

## Percepções de identidade no judaísmo helenístico, segundo o livro de Judite

O primeiro livro que li do Professor Joaquim Carreira das Neves foi a sua tese de doutoramento sobre a tradução de Isaías para o grego dos LXX<sup>1</sup>. Tive, na altura, a oportunidade de sobre ela fazer uma breve recensão<sup>2</sup>, onde sublinhava a importância de um investimento hermenêutico naquele espaço histórico especial. Na verdade, a época daquela tradução da Bíblia para o grego revela-se crucial para a vivência intercultural do judaísmo, para a sua evolução e para o processo de eclosão do próprio cristianismo<sup>3</sup>, cujo desabrochar ali se vai pressentindo. Com o presente texto, a celebrar a despedida académica do amigo de muitos caminhos desde então, não andarei longe daquele mesmo espaço, aonde pela sua mão fui conduzido e pude recolher impressões que não deixaram de ser pertinentes e contribuíram para mais me convencer de que o tempo do helenismo é uma verdadeira época axial, para quem se encontra nesta margem ocidental da História.

Entretanto, o Prof. Carreira das Neves tem sobretudo trabalhado no Novo Testamento. Ora, se entre o tempo dos LXX e o do Novo Testamento a distância histórica é já bastante curta, a distância historiográfica entre ambos é praticamente inexistente, fluindo com naturalidade as questões de um espaço cultural para o outro.

---

<sup>1</sup> Joaquim Carreira M. das NEVES, *A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías* (cap. 24 de Isaías), Universidade Católica Portuguesa, Coimbra, 1973.

<sup>2</sup> *Bíblica*, 107 (1973), pp. 495-496.

<sup>3</sup> Ver J. A. M. RAMOS, «Transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e cristianização do império», em *Humanitas*, vol. LIV (2002), pp. 200-205.

Pretendemos recolher desta época algumas fórmulas de percepção da identidade judaica. Seleccionámos a perspectiva da identidade, por ser um tema da historiografia do judaísmo que, durante este ano, nos ocupa, sob diferentes perspectivas temporais. Ora, o confronto do judaísmo com o helenismo acirrou com frequência o lado experimental e emocional, acentuando perplexidades que vão interferir na percepção e definição da sua identidade. Esta vivência relacional e circunstancial da identidade, detectada nos temas que, naquela época, funcionavam como detonadores de consciência é a perspectiva que pretendemos valorizar, ao utilizarmos o conceito de percepção. O tempo do helenismo proporcionou ao judaísmo ricas e variadas condições para o exercício de uma consciência especular, onde é obrigado a processar uma definição de si mesmo. Estas condições não se traduzem apenas pelo dramatismo de alguns livros mais famosos como os dois sobre a história dos Macabeus. No mesmo espaço helenista do judaísmo, uma figura como Fílon de Alexandria serve bem de exemplo para a riqueza de produtividade e de diferentes tonalidades de espírito que este encontro contém.

Recentes trabalhos nossos tomando como núcleo principal o livro de Judite<sup>4</sup> ajudaram-nos a valorizar particularmente os dados que dali fluem para o tema da identidade<sup>5</sup>. Verifica-se mesmo que a pergunta pela identidade e as estratégias para a sua gestão é uma preocupação nuclear naquele livro<sup>6</sup>, não obstante o grande impacto visual e temático que a omnipresente actuação da sua heroína produz sobre o leitor. O próprio distanciamento da narrativa relativamente aos acontecimentos do tempo real helenístico, assumido

---

<sup>4</sup> Nomeadamente, «Judite: uma heroína fictícia como símbolo da identidade nacional», no Colóquio de celebração dos 60 anos do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, a publicar proximamente nas respectivas actas, e ainda «Ironia e alteridade: estratégias de hermenêutica e identidade no judaísmo helenista», para um volume de homenagem pela jubilação do Professor Geraldo (José Amadeu) Coelho Dias, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no prelo. A menos que outra coisa seja declarada, utilizamos para citação o texto da *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2000. A síntese aqui esboçada cinge-se quase apenas a uma leitura meditada do texto. Para outros espaços deixaremos a erudição do diálogo bibliográfico com leitores eminentes que nos precederam, bem como a ampliação da questão a outros documentos do judaísmo helenista.

<sup>5</sup> Embora o título deste texto mantenha a questão focada para o horizonte global do judaísmo helenista, é do livro de Judite que se tomarão sobretudo os dados.

<sup>6</sup> A cada passo, a questão é suscitada relativamente a diversas personagens: hebreus (Jdt 5, 2-3), Aquior (6,2), gente de Efraim (6,2), qualquer deus fora de Nabucodonosor (6,2), chefes de Betúlia, presumindo esperteza (8,12).

pela estrutura e modelo de ficção histórica, traduz a vontade de proceder à formulação de questões essenciais sob a forma de uma síntese simbólica mais elaborada<sup>7</sup> e mais significativa, com maior funcionalidade de síntese do que aquela que os livros dos Macabeus conseguem. O modelo e função simbólica de Judite estariam mais próximos do de Daniel, se bem que todos eles possam pertencer ao mesmo contexto histórico.

