrinos em suas próprias terras e avançaram para território inimigo, a maldição e a miséria assolaram os homens e as mulheres das famílias hebreias, é o que registra também as Escrituras.

Seja em tempos de fome, como em Gênesis 12.10 (ACF): “E havia fome naquela terra; e desceu Abrão ao Egito, para peregrinar ali, porquanto a fome era grande na terra”; e em Gênesis 26.1-3 (ACF): “E havia fome na terra, além da primeira fome, que foi nos dias de Abraão; por isso foi Isaque a Abimeleque, rei dos filisteus, em Gerar. E apareceu-lhe o Senhor, e disse: Não desças ao Egito; habita na terra que eu te disser; peregrina nesta terra, e serei contigo, e te abençoarei”; ou também em 2 Reis 8.1 (ACF): “E falou Eliseu àquela mulher cujo filho ele ressuscitara, dizendo: Levanta-te e vai, tu e a tua família, e peregrina onde puderes peregrinar; porque o SENHOR chamou a fome, a qual também virá à terra por sete anos”, a peregrinação era uma ordem de Deus em tempos de guerra.

O narrador do livro de Rute é desconhecido, mas, na tradição judaica, acredita-se que tenha sido o profeta Samuel. Sua circulação foi, por muito tempo, mantida na forma oral:

O narrador de Rute pode bem ter tido um conto de circulação oral com o qual trabalhar, mas nós temos apenas sua versão escrita para examinar em busca de sinais de sua forma original. O fato de que o conto se divide naturalmente em quatro episódios principais, cada um terminando em sumário e antecipação, pode sugerir uma técnica destinada a prender a atenção de um público de ouvintes, e não de leitores. O enredo avança principalmente por meio de diálogo, que responde por 55 de seus 85 versículos, uma técnica que torna cada cena familiar. Essa característica, a mais alta proporção de diálogo em relação a narrativa em todos os livros bíblicos, é por certo rica em potencial dramático, e o público é obrigado a inferir o significado da história a partir de pistas miúdas nas palavras trocadas pelas personagens. Em diversas ocasiões, a linguagem de Rute também reflete uma interação entre o contador de histórias e seu público. Por exemplo, o famoso aparte em 4:7 (“Ora, antigamente era costume em Israel, para validar o negócio”) ganha em impacto quando ouvido em um tom que difere do das narrativas laterais (ALTER; KERMODE, 1997, p. 344).

A narração do livro de Rute tem por elementos básicos a repetição de palavras-chave temáticas, que funcionam como estímulo à memorização do público-alvo, com o intuito de preservar a história. Um livro curto, com apenas quatro capítulos, que se desenvolve com uma definição binária de oposições temáticas, como mostram também Alter e Kermode (1997): “fome/fartura, escape/retorno, esterilidade/fertilidade, isolamento/comunidade, recompensa/castigo, tradição/inação, masculino/feminino, vida/morte” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 344). Esses jogos de significações atraem o ouvinte, ou, nesse caso, o leitor, a permanecer atento ao seu desfecho narrativo.

Os oitenta e cinco versos do livro de Rute são aceitos como canônicos, assim como o livro de Ester, e estão entre os “cinco rolos” do Megilote, lidos pelos rabinos até os dias de hoje, nas sinagogas, em ocasiões especiais. O livro de Rute é lido na comemoração do Pentecostes, festa judaica que comemora o dia em que Moisés recebeu de Deus as tábuas da lei no deserto apresentado no livro de Êxodo, em função das cenas narradas sobre a colheita (Rute 2 e 3).

Havendo uma época de grande escassez de alimentos em Judá, como já mencionado, Eimeleque migra para Moabe com sua esposa e seus dois filhos solteiros. Com a morte do pai, a família fica composta de apenas três pessoas, até que seus filhos crescessem e se casassem, o que acontece sem que o texto identifique o tempo decorrido. A tristeza de Noemi, já com as dores de ter perdido o marido e estar distante de sua terra natal, são ampliadas quando seus dois filhos falecem também, por motivos que o narrador não se preocupa em registrar. O comentário da Bíblia de Jerusalém apresenta uma informação interessante sobre a escolha dos nomes das personagens, que nos dá uma pista do que lhes acontecera:

Os nomes talvez sejam fictícios e escolhidos por causa do seu significado: os dois filhos que morrem jovens, Maalon: “enfermidade”, e Quelion: “desfalecimento”; Orfa: “a que volta as costas” (1, 14); Rute: “a amiga”; Noemi: “minha doçura”; Elimelec: “meu Deus é rei” (Comentário Bíblia de Jerusalém no livro de Rute 1.1a).

Agora a família estava na situação mais difícil em que já estivera, pois era formada por três viúvas numa só casa, uma bastante idosa e as outras duas muito jovens e sem filhos:

A situação da mulher na antiguidade era da mais total dependência ao homem. Se não houvesse homem que tomasse conta dela, e se ela não tivesse recursos próprios, geralmente, ficava reduzida à mais abjeta situação. Se fosse viúva, então, seu estado piorava mais ainda. Muitas mulheres nessas condições só dispunham de uma solução: entregar-se à prostituição. Era insustentável a situação de Noemi em Moabe. Então ela resolveu voltar à sua terra, velha e amargurada, sem marido, sem filhos, sem netos, com duas noras viúvas... e moabitas! (CHAMPLIN, 2001/2018, vol. 2, p. 412).

Noemi sabia que enfrentariam muitas dificuldades, tendo em vista a cultura de sua época e o que lhes era imposto por serem mulheres sem quem as cuidasse. Muito apreciava as duas noras moabitas, mas Noemi não lhes podia impor que a acompanhassem naquela mudança de terra. Por isso, no caminho de retorno a Jerusalém, tentou convencê-las a ficar com suas famílias de origem, junto das quais poderiam se casar novamente e ter sua honra garantida. Explicou-lhes isso, e Orfa, viúva de Queliom, concordou que não era de boa política deixar a terra pátria. Porém, Rute, a viúva de Maalom, recusou-se a deixar a velha sogra sozinha no mundo. Rute entrara para a família de Elimeleque, abandonara a sua própria gente pela do marido, e, por isso, preservava o princípio de permanecer. Natural, pois, que ficasse com Noemi. Seu dever parecia-lhe ser esse e, abraçando-a com ternura, declarou que nunca se separaria da mãe de seu esposo. Então, lá foram para Belém as duas mulheres sozinhas, arriscando sua segurança e confiando que, no meio do povo de Deus, encontrariam sustento.

### **3.2.1 Contexto histórico**

O livro de Rute é uma simples narração, mas ganha destaque especial quando, com seus apenas quatro capítulos, é incluído na Bíblia, sendo tratado como um único livro e não inserido no meio de outro, em formato de adendo. Uma catástrofe acomete uma família por duas vezes e leva duas mulheres a percorrerem uma jornada de desafios e escolhas complexas em suas culturas geracionais.

O tema da fome é circunstancial e deveras importante à narrativa, pois a história de Rute acontece “na época dos juízes” (Rute 1.1 - ACF), ou seja, Deus usa a fome para criar um cenário dramático, protagonizado pela moabita e sua sogra. O livro transcorre

num período de cerca de doze anos, analisando os seguintes textos: (1) Dez anos em Moabe (Rute 1.1-18); (2) Meados de abril a meados de junho (Rute 1.19 – 2.23); (3) Um dia em Belém e uma noite na eira (Rute 3.1-18; e cerca de um ano em Belém (Rute 4.1-22).

Rute era moabita (Rute 4.10), povo proibido por Deus de se envolverem com os judeus, por serem comprometidos com outros deuses (como Moloque), pelo desastre ocorrido com Balaão (Números 22 – 24), a devassidão de Israel com as mulheres moabitas no deserto (Números 25 – 27) e a exclusão de dez gerações de moabitas da congregação de Deus no meio do povo, como evidenciam os textos de Deuteronômio:

Nenhum amonita nem moabita entrará na congregação do Senhor; nem ainda a sua décima geração entrará na congregação do Senhor eternamente. Porquanto não saíram com pão e água, a receber-vos no caminho, quando saíeis do Egito; e porquanto alugaram contra ti a Balaão, filho de Beor, de Petor, de mesopotâmia, para te amaldiçoar (Deuteronômio 23.3 - ACF).

Portanto, Rute não fazia parte da nação com a qual se aliançava em casamento o povo de Deus. Ela se casa com Maalom, assim como a esposa do outro filho de Noemi, Queliom, que também era moabita, afinal, eles agora habitavam Moabe. A origem racial de Rute monta todo o pano de fundo da narrativa e sua entrada na vida e na história do povo de Israel é contada nos dois primeiros capítulos. Ter sido recebida pelo povo hebreu com tamanha benevolência diz respeito ao seu próprio comportamento, que agora era devota e temente ao Deus dos judeus e não adoradora de Quemus, principal deus dos moabitas. Diferentemente do que aconteceu com os judeus que haviam se casado com povos estranhos algum tempo depois – como registrado no texto do livro de Esdras:

Acabadas, pois, estas coisas, chegaram-se a mim os príncipes, dizendo: O povo de Israel, os sacerdotes e os levitas, não se têm separado dos povos destas terras, seguindo as abominações dos cananeus, dos heteus, dos perizeus, dos jebuseus, dos amonitas, dos moabitas, dos egípcios, e dos amorreus. Porque tomaram das suas filhas para si e para seus filhos, e assim se misturou a linhagem santa com os povos dessas terras; e até os príncipes e magistrados foram os primeiros nesta transgressão (Esdras 9.1-2 - ACF).

Também no livro de Neemias encontramos a intertextualidade:

Vi também naqueles dias judeus que tinham casado com mulheres asdoditas, amonitas e moabitas. E seus filhos falavam meio asdodita, e não podiam falar judaico, senão segundo a língua de cada povo. E contendi com eles, e os amaldiçoei e espanquei alguns deles, e lhes arranquei os cabelos, e os fiz jurar por Deus, dizendo: Não dareis mais vossas filhas a seus filhos, e não tomareis mais suas filhas, nem para vossos filhos nem para vós mesmos (Neemias 13.23-25 - ACF).

Essa moabita converteu-se ao Senhor do povo com o qual ela agora se reconhecia e se dispunha a ser fiel.

### **3.2.2 A identidade feminina no livro de Rute**

Rute e Noemi estavam na mais absoluta pobreza, sem dinheiro nem expectativas quanto ao dia de amanhã, mas havia nelas uma certeza: Moisés, o sábio legislador que também olhara para os pobres, prescrevera que as espigas deixadas nos campos depois da ceifa seriam a parte dos pobres. O proprietário era dono de todo o trigo, mas o que depois do enfeixamento ficasse no campo pertencia, por direito divino, aos pobres destituídos de terras:

- a) E, quando fizerdes a colheita da vossa terra, não acabarás de segar os cantos do teu campo, nem colherás as espigas caídas da tua sega; para o pobre e para o estrangeiro as deixarás. Eu sou o Senhor vosso Deus - Levítico 23.22 (ACF);
- b) Quando no teu campo colheres a tua colheita, e esqueceres um molho no campo, não tornarás a tomá-lo; para o estrangeiro, para o órfão, e para a viúva será; para que o Senhor teu Deus te abençoe em toda a obra das tuas mãos, quando sacudires a tua oliveira, não voltarás para colher o fruto dos ramos; para o estrangeiro, para o órfão, e para a viúva será. Quando vindimares a tua vinha, não voltarás para rebuscá-la; para o estrangeiro, para o órfão, e para a viúva será. E lembrar-te-ás de que foste servo na terra do Egito; portanto te ordeno que faças isso - Deuteronômio 24.19-22 (ACF).

Portanto, Noemi sabia que teria mais chances no meio do seu povo, o povo de Deus, do que em terras estrangeiras. A existência desse Deus, em quem Noemi depositava sua fé, gera em sua relação com a realidade uma expectativa de algo

manipulável às suas necessidades, pela qual sua sujeição resultaria na bênção ansiada pela disposição de obediência. Sua relevância existencial procede da importância cognitiva a que Rute se submete em função desse ato consciente de abrir mão de quem ela era para ir em busca do que ela agora decide ser: nora de Noemi, sua amiga e, conseqüentemente, parte do povo hebreu.

Quando chega à sua cidade, Belém de Judá, Noemi, mesmo com o passar dos anos, ainda foi reconhecida pelas mulheres judias, que perguntavam:

Assim, pois, foram-se ambas, até que chegaram a Belém; e sucedeu que, entrando elas em Belém, toda a cidade se comoveu por causa delas, e diziam: Não é esta Noemi? Porém ela lhes dizia: Não me chameis Noemi; chamai-me Mara; porque grande amargura me tem dado o Todo-Poderoso. Cheia parti, porém vazia o Senhor me fez tornar; por que pois me chamareis Noemi? O Senhor testifica contra mim, e o Todo-Poderoso me tem feito mal. Assim Noemi voltou, e com ela Rute a moabita, sua nora, que veio dos campos de Moabe; e chegaram a Belém no princípio da colheita das cevadas (Rute 1.19-22 - ACF).

Informação importante é fornecida no último verso do capítulo primeiro do livro de Rute: Noemi e Rute “chegaram a Belém no princípio da colheita das cevadas” (Rute 1.22 - ACF). Esse detalhe permite saber que o período de seca e de estiagem acabara em Judá, os campos voltaram a produzir. Noemi e Rute chegaram a Belém no tempo da ceifa. É importante aqui pensar o quão útil fora a companhia oferecida por Rute à Noemi, pois sua juventude e vigor para o trabalho seria o que sustentaria a ambas nas circunstâncias em que se encontravam.

Em sua primeira fala, registrada pelo narrador, quando ela, finalmente, chega a sua terra natal, Noemi expressa um lamento, quando afirma: “o Senhor testifica contra mim, e o Todo-Poderoso me tem feito mal” (Rute 1.21 - ACF). Para entender melhor esse trecho, apresentamos uma análise dos biblistas, historiadores e especialistas em História de Israel Walton, Mathewa e Chavalas (2018):

No mundo antigo, os deuses eram considerados responsáveis por todas as situações cotidianas e, portanto, por tudo que acontecia na vida de uma pessoa. O ciclo da natureza (que havia trazido a fome), assim como a doença e a morte estavam nas mãos da divindade. É natural, então, que Noemi identifique Yahweh como a origem de sua desgraça. É importante observar que isso não se traduz explicitamente em acusação. Ela não proclama sua inocência ou busca vingança, tampouco acusa ou coloca em questão a justiça de Deus. Pode-se

presumir, porém, que ela não tinha consciência de nenhuma acusação da divindade contra a sua integridade e que também estava perturbada por não entender as razões das ações de Yahweh contra ela. Por outro lado, a opinião geral no mundo antigo era de que os mortais raramente eram capazes de discernir o que levava os deuses a fazer o que faziam. Esse questionamento é um tema comum da literatura de sabedoria mesopotâmica (WALTON; MATTHEW; CHAVALAS, 2018, p. 361).

Com isso, é notável que Noemi preservava, mesmo longe de sua pátria há tantos anos, sua fé em Deus e a convicção de que tudo estava sob o governo dele. Seu lamento mostra que, ainda depois de anos distante do povo da sua fé, ela ainda permanecia compreendendo e vivendo o judaísmo em Moabe. Isso também é passível de constatação pelo fato de que Rute conhecia e temia a esse Deus, cuja revelação só poderia ter sido a ela apresentada pela família nova da qual agora fazia parte.

Na sequência, o texto diz, no capítulo dois, que “tinha Noemi um parente de seu marido, homem valente e poderoso, da família de Elimeleque; e era o seu nome Boaz” (Rute 2.1 - ACF). Na tradução NVI (Nova Versão Internacional), o texto é revertido de forma mais clara quanto ao que significava ser “valente e poderoso” naquela cultura, vejamos: “Noemi tinha um parente por parte do marido. Era um homem rico e influente, pertencia ao clã de Elimeleque e chamava-se Boaz” (Rute 2.1 - NVI). Ou seja, Boaz era um parente próximo a Elimeleque, falecido marido de Noemi, e era rico. Logo após fornecer esta informação, o texto diz que “Rute, a moabita, disse a Noemi: ‘Vou recolher espigas no campo daquele que me permitir’. ‘Vá, minha filha’, respondeu-lhe Noemi.” (Rute 2.2 - ACF). Percebamos que o pronome utilizado por Noemi é “minha filha”, um sinal claro do vínculo afetivo criado entre elas, da amizade e companheirismo que, em meio às dificuldades, haviam desenvolvido.

Forma-se uma identidade cultural em Rute pela convivência com a família em que agora estava inserida. De acordo com Hall, parte da identidade das relações sociais é trazida para a identidade individual:

O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós” contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto



os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 1998, p. 11 e 12).

Tendo isso em vista, há o exercício sobre ela uma nova identidade humana. Visando à mudança identitária do sujeito, conforme a interpelação ou representação perante a sociedade, nota-se que a identidade não é automática. Ela pode ser construída ou desconstruída de forma a se adaptar politicamente ao meio em que está inserida temporariamente. Diante de tantas circunstâncias, cada indivíduo tem a sua própria verdade, independentemente da solucionabilidade dos problemas.

Nos Estudos Culturais, o que mais chama atenção é o impacto dos modos como as relações sociais atuais articulam a cultura tradicional e o contexto contemporâneo. O estudo da identidade de um indivíduo leva à compreensão de sua genealogia, o que torna esse processo cultural desmistificado do conceito de cultura centralizada e hegemônica. Segundo Hall:

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 1998, p. 43).

Nesse sentido, a identidade é algo que se constrói e não se limita. Nós somos tão expostos a todo tempo a diversas comunidades de ideias, pensamentos e certezas diferentes das nossas, que perdemos a noção daquilo em que realmente acreditamos, pensamos e idealizamos como nosso. Sobre este assunto, Bauman (2005, p. 25) analisa que perguntar ‘quem você é’ só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo; só se você tem escolha e só se o que você escolhe depende de você; ou seja, só se você tem de fazer alguma coisa para que a escolha seja real e se sustente. A identidade humana nasce, portanto, de uma crise de pertencimento, que se torna comum na realidade de guerras e de conflitos religiosos, tanto na Antiguidade quanto hoje. Os imigrantes, que precisam abandonar seus países em fuga pela

sobrevivência, deixam com a terra à qual pertencem a concretização de um futuro nacional, do qual fariam parte se não tivessem como único recurso transpor a barreira entre o que são e o que precisam ser, por não terem mais o reconhecimento político ou social que gostariam de ter. Dentre muitos dilemas que esses indivíduos enfrentam, talvez o maior seja a missão de alcançar algo intangível, como sua própria identidade, fragmentada e violada pelo abandono de sua própria comunidade.

Por existirem sempre muitas comunidades para se comparar, com tantas ideias e princípios, conforme define Bauman (2005, p. 25), formando as “comunidades de indivíduos que acreditam”, é que pensamos e repensamos nossa própria demanda de compatibilidade. Por essas comparações excessivas, é que chegamos ao tema principal a respeito de Rute: ela abandonou sua raiz moabita e assumiu a identidade judaica. Por haver sempre uma visão mais positiva do modo de vida ocidental, a tendência é a de uma crítica firme e coercitiva em relação à cultura e identidade do povo judeu, que se reconhece e se manifesta de forma bastante específica.

O conceito de identidade leva a crer que, se nossa cultura é uma identidade para nós, certamente qualquer outro tipo de cultura é uma diferença. Bauman (2005) destaca que, a primeira vez que teve contato com esse autoquestionamento a respeito de sua identidade, foi quando colocaram em dúvida o seu polonismo. Polônês, que vivera na certeza de que aquela era sua comunidade de vida e de destino, como ele mesmo classifica as comunidades com as quais há uma ligação absoluta, enfrentou de perto o antissemitismo em março de 1968. Bauman foi, então, impedido de lecionar e de continuar suas atividades acadêmicas em seu país.

Defronte dessa realidade, Bauman precisou buscar, em outro país, refúgio, deixando na Polônia a sua identidade natural. Inserido em outra comunidade, com ideias e princípios diferentes dos que ele tinha como referência cultural, deixa de se sentir pertencente a algum lugar. Essa perda do pertencimento é o que o leva ao questionamento sobre si próprio no contexto cultural, nacional e de caráter social, momento em que se identifica essa forma fragmentada de identidade. Mesmo com a noção mais recente de sociedade, com a globalização, passamos a enxergar que a vizinhança vai muito além das casas, que é possível ver ao lado daquela em que se habita, e isso expande o conceito de coabitação global, com a possibilidade de se levar todas as coisas para qualquer lugar.

Em Rute, encontramos uma personagem sem nenhum tipo de informação global a respeito da sua circunvizinhança, mas que retrata essa ausência de identificação em seu próprio *habitat* natural. Rute se reconhece moabita, sabe que não é nada mais do que uma jovem nascida em Moabe. Contudo, as expressões negativas que ela precisaria utilizar para afirmar sua condição é que não a faz se sentir completa. Ela teria de negar sua história com seu falecido esposo, sua vontade de permanecer com sua sogra, a quem amava, tanto que era por ela tratada como “minha filha”, e isso era uma condição que ela não estava disposta a aceitar. É neste cenário que ela necessita ir contra sua natureza moabita para lutar por permanecer com Noemi. Essas afirmações negativas precisariam existir para que houvesse uma confirmação de sua própria identidade.

No livro *Identidade e Diferença*, Silva (2000) enfatiza que as afirmações identitárias são parte de uma lista extensa de negações:

A afirmação “sou brasileiro”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Por trás da afirmação “sou brasileiro” deve-se ler: “não sou argentino”, “não sou chinês”, não sou japonês” e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável (SILVA, 2000, p. 75).

Para Rute, tudo o que ela deveria negar para continuar em Moabe e recomeçar sua vida descaracterizaria quem ela realmente se enxergava agora, mesmo que, para isso, precisasse passar pelo que Silva (2000) chama de hibridização, que nasce de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. O hibridismo, segundo o referido autor, é a mistura, a conjunção, o intercuro entre diferentes nacionalidades, etnias e raças e está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades, remetendo às ideias literais e metafóricas de viagens, diásporas e cruzamento de fronteiras: “[...] ao colocar em contato diferentes culturas e ao favorecer processos de miscigenação, colocam em movimento processos que, forçosamente, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais” (SILVA, 2000, p. 88).

Ao se exilar de seu país de origem, Rute passa a ser uma estrangeira em outra nação. No entanto, sua identidade não sofre constante desestabilização, pois ela passa a residir no meio do povo do qual agora se considerava parte, mesmo com uma cultura diferente daquela em que vivera desde seu nascimento. A personagem principal torna-se aquilo que a própria Bíblia diz que todos os que creem são: peregrinos em terras

estrangeiras. A tipificação de Rute é construída nessa perspectiva de povo “não pertencente” que passa a viver em terra estranha, é aceita por Deus, tendo como prova dessa condescendência a provisão com que ela é suprida de forma tal que lhe parecia uma sorte (Rute 2.3). Com isso, habita mais perto de Deus e do seu povo.

Um elemento narrativo que precisa ser analisado de forma focalizada é o clímax do drama de Rute: quando ela vai até Boaz, influenciada por sua sogra Noemi, e deita-se aos pés de ele no meio da noite em busca de sua atenção sexual para ser tomada como esposa e, assim, encontre descanso e segurança:

E disse-lhe Noemi, sua sogra: Minha filha, não hei de buscar descanso, para que fiques bem? Ora, pois, não é Boaz, com cujas moças estiveste, de nossa parentela? Eis que esta noite padejará a cevada na eira. Lava-te, pois, e unge-te, e veste os teus vestidos, e desce à eira; porém não te dês a conhecer ao homem, até que tenha acabado de comer e beber. E há de ser que, quando ele se deitar, notarás o lugar em que se deitar; então entrarás, e descobrir-lhe-ás os pés, e te deitarás, e ele te fará saber o que deves fazer. E ela lhe disse: Tudo quanto me disseres, farei. Então foi para a eira, e fez conforme a tudo quanto sua sogra lhe tinha ordenado. Havendo, pois, Boaz comido e bebido, e estando já o seu coração alegre, veio deitar-se ao pé de um monte de grãos; então veio ela de mansinho, e lhe descobriu os pés, e se deitou. E sucedeu que, pela meia-noite, o homem estremeceu, e se voltou; e eis que uma mulher jazia a seus pés. E disse ele: Quem és tu? E ela disse: Sou Rute, tua serva; estende pois tua capa sobre a tua serva, porque tu és o redimidor. E disse ele: Bendita sejas tu do Senhor, minha filha; melhor fizeste esta tua última benevolência do que a primeira, pois após nenhum dos jovens foste, quer pobre quer rico. Agora, pois, minha filha, não temas; tudo quanto disseste te farei, pois toda a cidade do meu povo sabe que és mulher virtuosa (Rute 3.1-11 - ACF).

Noemi ordena que Rute vá até Boaz buscar sua benevolência, para que se torne sua esposa e, assim, ambas possam descansar com segurança do futuro sem colheita. O período de gozo havia se findado, e os donos dos campos festejavam em comemoração ao tempo de generosidade de Deus em auxiliar o plantio e a frutificação das eiras. Então, Rute prepara-se, veste-se de forma intencional e vai até Boaz para se aproximar enquanto ele estivesse dormindo. As instruções de Noemi são claras: era para que Rute despisse os pés de seu senhor e se deitasse sobre eles para que fosse então considerada digna de ser por ele desposada. No Antigo Oriente, além de para Rute ser um caminho para a provisão, não é possível esquecer que ela seria o instrumento pelo qual o marido morto poderia ainda gerar um herdeiro, pela lei do levirato:

Quando irmãos morarem juntos, e um deles morrer, e não tiver filho, então a mulher do falecido não se casará com homem estranho, de fora; seu cunhado estará com ela, e a receberá por mulher, e fará a obrigação de cunhado para com ela. E o primogênito que ela lhe der será sucessor do nome do seu irmão falecido, para que o seu nome não se apague em Israel. Porém, se o homem não quiser tomar sua cunhada, esta subirá à porta dos anciãos, e dirá: Meu cunhado recusa suscitar a seu irmão nome em Israel; não quer cumprir para comigo o dever de cunhado. Então os anciãos da sua cidade o chamarão, e com ele falarão; e, se ele persistir, e disser: Não quero tomá-la; então sua cunhada se chegará a ele na presença dos anciãos, e lhe descalçará o sapato do pé, e lhe cuspirá no rosto, e protestará, e dirá: Assim se fará ao homem que não edificar a casa de seu irmão; e o seu nome se chamará em Israel: A casa do descalçado (Deuteronômio 25.5-10).

Como o irmão do esposo de Rute também havia morrido, então o parente mais próximo tinha o dever de tomá-la por esposa para que seu legado não fosse perdido e ela ficasse desamparada. No Israel antigo, era de suma importância a continuidade das famílias, pois a herança era transmitida de geração em geração e não podia ser vendida. Porém, no caso de Rute, não havia nenhum herdeiro para garantir a perpetuidade da sua herança.

Rute entrega-se como oferta para aquele que já havia dado a ela provas de sua bondade e boa disposição em ajudá-la. Algumas interpretações são encontradas quando se busca entender a curiosa atitude de Rute em descobrir os pés de Boaz. Uma delas é a de que as eiras ficavam sempre em lugares muito altos para que o vento ajudasse no ato de padejar o cereal, então, quando Rute o fizesse, Boaz acordaria com o frio em seus pés e veria ali uma linda mulher, sendo por ela tentado a consumir o casamento. Como já vimos, o ato sexual na cultura judaica é a própria consumação do matrimônio autorizado por Deus, então ambos selariam ali uma aliança de casamento. Outro entendimento é trazido por Champlin (2001/2018):

Adam Clarke tem um curioso comentário nesse ponto: “Alguns dizem que as mulheres orientais, ao deitarem-se com seus maridos legítimos, por uma questão de modéstia e como sinal de sujeição, vão até os pés da cama, erguem gentilmente as cobertas e escorregam por debaixo delas, ocupando um lugar ao lado do homem”. Nesse caso, isso de “descobrir os pés” é um eufemismo para “escorregar para de baixo das cobertas, de baixo para cima, até ocupar uma posição ao lado do homem”. Dizendo a mesma coisa em termos mais modernos: “Rute se deitaria com Boaz” (CHAMPLIN, 2001/2018, p. 427).

Essa autoentrega de Rute mostra a sua natureza sacrificial. Ela se dispunha a se entregar, e até mesmo ser usada e rejeitada, para alcançar a redenção que aquele parente poderia dar não somente a ela, mas também a Noemi. É preciso considerar que essa atitude ousada era entendida como totalmente inapropriada a uma mulher. Nesse ponto, Ester e Rute agem com a mesma estratégia: ambas aguardam que o homem coma e beba, divirta-se e sinta-se regozijado, para alcançar dele favor. Ambas arriscam a própria vida, podendo uma ser morta pelo próprio marido, o rei, e outra apedrejada como imoral e impura por um povo que a recebera em sua terra e a acolhera em sua colheita. Rute poderia ser envergonhada e severamente punida se Boaz não tivesse por ela boa postura, como diz no livro de Deuteronômio:

Quando um homem tomar mulher e, depois de coabitar com ela, a desprezar, e lhe imputar coisas escandalosas, e contra ela divulgar má fama, dizendo: Tomei esta mulher, e me cheguei a ela, porém não a achei virgem; então o pai da moça e sua mãe tomarão os sinais da virgindade da moça, e levá-los-ão aos anciãos da cidade, à porta; e o pai da moça dirá aos anciãos: Eu dei minha filha por mulher a este homem, porém ele a despreza; e eis que lhe imputou coisas escandalosas, dizendo: Não achei virgem a tua filha; porém eis aqui os sinais da virgindade de minha filha. E estenderão a roupa diante dos anciãos da cidade. Então os anciãos da mesma cidade tomarão aquele homem, e o castigarão. E o multarão em cem *siclos* de prata, e os darão ao pai da moça; porquanto divulgou má fama sobre uma virgem de Israel. E lhe será por mulher, em todos os seus dias não a poderá despedir. Porém se isto for verdadeiro, isto é, que a virgindade não se achou na moça, então levarão a moça à porta da casa de seu pai, e os homens da sua cidade a apedrejarão, até que morra; pois fez loucura em Israel, prostituindo-se na casa de seu pai; assim tirarás o mal do meio de ti (Deuteronômio 22.13-21 – ACF).

Na tradição judaica, as festas eram regadas a boa comida e vinho, havia canto e danças com alegria até que o cansaço tomasse lugar ou a bebedeira:

Havendo, pois, Boaz comido e bebido, e estando já o seu coração alegre, veio deitar-se ao pé de um monte de grãos; então veio ela de mansinho, e lhe descobriu os pés, e se deitou (Rute 3.7 - ACF).

No entanto, o que Boaz sente ao ver ali a bela Rute, perfumada e disponível ao seu prazer, é um grande tremor: “E sucedeu que, pela meia-noite, o homem estremeceu, e se voltou; e eis que uma mulher jazia a seus pés” (Rute 3.8). A sujeição de Rute àquele homem, já com certa idade, sua entrega em busca de alguém que a remisse de

sua vergonha, gerou em Boaz uma ação imediata de resolver aquela questão em benefício de Rute:

E disse ele: Quem és tu? E ela disse: Sou Rute, tua serva; estende pois tua capa sobre a tua serva, porque tu és o redimidor. E disse ele: Bendita sejas tu do Senhor, minha filha; melhor fizeste esta tua última benevolência do que a primeira, pois após nenhum dos jovens foste, quer pobre quer rico. Agora, pois, minha filha, não temas; tudo quanto disseste te farei, pois toda a cidade do meu povo sabe que és mulher virtuosa (Rute 3.9-11 - ACF).

Novamente Rute é chamada “minha filha”, mas agora por seu redimidor, aquele que detinha as condições ideais para desposá-la e fazer com que ela fosse inclusa na família e no povo que pertencia ao Deus que ela agora adorava. Quando Rute declara a ele ser serva sua, sem perder tempo, sinaliza sua proposta de casamento, algo que tinha legalidade diante de Deus, já que ele era seu parente-redimidor. Quando pede a ele que estenda sobre ela sua capa, rememora uma linguagem que Boaz conhecia bem, aquela em que Deus se comunicava com seu povo:

E, passando eu junto de ti, vi-te, e eis que o teu tempo era tempo de amores; e estendi sobre ti a aba do meu manto, e cobri a tua nudez; e dei-te juramento, e entrei em aliança contigo, diz o Senhor DEUS, e tu ficaste sendo minha (Ezequiel 16.8 - ACF).

Essa mulher ousada e corajosa deixa claro que quer Boaz como ao Senhor, que a proteja e faça com ela uma aliança. Boaz, sem demora, percebe essa linguagem e jura, que, assim como “vive o Senhor” (Rute 3.13), ele a redimiria e a resgataria de sua vida de angústia e servidão. A superioridade do caráter de Boaz e a ousadia com que Rute coloca em prática a preparação para o selo dessa aliança levam-na a ser chamada de “virtuosa” (Rute 3.11). Portanto, essas características de protagonismo e tomada de decisões são características aprovadas pelo enunciador, que insere essa mulher na genealogia de sua personagem mais relevante, entre Antigo Testamento e Novo Testamento: Jesus. O livro de Rute encerra-se com a seguinte genealogia, afirmando a descendência dela até Davi, um dos principais reis de Israel e ascendência direta de Jesus:

Estas são, pois, as gerações de Perez: Perez gerou a Hezrom, e Hezrom gerou a Rão, e Rão gerou a Aminadabe, e Aminadabe gerou a

Naassom, e Naassom gerou a Salmom, e Salmom gerou a Boaz, e Boaz gerou a Obede, e Obede gerou a Jessé, e Jessé gerou a Davi (Rute 4.18-22).

Sobre isso, concordamos com Alves (1982), no entendimento cultural a respeito da mulher que o enunciador estava a formar quando evidenciou o nome de Rute na ascendência de Jesus. Incluí-la como parte da geração do Messias aguardado para a salvação do mundo faz de Rute a portadora do sentido real de feminilidade bíblica, da mulher que de tal forma agradou a Deus que teve sua história de redenção da humanidade inserida na geração do redentor. Com isso, Rute, no imaginário judaico e cristão, representa a extensão de toda mulher que, por sua fé, busca agradar o mesmo Deus que estava com a moabita.

Rute configura uma identidade feminina evidenciada pelo enunciador, que, assim como a rainha Ester, passa por conflitos pessoais e sai com sua fé fortalecida, enfrentando a dificuldade de abandonar o seu povo, a sua ascendência, sua história, configurada por uma disposição mental e de atitude humilde para começar a andar nos caminhos do Deus de Noemi, o Deus do povo de Israel, e obedecer às ordens de Noemi, que representava para ela uma mulher mais velha e respeitável que conhecia o Senhor.

Dois exemplos de mulheres do Antigo Testamento, traçadas pelo enunciador como um arquétipo ideal, tanto em arrependimento – como Noemi demonstra ao voltar para a sua terra e reconhecer a amargura em que sua vida se transformou ao tomar decisões erradas –, quanto de obediência intencional e obstinada, sobrepondo-se às adversidades e enfrentando o que for preciso para o mantimento e a exaltação daquilo que se crê, como em Rute. Ester e Rute arriscaram suas integridades físicas para salvar o seu povo, a sua família, sua parentela.

### **3.3 O Livro de João**

A representação de Rute, séculos antes da chegada do Messias dos judeus, ecoa numa das parábolas mais conhecidas pelos cristãos, quando Jesus Cristo encontra uma samaritana e diz a ela que se ela quer conhecer o verdadeiro Deus, deve então desejar ser incluída em seu povo:

Deixou [Jesus] a Judéia, e foi outra vez para a Galiléia. E era-lhe necessário passar por Samaria. Foi, pois, a uma cidade de Samaria, chamada Sicar, junto da herdade que Jacó tinha dado a seu filho José.



E estava ali a fonte de Jacó. Jesus, pois, cansado do caminho, assentou-se assim junto da fonte. Era isto quase à hora sexta. Veio uma mulher de Samaria tirar água. Disse-lhe Jesus: Dá-me de beber. Porque os seus discípulos tinham ido à cidade comprar comida. Disse-lhe, pois, a mulher samaritana: Como, sendo tu judeu, me pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana? (porque os judeus não se comunicam com os samaritanos). Jesus respondeu, e disse-lhe: Se tu conheceras o dom de Deus, e quem é o que te diz: Dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva. Disse-lhe a mulher: Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo; onde, pois, tens a água viva? És tu maior do que o nosso pai Jacó, que nos deu o poço, bebendo ele próprio dele, e os seus filhos, e o seu gado? Jesus respondeu, e disse-lhe: Qualquer que beber desta água tornará a ter sede; mas aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna. Disse-lhe a mulher: Senhor, dá-me dessa água, para que não mais tenha sede, e não venha aqui tirá-la. Disse-lhe Jesus: Vai, chama o teu marido, e vem cá. A mulher respondeu, e disse: Não tenho marido. Disse-lhe Jesus: Disseste bem: Não tenho marido; porque tiveste cinco maridos, e o que agora tens não é teu marido; isto disseste com verdade. Disse-lhe a mulher: Senhor, vejo que és profeta. Nossos pais adoraram neste monte, e vós dizeis que é em Jerusalém o lugar onde se deve adorar. Disse-lhe Jesus: Mulher, crê-me que a hora vem, em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não sabeis; nós adoramos o que sabemos porque a salvação vem dos judeus. Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura a tais que assim o adorem. Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade. A mulher disse-lhe: Eu sei que o Messias (que se chama o Cristo) vem; quando ele vier, nos anunciará tudo. Jesus disse-lhe: Eu o sou, eu que falo contigo. E nisto vieram os seus discípulos, e maravilharam-se de que estivesse falando com uma mulher; todavia nenhum lhe disse: Que perguntas? ou: Por que falas com ela? Deixou, pois, a mulher o seu cântaro, e foi à cidade, e disse àqueles homens: Vinde, vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Porventura não é este o Cristo? (João 4.3-29 - ACF).

Samaria era uma terra considerada imunda pelos judeus, assim como Moabe, e sequer passavam por sua circunvizinhança. No entanto, Jesus decide caminhar por aquele lugar, à beira de um poço conhecido como o poço de Jacó, um dos patriarcas da religião e do povo judaico, para que se encontrasse com a mulher, pois era-lhe “necessário passar por Samaria” (João 4.4). Para entender um pouco melhor da representação do povo samaritano, o biblista Champlin (2001/2018) ajuda:

A cidade de Samaria (modernamente chamada Sebastiyeh), chega pela primeira vez ao nosso conhecimento ao ser edificada por Onri, para ser a capital do reino do norte de Israel (ver 1Rs 16.23,24) e continuou ocupando essa posição até ser capturada por Salmanaser, em 721 a.C.

Após a deportação das dez tribos, Esaradom (ver Ed 4.2,10), segundo era costumeiro entre os mo narcas orientais, trouxe uma raça mista da Babilônia, de Cutá, de Hamate e de Sefarvaim (ver 2Rs 17.24), a fim de ocupar aquela região, que fora deixada quase inteiramente despovoada. E assim, os samaritanos descendiam dessa gente, embora, com grande probabilidade, houvesse pesada mistura com sangue judaico. Essas circunstâncias têm dado origem a duas interpretações diversas quanto à raça daquele povo. A maioria dos estudiosos acredita que os samaritanos eram uma raça mista, gentios e judeus; mas há outros que os consideram de pura descendência gentílica, e que, posteriormente, aceitaram certas características religiosas dos judeus, como a circuncisão, a adoração a Jeová e as esperanças messiânicas. Seja como for, o fato é que aquele era uma raça mestiça, dotada de uma cultura e de uma religião híbridas. Suas ações indubitavelmente provocaram a indignação tanto dos judeus como dos gentios, porquanto, por essa altura, os samaritanos se tinham tornado radicais e violentos. Por essa razão, muitos povos gentílicos, e não somente os judeus, procuravam evitá-los, tendo desenvolvido fortes preconceitos contra eles (CHAMPLIN, 2001/2018, p. 413).

É possível pensar em como Rute tem precedentes semelhantes ao dessa mulher samaritana e como os dois enredos formam narrativas com presenças semânticas de uma mesma dramatização: um homem judeu com a redenção de uma mulher em suas mãos, reconhece em uma estrangeira algo que precisa ser acolhido, e assim o faz, dando a ela dignidade e respeito social.

Muitos detalhes são importantes nessas narrativas, pois nenhum homem poderia ficar sozinho com uma mulher, principalmente um judeu e mais ainda sendo ela uma estrangeira, impura, considerada pagã. O imperativo do verso 4 do texto de João, “E era-lhe necessário passar por Samaria” (João 4.4 - ACF), mostra a necessidade do ministério de Jesus tomar um caráter mais universal, que englobasse não só os judeus, mas também os gentios ou pagãos. Assim como Boaz incluiu Rute em meio às mulheres sob a sua responsabilidade, Jesus inclui essa mulher na sociedade judaica e confere a ela direitos de viver e de conviver entre aquele povo, com a proteção daquele que dera a ela recursos de sobrevivência para além da sua necessidade.

Enquanto a mulher samaritana ia ao poço buscar água, ia Rute a buscar espigas, quando “por acaso entrou justamente na parte da plantação que pertencia a Boaz, que era do clã de Elimeleque” (Rute 2.3 - NVI). O narrador usa o termo “casualmente” para indicar um desconhecimento de Rute do terreno, pois ela não escolhera estar exatamente ali, mas também induz o leitor a pensar em uma “mão de Deus”, que controla os movimentos das coisas, pois, analisando o texto pela tradução NVI, se lê o seguinte:

Naquele exato momento, Boaz chegou de Belém e saudou os ceifeiros: “O Senhor esteja com vocês!”. Eles responderam: “O Senhor te abençoe!”. Boaz perguntou ao capataz dos ceifeiros: “A quem pertence aquela moça?”. O capataz respondeu: “É uma moabita que voltou de Moabe com Noemi. Ela me pediu que a deixasse recolher e juntar espigas entre os feixes, após os ceifeiros. Ela chegou cedo e está de pé até agora. Só sentou-se um pouco no abrigo”. Disse então Boaz a Rute: “Ouça bem, minha filha, não vá colher noutra lavoura, nem se afaste daqui. Fique com minhas servas. Preste atenção onde os homens estão ceifando, e vá atrás das moças que vão colher. Darei ordem aos rapazes para que não toquem em você. Quando tiver sede, beba da água dos potes que os rapazes encheram” (Rute 2.4-9).

Boaz chega imediatamente ao local quando Rute está colhendo na lavoura. Assim como a mulher samaritana chega ao poço justamente quando Jesus lá estava, com sede, esperando para tomar um pouco de água. Como um salvador, um resgatador, Boaz vem ao encontro da pobre mulher viúva e tem-na por grande discrição e respeito. Boaz é tipificado como um prenúncio do salvador, que viria para resgatar não somente uma mulher, mas, por meio da descendência dela, todo o povo hebreu. Dessa forma, Rute é inserida na genealogia de Jesus, o que está registrado no evangelho segundo Mateus:

Livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão. Abraão gerou a Isaque; e Isaque gerou a Jacó; e Jacó gerou a Judá e a seus irmãos; e Judá gerou, de Tamar, a Perez e a Zerá; e Perez gerou a Esrom; e Esrom gerou a Arão; e Arão gerou a Aminadabe; e Aminadabe gerou a Naassom; e Naassom gerou a Salmom; e Salmom gerou, de Raabe, a Boaz; e Boaz gerou de Rute a Obede; e Obede gerou a Jessé; e Jessé gerou ao rei Davi; e o rei Davi gerou a Salomão da que foi mulher de Urias. E Salomão gerou a Roboão; e Roboão gerou a Abias; e Abias gerou a Asa; e Asa gerou a Josafá; e Josafá gerou a Jorão; e Jorão gerou a Uzias; e Uzias gerou a Jotão; e Jotão gerou a Acaz; e Acaz gerou a Ezequias; e Ezequias gerou a Manassés; e Manassés gerou a Amom; e Amom gerou a Josias; e Josias gerou a Jeconias e a seus irmãos na deportação para babilônia. E, depois da deportação para a babilônia, Jeconias gerou a Salatiel; e Salatiel gerou a Zorobabel; e Zorobabel gerou a Abiúde; e Abiúde gerou a Eliaquim; e Eliaquim gerou a Azor; e Azor gerou a Sadoque; e Sadoque gerou a Aquim; e Aquim gerou a Eliúde; e Eliúde gerou a Eleazar; e Eleazar gerou a Matã; e Matã gerou a Jacó; e Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu JESUS, que se chama o Cristo. De sorte que todas as gerações, desde Abraão até Davi, são catorze gerações; e desde Davi até a deportação para a babilônia, catorze gerações; e desde a deportação para a babilônia até Cristo, catorze gerações (Mateus 1.1-17) [grifo nosso].

Essa inserção localiza essa mulher no referencial judaico do feminino. A repetição do termo “minha filha”, usado anteriormente por Noemi e agora por Boaz para se referir a Rute, mostra que aquilo que esta fazia para chamar a atenção dizia respeito a sua postura diante das circunstâncias. Seu caráter é enaltecido, sua lealdade é admirada e, como “recompensa de Yahweh”, ela recebe a provisão de alimentos de que precisava. A Bíblia não faz nenhuma referência à beleza de Rute, ao fato dela ter recebido o favor de Boaz. Em contraste a Ester, que fazia com que o rei e todos quantos a viam e a admiravam, a quisessem unicamente por sua estética. Ao contrário, se escondem aqui seus traços femininos ou sua graça para que exale das páginas o bom perfume de sua personalidade humilde, servil e bondosa, mesmo tão jovem, já que se casara e não tivera tempo de ter filhos.

Do mesmo modo, a mulher samaritana, ao encontrar com Jesus, que lhe promete uma água da qual sua fonte é inesgotável – como Rute buscava por alimento, a samaritana buscava por água –, ambas são saciadas em suas necessidades e elevadas em seu *status* social: Rute, de estrangeira a esposa de um judeu respeitado, sendo incluída em seu povo; a samaritana, de adúltera a mulher que aponta o Messias de Israel. À mulher samaritana foi dada a primeira declaração de Jesus de sua identidade messiânica, de que ele era o resgatador aguardado, o filho de Deus: “A mulher disse-lhe: Eu sei que o Messias (que se chama o Cristo) vem; quando ele vier, anunciará tudo. Jesus disse-lhe: Eu o sou, eu que falo contigo” (João 4.25-26); e à Rute foi dada a honra do registro de seu nome nas Escrituras como parte da genealogia do próprio Cristo, enaltecida no livro de Mateus.

Essas mulheres são encontradas na narrativa bíblica por sua representatividade em momentos históricos distintos, e, na tradição cristã, são tidas como exemplos de mulheres com a disposição moral de receber, em humildade, a salvação que buscavam por meio de homens que não esperavam.

### **3.3.1 Contexto histórico**

A narrativa do encontro de Jesus com a mulher samaritana à beira de um poço está registrada no evangelho de João, em seu capítulo quarto. O relato consta no último evangelho exposto na ordem bíblica, que, segundo o narrador, tem como objetivo fazer com que os leitores “creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e, crendo, tenham vida em seu nome” (João 20.31 - ACF). A importância desse destaque se dá pelo fato de

que João quer demonstrar, em seu evangelho, que Jesus é o Messias, o filho de Deus, aquele que viera para salvar o mundo da perdição do pecado. Sendo o enviado de Deus, parar em um poço para conversar com uma mulher samaritana, povo considerado imundo por meio daqueles de quem Jesus descendia, foi algo inesperado e pouco compreendido até mesmo pelos apóstolos que testemunharam o ocorrido.

Havia duas rotas possíveis de serem traçadas da Judeia à Galileia: a mais longa percorria a terra dos gentios, ao leste do Jordão; a mais curta cruzava o território pertencente ao povo samaritano, pela cidade de Samaria. Esse povo era visto com animosidade pelos judeus, como já foi exposto, e o verso quatro do texto de João, capítulo quatro, sugere que passar por ali foi uma escolha imposta por uma necessidade: “E era-lhe necessário passar por Samaria” (João 4.4 - ACF). Aparentemente, João estava tornando implícito no texto que haveria uma razão sobrenatural, divina, para que Jesus decidisse passar por aquele lugar, algo que precisava acontecer, tendo em vista que a rota comumente escolhida pelos judeus era a mais longa, pois evitava o território samaritano.

Não era prática comum daquele tempo uma mulher ir até um poço buscar água desacompanhada, portanto, ela pode ter sido considerada excluída em função de sua prática de vida, que Jesus destaca no diálogo. Ao meio-dia, horário de maior calor, não era também o horário em que as mulheres faziam esse trabalho, que fazia parte da sua rotina. Com o sol a pino e o calor excessivo, as mulheres preferiam as primeiras horas da manhã. “As mulheres geralmente vinham ao poço em grupos durante o frio da manhã ou da noite. Pegar água era tanto uma tarefa quanto um evento social”, explica Miller (2015, p. 353). Portanto, a samaritana ia ao poço quando ninguém mais estava lá. As circunstâncias de sua vida particular, expostas por Jesus, amasiada com um homem que não era seu marido, a colocava em situação de humilhação e de vergonha social.

Observando o diálogo entre a samaritana e Jesus, há uma alteração brusca de assuntos. Eles começam falando de água, estando em frente a um poço, e, de repente, mudam para a quantidade de maridos daquela mulher, sua vida íntima. Embora a mulher tenha entendido que Jesus exibia para ela seus dons de profecia e adivinhação (Disse-lhe a mulher: Senhor, vejo que és profeta. [João 4.19 – ACF]), o sentido da conversa iniciada por Jesus pode ser entendido à luz dos textos do Antigo Testamento.

Com frequência, a Escritura compara o adultério, ou a prostituição, à infidelidade religiosa e de adoração. O livro de Oseias, profeta do Antigo Testamento

em Israel, mostra justamente essa realidade que quer ser comunicada ao povo de Deus. O profeta, quando recebe a Palavra vinda de Deus, recebe a ordem de ir e tomar como sua esposa uma mulher adúltera e filhos da infidelidade, “porque a nação é culpada do mais vergonhoso adultério por afastar-se do Senhor” (Oseias 1.2 – NVI). Deus ordena que o profeta demonstre com sua própria vida o que o povo estava fazendo e como estava tratando o seu Senhor. A prostituta é uma figura, cuja associação pessoal é assemelhada à infidelidade religiosa. Nos capítulos três e cinco do mesmo livro, essa associação fica ainda mais evidente:

O Senhor me disse: “Vá, trate novamente com amor sua mulher, apesar de ela ser amada por outro e ser adúltera. Ame-a como o Senhor ama os israelitas, apesar de eles se voltarem para outros deuses e de amarem os bolos sagrados de uvas passas” (Oséias 3.1 – NVI).

E também no texto do capítulo cinco: “Suas ações não lhes permitem voltar para o seu Deus. Um espírito de prostituição está no coração deles; não reconhecem o Senhor” (Oséias 5.4 – NVI). O adultério e a prostituição são, definitivamente, um motivo de ira para o Deus de Israel, porque estão associados à idolatria cultural, prática que o desagrada sobremaneira. A mulher samaritana, como aponta o texto, teve cinco maridos, e o homem que naquele momento ela tinha não era seu marido.

O contexto dessa mulher corrobora a compreensão de como ela chega nesse lugar. O segundo livro dos Reis menciona uma mistura de povos e religiões no Reino Norte:

O rei da Assíria trouxe gente da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Hamate e de Sefarvaim e os estabeleceu nas cidades de Samaria para substituir os israelitas. Eles ocuparam Samaria e habitaram em suas cidades (2 Reis 17.24 – NVI).

Assim, a mistura de povos culmina nos diversos deuses de Samaria. No mesmo livro dos Reis, está registrado que havia cinco grupos de povos e, conseqüentemente, espécies de cultos, que foram trazidos para o Norte:

No entanto, cada grupo fez seus próprios deuses nas diversas cidades em que moravam e os puseram nos altares idólatras que o povo de Samaria havia feito. Os de Babilônia fizeram Sucote-Benote, os de Cuta fizeram Nergal e os de Hamate fizeram Asima; os aveus fizeram Nibaz e Tartaque; os sefarvitas queimavam seus filhos em sacrifício a

Adrameleque e Anameleque, deuses de Sefarvaim (2 Reis 17.29-31-NVI) [grifo nosso].

Nesse texto, a diversidade de deuses em detrimento do Deus de Israel, o Deus em quem a samaritana também diz crer e adorar no monte, é notável: “Nossos pais adoraram neste monte, e vós dizeis que é em Jerusalém o lugar onde se deve adorar” (João 4.20 – NVI).

A palavra marido, vez que o mundo bíblico está profundamente marcado pelo patriarcalismo, também pode ser traduzida como senhor, pois a mulher ocupava lugar nas posses materiais do homem. A divindade adorada também é considerada como marido ou senhor no escopo bíblico. Nesse contexto, a mulher samaritana, que confessa ter tido tantos maridos, está declarando também a sua infidelidade a Deus. Sendo ela ainda dedicada ao antigo deus de seu povo, ela, num primeiro momento, diz não ter marido por sentir vergonha de sua situação, que está diretamente associada, como vimos, à idolatria.

### **3.3.2 A identidade feminina no livro de João 4.1-26**

João destaca que não havia discípulos com Jesus no momento do encontro dele com a mulher samaritana, ou seja, contraria a cultura local que, de forma preconceituosa, impedia um judeu de falar com um samaritano, sendo isso agravado pelo fato desse samaritano ser uma mulher. O preconceito racial é evidenciado pela fala da mulher, assim como por um adendo feito no texto pelo narrador:

Disse-lhe, pois, a mulher samaritana: Como, sendo tu judeu, me pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana? (Porque os judeus não se comunicam com os samaritanos) (João 4.9 – ACF) [grifo nosso].

A quebra de paradigmas mostra uma mudança de perspectiva trazida por aquele judeu diante de uma mulher marginalizada. A figurativização dessa personagem também remete aos encontros anteriores, de homens da genealogia de Jesus, em poços ao longo da história do povo hebreu. Alter e Kermode (1997) comentam sobre isso:

Em Gênesis e Êxodo, encontros de homens com mulheres ao lado de poços em solo estrangeiro são regularmente seguidos pelo casamento das partes. E conjecturou-se que a mulher tem desígnios maritais em relação a Jesus; mas isso é provavelmente um mal-entendido nicodemiano que deixa escapar um significado alegórico. Talvez haja

aqui uma retomada do tema do casamento já tocado não somente nas bodas de Caná, mas também na descrição alegórica que João Batista faz de si mesmo como o padrinho no casamento de Jesus. A ideia de algum tipo de união íntima está sem dúvida presente. O acaso escolheu a samaritana como a menos provável das boas vizinhas; e talvez a insinuação de uma união com Samaria – sua história religiosa perversa representada pela vida sexual irregular da mulher, e sua recusa de que a salvação é só dos judeus – sugere uma outra referência obliqua ao dia do Messias. A água viva de Jesus supera a de Jacó em cujo poço o encontro ocorre, assim como o ser supera o vir-a-ser e a vida eterna a vida de geração. A mulher fica impressionada com o milagre fácil (Jesus sabe tudo sobre seu passado), mas sua réplica a ela tem implicações mais profundas. Ela é escolhida para receber as novas de que a hora chegou e agora é; na medida em que a hora já é, ela pode reconhecer o Messias e nomeá-lo, tendo seu reconhecimento confirmado (ALTER; KERMODE, 1997, p. 484).

É mantida a representação figurativa dessa união, que não se consuma mais na carne, mas sim no espírito, daquele que consome da água da vida oferecida pelo Messias, que, no Antigo Testamento, representava as bênçãos divinas e o Espírito Santo de Deus, como no texto de Jeremias 2.13: “Porque o meu povo fez duas maldades: a mim me deixaram, o manancial de águas vivas, e cavaram cisternas, cisternas rotas, que não retêm águas”; e em Zacarias 14.8: “Naquele dia também acontecerá que sairão de Jerusalém águas vivas, metade delas para o mar oriental, e metade delas para o mar ocidental; no verão e no inverno sucederá isto”; e ainda no texto do livro do evangelho de João, capítulo sétimo:

E no último dia, o grande dia da festa, Jesus pôs-se em pé, e clamou, dizendo: Se alguém tem sede, venha a mim, e beba. Quem crê em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre. E isto disse ele do Espírito que haviam de receber os que nele cressem; porque o Espírito Santo ainda não fora dado, por ainda Jesus não ter sido glorificado (João 7.37-39).

A samaritana recebe por verdade o conhecimento daquele que falava com ela. O verso vinte e cinco registra a única vez em que Jesus, antes do seu julgamento seguido de morte, afirma ser o Messias: “A mulher disse-lhe: Eu sei que o Messias (que se chama o Cristo) vem; quando ele vier, nos anunciará tudo. Jesus disse-lhe: Eu o sou, eu que falo contigo” (João 4.25-26).

Os discípulos de Jesus veem seu líder ensinando uma samaritana, usando as exatas palavras que retomam as Sagradas Escrituras, nas quais “Eu sou” é uma afirmação dada pelo próprio Deus de Israel, quando, no Êxodo, ele afirma: “E disse



Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós” (Êxodo 3.14 - ACF). Espantam-se e reafirmam por sua reação a discriminação masculina daqueles dias, em que ensinar a um samaritano, em especial às mulheres, era considerado uma perda de tempo. Contudo, seu comportamento demonstra uma mudança de paradigmas, talvez pela confiança nas decisões e práticas de Jesus, pois os discípulos “maravilharam-se de que estivesse falando com uma mulher; todavia nenhum lhe disse: Que perguntas? ou: Por que falas com ela?” (João 4.27 - ACF).

Para Jesus, aquele que precisava passar pelo poço de Jacó para falar com aquela mulher samaritana e dar a ela o maior testemunho da história do povo hebreu: que ele, aquele com quem ela falava e que lhe oferecia água, era o Messias do mundo aguardado por seu povo, não era perda de tempo falar com aquela samaritana, que fazia suas tarefas do dia. Ela recebe uma ordem de Jesus: “Dê-me um pouco de água” (João 4.7 - ACF), mas não ouviu como algo que lhe fosse desrespeitoso ou mal educado, pelo contrário, ela se sente privilegiada por saber que a um homem judeu não era comum dar atenção a uma mulher considerada adúltera pelos que a rodeavam em seu próprio povo. Ela não agiu como se sentisse ofensa naquele mandamento. Com sua inteligência e força, ela aproveita a circunstância para fazer perguntas importantes e que a mais ninguém poderia fazer. Ela não se limita às condições de impedimento sob as quais estava submetida, mas decide arriscar uma disposição mental favorável e atitude humilde para chegar perto do que ela buscava como fé libertária.

Jesus ainda complementa, dizendo: “Se tu conheceras o dom de Deus, e quem é o que te diz: Dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva” (João 4.10 - ACF). Ela entende que aquela afirmação parece absurda, tendo em vista que Jesus não tinha como pegar água do poço fundo, por não ter em mãos nem corda e nem cântaro. Sua resposta, porém, aponta para um entendimento mais profundo dela a respeito da fala daquele homem, que a desafia com suas questões. Ela responde:

Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo; onde, pois, tens a água viva? És tu maior do que o nosso pai Jacó, que nos deu o poço, bebendo ele próprio dele, e os seus filhos, e o seu gado? (João 4.11-12 - ACF).

Jesus era maior do que Jacó, mas ele leva aquela mulher a pensar, a se encontrar no diálogo, a ser parte do crescente da revelação, para conduzi-la ao pleno entendimento

do que ele queria dizer. Ele quer ouvi-la falar, então lhe dá mais informações relevantes para que ela entenda o que está havendo ali:

Qualquer que beber desta água tornará a ter sede; mas aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna (João 4.13-14 - ACF).

Agora, Jesus conseguira atrair a espiritualidade da mulher e a faz reconhecer a amargura em que sua vida se transformou ao tomar decisões erradas. Ele consegue, em sua fala estruturada, atrair completamente a atenção da mulher, mesmo com dificuldades de captar plenamente o que ele dizia. Ela afirma: “Senhor, dá-me dessa água, para que não mais tenha sede, e não venha aqui tirá-la” (João 4.15 - ACF). Quando ela pede ajuda, ele oferece-lhe a verdade a seu respeito, sendo essa a verdade esperada pelo povo, ou seja, a salvação trazida pelo Messias aguardado. Jesus pede que ela chame seu marido e a coloca em um dilema, pois a verdade sobre sua vida era terrível à sua reputação. Não havia nela nada que distanciasse Jesus como repelia a todos os outros que a olhavam pelas ruas e não a tratavam como digna de estar entre as mulheres do povo.

O que Jesus apresenta para essa mulher é um conhecimento teológico a respeito de quem ele era e a respeito do Deus de Israel. Essa quebra de paradigmas sociais fica marcado nesse texto, porque a única forma de uma mulher aprender sobre essas coisas seria dentro da sua casa, fazendo perguntas apenas ao seu marido. Jesus não se importou com a discriminação sobre aquela mulher samaritana e conversou com ela sobre adoração sentado à beira de um poço.

A mulher, no verso onze, chama Jesus de Senhor: “Disse-lhe a mulher: Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo; onde, pois, tens a água viva?” (João 4.11 - ACF). A expressão “Senhor” utilizada nesse texto é do grego *kurios*, que significa aquele a quem uma pessoa ou coisas pertence, sobre o qual ele tem o poder de decisão; mestre, senhor, é um título dado a Deus, ao Messias. A própria Escritura afirma que “ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo” (1 Coríntios 12.3 - ACF). Portanto, a essa mulher samaritana foi dado conhecer e reconhecer o Deus de Israel, representado ali por aquele homem sentado ao poço: “Todas as coisas me foram entregues por meu Pai, e ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mateus 11.27 - BJ).

Aquela simples mulher, com sua honestidade, sem buscar estratégias para esconder a verdade sobre si, exposta por um homem estranho, ao revelar-se a si mesma ao Messias, teve dele a sua própria revelação. A mulher creu em Jesus e converteu-se ao caminho ofertado por ele: “Deixou, pois, a mulher o seu cântaro, e foi à cidade, e disse àqueles homens: Vinde, vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Porventura não é este o Cristo?” (João 4.28-29 - ACF).

A influência dessa mulher foi decisiva, pois muitos samaritanos vieram ter com Jesus e pedir que ficasse com eles mais alguns dias para ouvi-lo:

E muitos dos samaritanos daquela cidade creram nele, pela palavra da mulher, que testificou: Disse-me tudo quanto tenho feito. Indo, pois, ter com ele os samaritanos, rogaram-lhe que ficasse com eles; e ficou ali dois dias. E muitos mais creram nele, por causa da sua palavra. E diziam à mulher: Já não é pelo teu dito que nós cremos; porque nós mesmos o temos ouvido, e sabemos que este é verdadeiramente o Cristo, o Salvador do mundo (João 4.39-42 - ACF).

Ela já não sentia mais vergonha de quem era, pelo contrário, usou de sua história e de toda a verdade que Jesus expôs a seu respeito, sem julgá-la ou condená-la, como se esperava de um judeu, para convencer o seu povo de que ele era o Messias. A mulher saiu do lugar de marginalizada para protagonista e agente de transformação à nação à qual pertencia, mas não sem antes arriscar ser tratada com rejeição e até mesmo ser condenada por sua coragem e ousadia em enfrentar uma multidão de homens de Samaria para falar sobre quem havia com ela conversado: “Deixou, pois, a mulher o seu cântaro, e foi à cidade, e disse àqueles homens: Vinde, vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Porventura não é este o Cristo?” (João 4.28-29 - ACF).

Outra mulher é tratada assim por Jesus, logo após sua ressurreição. A primeira pessoa para quem Cristo aparece depois de sua morte e ressurreição: Maria Madalena:

E no primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu a pedra tirada do sepulcro. Correu, pois, e foi a Simão Pedro, e ao outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: Levaram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram. Então Pedro saiu com o outro discípulo, e foram ao sepulcro. E os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais apressadamente do que Pedro, e chegou primeiro ao sepulcro. E, abaixando-se, viu no chão os lençóis; todavia não entrou. Chegou, pois, Simão Pedro, que o seguia, e entrou no sepulcro, e viu no chão os lençóis, e que o lenço, que tinha estado sobre a sua cabeça, não estava com os lençóis, mas enrolado num lugar à parte. Então entrou

também o outro discípulo, que chegara primeiro ao sepulcro, e viu, e creu. Porque ainda não sabiam a Escritura, que era necessário que ressuscitasse dentre os mortos. Tornaram, pois, os discípulos para casa. E Maria estava chorando fora, junto ao sepulcro. Estando ela, pois, chorando, abaixou-se para o sepulcro. E viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. E, tendo dito isto, voltou-se para trás, e viu Jesus em pé, mas não sabia que era Jesus. Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? Quem buscas? Ela, cuidando que era o hortelão, disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse-lhe: Raboni, que quer dizer: Mestre (João 20.1-16 - ACF) [grifo nosso].

Jesus acabara de sair do sepulcro, Pedro e outro discípulo chegam até lá, constatam a ausência do corpo, creem na ressurreição de Cristo e vão embora. Fica naquele lugar a mulher, aquela de quem ninguém havia sequer se dado conta. Maria Madalena é talvez a mulher mais importante do Novo Testamento, aquela que caminhou e seguiu com Jesus por todo seu ministério público. Ela estava na crucificação: “Perto da cruz de Jesus estavam sua mãe, a irmã dela, Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena” (João 19.25). Esta Madalena é a mesma da qual Jesus expulsa sete demônios no texto registrado no evangelho segundo Lucas:

E aconteceu, depois disto, que andava de cidade em cidade, e de aldeia em aldeia, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus; e os doze iam com ele, e algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual saíram sete demônios (Lucas 8.1-2).

A tradição da igreja trata Maria Madalena apenas como uma mulher anônima, desconhecida, uma pecadora que diante de Jesus lavou seus pés com perfume, invadindo um espaço público reservado e exclusivo para os homens de grande poder e influência social e religiosa, mas ela acaba no registro canônico por sua decisão de servir àquele em quem ela cria ter a sua salvação. Uma mulher de coragem, que poderia ser surrada e presa por sua insujeição àqueles homens, mas que não desiste de buscar o que acredita precisar ser feito:

E eis que uma mulher da cidade, uma pecadora, sabendo que ele estava à mesa em casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento; e, estando por detrás, aos seus pés, chorando, começou a regar-lhe os pés com lágrimas, e enxugava-lhos com os cabelos da sua

cabeça; e beijava-lhe os pés, e ungiu-lhos com o unguento (Lucas 7.37-38 - ACF).

No registro do evangelho segundo Marcos, um detalhe é acrescentado a esse episódio, uma fala de Jesus que marca a história dessa mulher:

E dali a dois dias era a páscoa, e a festa dos pães ázimos; e os principais dos sacerdotes e os escribas buscavam como o prenderiam com dolo, e o matariam. Mas eles diziam: Não na festa, para que porventura não se faça alvoroço entre o povo. E, estando ele em Betânia, assentado à mesa, em casa de Simão, o leproso, veio uma mulher, que trazia um vaso de alabastro, com unguento de nardo puro, de muito preço, e quebrando o vaso, lho derramou sobre a cabeça. E alguns houve que em si mesmos se indignaram, e disseram: Para que se fez este desperdício de unguento? Porque podia vender-se por mais de trezentos dinheiros, e dá-lo aos pobres. E bramavam contra ela. Jesus, porém, disse: Deixai-a, por que a molestais? Ela fez-me boa obra. Porque sempre tendes os pobres convosco, e podeis fazer-lhes bem, quando quiserdes; mas a mim nem sempre me tendes. Esta fez o que podia; antecipou-se a ungir o meu corpo para a sepultura. Em verdade vos digo que, em todas as partes do mundo onde este evangelho for pregado, também o que ela fez será contado para sua memória (Marcos 14.1-9).

Uma mulher comum, que ganha notoriedade por seus registros testamentários, que culminam em Cristo ressurreto, dando a ela identidade, chamando-a por seu nome quando chamavam-na apenas por “mulher”: “Disse-lhe Jesus: Maria!” (João 20.16). No judaísmo, o nome dá ao ser nomeado identidade. Os rabinos talmúdicos criam que, nos tempos bíblicos, havia inspiração divina para nomear recém-nascidos, porque se pensava que o nome de uma pessoa determinava seu destino, dava-lhe significado e havia sobre o nome um peso profético.

Então, quando Jesus chama Maria pelo nome, ele a está reconhecendo, dando a ela uma afirmação do seu destino proclamado desde o seu nascimento. Em resposta, Maria Madalena afirma categoricamente: “Raboni, que quer dizer: Mestre.” (João 20.16 - ACF). Madalena realmente teve um passado difícil, mas foi trazida até Cristo por uma obra dele mesmo, que a libertou de suas mazelas espirituais, tendo sido possessa por muito tempo. Em troca, ela lhe deu tudo o que tinha, sua vida, seu testemunho, seu coração. A Escritura não oferece detalhes desse tempo da vida dela, mas enfatiza o lugar que ela ocupou aos pés de Cristo, totalmente entregue a ele a ponto de não querer deixá-lo ir: Disse-lhe Jesus: “Não me detenhas, porque ainda não subi para meu Pai, mas vai

para meus irmãos, e dize-lhes que eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus” (João 20.17).

Então, assim como a mulher samaritana, Maria Madalena torna-se propagadora das boas-novas de Cristo, não por quem elas eram, mas pelo que se transformaram diante do que a seu respeito lhes foi exposto: “Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos que vira o Senhor, e que ele lhe dissera isto” (João 20.17-18 - ACF).

Essas mulheres configuram uma identidade feminina evidenciada e trazia à luz da narrativa, que passam por conflitos pessoais, pelo estabelecimento de uma fé convicta, por dificuldades subjetivas, mas que dizem respeito não só a sua vida emocional e individual, mas também sobre suas integridades físicas e seu risco de morte. Todas experimentaram a dificuldade de abandonar o seu povo ou de enfrentá-lo para honrar suas convicções. Elas são configuradas por uma disposição mental e de atitude humilde para começar a andar nos caminhos do Deus do povo de Israel e obedecer às ordens de seu representante social. Exemplos de mulheres construídas pelo narrador como um arquétipo ideal, tanto em arrependimento – como Noemi demonstra ao voltar para a sua terra e reconhecer a amargura em que sua vida se transformou ao tomar decisões erradas –, como Rute em seu senso de lealdade, que não abre mão de estar com aquela que ela agora considera sua família; também como a mulher samaritana, que apesar de todas as circunstâncias tramando contra ela, contrariamente a tudo o que se permitia em sua comunidade, subverteu o medo em busca da sua fé.

Em todas elas encontramos obediência intencional e obstinada, que ultrapassa as intempéries e enfrenta o que for preciso para o mantimento e a exaltação daquilo que se crê. Ester, Rute e a samaritana arriscaram suas integridades físicas para salvar o seu povo, a sua família, sua parentela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode concluir das análises desenvolvidas sobre o texto bíblico é que, de modo algum, ele pretende concordar com a posição cultural a respeito das mulheres e seus arquétipos comuns. Primeiro, existe uma unidade dessa identidade que abarca tanto a mulher do Antigo Testamento quanto a mulher do Novo Testamento. Essa identidade é configurada e traçada pelo narrador como a de mulheres destemidas, que não medem esforços e dedicam sua vida à salvação do seu povo no momento em que encontram o caminho em que essa salvação está, seja nas mãos de um rei, de um parente ou de um messias. Três mulheres de fé que, em momento algum, se abstêm de suas responsabilidades e utilizam de sua astúcia e inteligência diante da vida para encontrarem os melhores meios para obter informação e poder para mudar as circunstâncias desfavoráveis.

Outro aspecto importante que merece ser exposto aqui é o de que a busca dessas mulheres é sempre pela unidade. Ester tenta unir-se ao rei para a obtenção da liberdade do seu povo; assim, ela usa de sua graça para com ele como meio de trazê-lo para a unidade de opiniões. Rute, por sua vez, une-se a Boaz com o intuito de ser com ele novamente uma família, cuidando da herança de seus ascendentes, com isso, norteando seus passos por meio da harmonia. Já a mulher samaritana une-se espiritualmente a Jesus numa busca uníssona pela verdade revelada por meio da vinda do Messias de Israel.

Suas experiências diante da fé mudaram completamente quem elas eram e as tornaram aquilo que a carta repercutida como de autoria do apóstolo Paulo aos Efésios afirma sobre os que creem em Jesus:

Há um só corpo e um só Espírito, como também fostes chamados em uma só esperança da vossa vocação; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, e por todos e em todos vós (Efésios 4.4-6 - ACF).

Portanto, o chamado de Deus aos homens e mulheres é a busca pela unidade de fé, a unidade de prática, como um só povo:

para que sintais o mesmo, tendo o mesmo amor, o mesmo ânimo, sentindo uma mesma coisa. Nada façais por contenda ou por

vanglória, mas por humildade; cada um considere os outros superiores a si mesmo. Não atente cada um para o que é propriamente seu, mas cada qual também para o que é dos outros. De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso, também Deus o exaltou soberanamente, e lhe deu um nome que é sobre todo o nome; para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra, e toda a língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai. De sorte que, meus amados, assim como sempre obedecestes, não só na minha presença, mas muito mais agora na minha ausência, assim também operai a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é o que opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade (Filipenses 2.2-13 - ACF).

A unidade é um dos principais temas abordados atribuídos ao apóstolo Paulo em sua Carta aos Filipenses, assim como é evidenciado por João quando, em seu evangelho, dá especial atenção à unidade do Pai com o Filho: “Crede-me que estou no Pai, e o Pai em mim; crede-me, ao menos, por causa das mesmas obras” (João 14.11 - ACF), conclamando os discípulos a viverem nessa mesma unidade, realizando as mesmas obras.

O Messias da fé cristã, ao falar da mulher, trata-a como sua própria Igreja, por quem ele morreu e ressuscitou para salvar:

Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela, para a santificar, purificando-a com a lavagem da água, pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim devem os maridos amar as suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. Porque nunca ninguém odiou a sua própria carne; antes a alimenta e sustenta, como também o Senhor à igreja; porque somos membros do seu corpo, da sua carne, e dos seus ossos. Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe, e se unirá a sua mulher; e serão dois numa carne (Efésios 5.25-31 - ACF).

Para os cristãos, a Bíblia é um livro autoritativo, que ensina ao povo de Deus o que é autoridade na perspectiva desse Deus. Portanto, o que a Bíblia defende é que, para exercer autoridade, é preciso também obedecê-la. A Escritura narra uma trilha hierárquica que, ao contrário do comportamento social da Antiguidade, inclui a mulher, colocando-a sob a autoridade do homem, como seu responsável, provedor e zelador da



sua integridade, tanto física quanto emocional. A ela dá a responsabilidade e a autoridade para auxiliar e colaborar com esse homem, visando haver um bom proceder entre os fiéis ao Deus de Israel, sempre com o objetivo da unificação integral desse povo, como um corpo, caminhando juntos na mesma direção e com os mesmos propósitos.

Ao homem e à mulher é dada a ordem de negarem-se a si mesmos e tomarem cada dia a sua cruz, e só assim serão capazes de seguir a Cristo (Mateus 16.24; Marcos 8.34; Lucas 9.23). Negar a si mesmo é abandonar seus desejos próprios, assim como diz o novo mandamento instituído por Jesus Cristo: “Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei a vós, que também vós uns aos outros vos ameis. Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (João 13.34-35 - ACF). Portanto, os princípios e valores ensinados pelas Escrituras elevam o entendimento humano sobre responsabilidade e cuidado de si e do outro, ao passo que ensinam sobre uma conduta dirigida pelo entendimento social que condigam com a santidade desse Deus apresentado ao leitor como parâmetro de imitação. Paulo afirma, em sua primeira epístola aos coríntios:

Portanto, quer comais quer bebais, ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para glória de Deus. Portai-vos de modo que não deis escândalo nem aos judeus, nem aos gregos, nem à igreja de Deus. Como também eu em tudo agrado a todos, não buscando o meu próprio proveito, mas o de muitos, para que assim se possam salvar. Sede meus imitadores, como também eu de Cristo (1 Coríntios 10.31-33; 11.1).

Para que o bom proceder de todos, homens e mulheres, seja conhecido e faça o Deus dos cristãos, em Jesus Cristo, também conhecido, não havendo diferença alguma entre quaisquer seres humanos:

Porque todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Porque todos quantos fostes batizados em Cristo já vos revestistes de Cristo. Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus. E, se sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, e herdeiros conforme a promessa (Gálatas 3.26-29).

O princípio norteador de toda a Bíblia a respeito da mulher é a noção de unidade. Ester unida ao seu povo, Rute unida à sua sogra e a samaritana unida a Jesus; as três demonstrando os aspectos fundamentais do ensino bíblico sobre unidade e sacrifício pelo outro – nisso reside a essência do Evangelho.

O mesmo Paulo escreve à igreja de Filipenses, pedindo aos bispos e diáconos que ajudem Evódia e também Síntique para que vivam em harmonia no Senhor, depois do que o texto mostra ser uma desavença entre elas e que gerava confusão entre todo o povo daquele lugar, pois “os seus nomes estão no livro da vida” (Filipenses, 4.2-3 - ACF), ou seja, o livro que registra aqueles que se encontram salvos pelo sacrifício de Jesus na crucificação e ressurreição anunciada nos Evangelhos, conforme anuncia o livro de Apocalipse 21.23-27 (ACF).

Não há separação entre homem e mulher, embora haja diferenças de funções e papéis básicos nas relações sociais estabelecidas pelas Escrituras. No vislumbre trazido neste trabalho sobre os textos bíblicos, notamos consistentes demonstrações da bondade de Deus para com as portadoras femininas da sua imagem e semelhança (Gênesis 1.27). A Bíblia também afirma categoricamente, por meio de Jesus, que “no mundo tereis aflições”, ou seja, não há uma promessa de que mulheres (ou homens) deixem de sofrer os efeitos da queda do homem, que acontece no texto de Gênesis 3, ou que esses efeitos sejam restritivos ou exclusivos a um dos gêneros.

A busca desse povo migrante, chamado pelo autor da primeira carta de Pedro de “peregrinos e forasteiros” (1 Pedro 2.11 - ACF), nesse mundo, é sempre pela paz, que só é possível de ser alcançada a unidade em Cristo Jesus. O povo de Deus pode experimentar sua bondade quando recebe sua Palavra e a obedece, entendendo-a como “boa, agradável, e perfeita vontade de Deus” (Romanos 12.2 - ACF), conforme foram realizadas pelas mulheres aqui apresentadas e que configuram hoje na fé cristã personagens bíblicas de inegável influência por sua postura, obediência e coragem que agradam a Deus.

Portanto, observar as histórias dessas mulheres encontradas nas Escrituras faz perceber uma narrativa extraordinária, cheia de nuances e que se utiliza da figura feminina para descrever o que a Bíblia diz ser o motivo do sacrifício de Jesus: sua igreja.

## REFERÊNCIAS

A *BÍBLIA SAGRADA*: contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao texto original. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

ALMEIDA, Rute Salviano; PINHEIRO, Jaqueline Sousa. *Reformadoras: mulheres que influenciaram a reforma e ajudaram a mudar a igreja e o mundo*. 1 ed. Rio de Janeiro: GodBooks; Thomas Nelson Brasil, 2021.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Em espelho crítico*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_; KERMODE, Frank (orgs). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2ª ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016.

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. 1 ed. São Paulo: Atual, 1988.

\_\_\_\_\_. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 1990.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Tradução em língua portuguesa diretamente dos originais. 1ª edição, 2002. São Paulo: PAULUS, 11ª reimpressão, 2016.

CARSON, D.A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

\_\_\_\_\_; et al. *Comentário bíblico*: Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Antigo Testamento Interpretado*: versículo por versículo: Volume 1: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números. São Paulo: Hagnos, 2001, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Antigo Testamento Interpretado*: versículo por versículo: Volume 2: Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 1Samuel, 2Samuel, 1Reis. São Paulo: Hagnos, 2001, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Antigo Testamento Interpretado*: versículo por versículo: Volume 4: Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cantares. São Paulo: Hagnos, 2001, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Novo Testamento Interpretado*: versículo por versículo: Volume 2: Lucas e João: Hagnos, 2001, 2018.

*DICIONÁRIO Bíblico Ilustrado Vida*. São Paulo: Editora Vida, 2018.

DIJK, Teun A. Van. Gramáticas textuais e estruturas narrativas. In: Chabrol, Claude. *Semiótica narrativa e textual*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres: a Antiguidade*. Vol. 1. Porto: Edições Afrontamento, nº de edição: 470. São Paulo: EBRADIL, 1990.

FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Lições de texto*: leitura e redação. 4. ed. São Paulo: Ática, 2004.

\_\_\_\_\_. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

FISCHER, R.M.B. Docência, cinema e televisão: questões sobre a formação ética e estética. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 40, 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/v14n40/v14n40a08.pdf>>. Acesso em: 23 de maio de 2020.

GREIMAS, A.J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

\_\_\_\_\_. COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Cultrix, 1979.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

\_\_\_\_\_. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

KUNZ, Claiton André; SANTOS, Eliseu Manoel; SMARGIASSE, Marcelo. *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*. São Paulo: Editora Vida, 2013.

LAMADRID, González (et. al.). *História, narrativa, apocalíptica*. J.M. Sánchez Caro (ed.). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 2 ed. Campinas: Pontes, 1983.

MILLER, Stephen M. *Guia Completo da Bíblia*. Rio de Janeiro: Bv Books, 2015.

MOTYER, J. Alec. *O comentário de Isaías*. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *O que é linguística*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 2ed. 6ª impressão. São Paulo: Contexto, 2019.

RECTOR, Monica. *Para ler Greimas*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1979.

REHFELD, Walter. *Tempo e religião: a experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIRE, James W. *O universo ao lado: um catálogo básico sobre cosmovisão*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

TODOROV, Tzvetan et al. *Semiologia e linguística*. 2ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

TOKARNIA, Mariana. Mulheres assinam 72% dos artigos científicos publicados pelo Brasil. *Agência Brasil*, Brasília, Publicado em 23/03/2019 - 15:00. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-03/mulheres-assinam-72-dos-artigos-cientificos-publicados-pelo-brasil>>. Acesso em: 12 de maio de 2022.

WALTON, John H.; MATTHEW, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WIERSBE, Warren W. *Comentário bíblico expositivo: Novo Testamento: volume 1*. Santo André, SP: Geográfica Editora, 2006.