## 1. A interrogação pela identidade

É na boca dos estrangeiros que aparece colocada a interrogação sobre a identidade do povo dos hebreus<sup>8</sup>. E esta interrogação é uma busca de definição para aspectos muito variados e de grande importância para a comunidade que se manifesta como matriz autoral neste livro. A questão é solenemente dirigida como que a uma assembleia de todos os estrangeiros com proximidade suficiente para poderem ser reconhecidos como testemunhas da identidade dos hebreus. E todas as perguntas formuladas, para além de sublinharem, de forma muito interessante, os sectores da realidade que podem definir a identidade<sup>9</sup>, insistem sobre a impressão de grande singularidade que marca a realidade dos hebreus apreendida pelos estrangeiros. A representatividade das perguntas feitas para a questão da identidade não impede que algumas delas ressoem de maneira profundamente irónica, quando confrontadas com o percurso dos acontecimentos narrados. A pergunta aparece aqui colocada de forma étnica global, definindo um núcleo de preocupações e de sen-

---

<sup>7</sup> Não parece que a opção pela ficção tenha obedecido à preocupação de construir uma literatura camuflada, de modo a evitar perseguições. Não consta que essa situação ocorra significativamente sob o domínio helenista e incida particularmente sobre a literatura, apesar de evidentemente ali se conhecer o tema das perseguições. Também não parece que o natural recurso ao processo ficcional que encontramos na literatura apocalíptica obedeça a estratégias de clandestinidade. A questão deve ser bem mais séria e profunda e deve situar-se no modo de relacionar o discurso ou o próprio pensamento com os vários matizes que a realidade comporta.

<sup>8</sup> Jdt 5, 2-4: «... (Holofernes) ficou furioso. Reuniu todos os príncipes de Moab, os comandantes de Amon e os governadores da zona costeira e disse-lhes: «Dizei-me, vós que sois de Canaã, que povo é este que vive na região das colinas? Em que cidades habitam? Qual a grandeza do seu exército e qual a razão do seu poder e da sua força? Quem os governa como rei e conduz o seu exército? E por que é que só eles, de todos os que vivem no Ocidente, se recusaram a vir ter comigo?»»

<sup>9</sup> Os componentes requeridos ali para a definição de identidade são: o seu modelo de civilização urbana, o exército, as instituições de governo, as razões da sua força e a sua idiossincrasia de espírito.

tidos que ultrapassam o espaço de significado ocupado pela sua principal heroína e pela cidade de Betúlia que aquela defende e representa. Estas perguntas descrevem interrogações que se repercutem na consciência especular dos hebreus, posicionados culturalmente face ao mundo helenístico.

A principal personagem a quem é dirigida a questão da identidade judaica é igualmente um estrangeiro, um estrangeiro vizinho dos hebreus, dotado, portanto, de alguma experiência histórica, da qual lhe vem a capacidade e a autoridade para se pronunciar sobre a grande interrogação. E o nome com que aparece constituído como personagem nesta história é bem provável que possa ser igualmente valorizado neste contexto. Chama-se Aquior<sup>10</sup>, o qual em hebraico significaria «o meu irmão é luz». Se este significado tivesse de ser aproveitado para o sentido desta história, tendo em conta o entusiasmo com que nela é valorizado o significado dos nomes fictícios das personagens, então o irmão luminoso referido seria certamente uma identidade projectada por sobre Israel e seria derivada da opinião de alguém próximo, conhecedor, mas externo. Como a identidade é uma consciência especular, ela aparece aqui suscitada a partir de fora e definida por alguém que está de fora, mas em rota de aproximação<sup>11</sup>. De facto, Aquior é posteriormente rejeitado pelos inimigos dos judeus<sup>12</sup> e recebido pelos hebreus<sup>13</sup>, até ele próprio e os seus descendentes aparecerem integrados no judaísmo<sup>14</sup>. O mesmo interesse em recolher de fora definições ou reconhecimentos para a identidade judaica se denota no entusiasmo com que se acolhem os pronunciamentos de estranhos sobre a verdade e a grandeza de tudo aquilo que é judaico<sup>15</sup>.

O nome de Judite, ao pretender-se com ele construir um equivalente para a generalidade do povo hebraico, dá igualmente a entender que o que se procura retratar é o estado e a identidade daquele conjunto. Judite e Betúlia estão por todos os judeus<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Jdt 5, 5 ss.

<sup>11</sup> Helenisticamente, Aquior estaria numa situação análoga à de um prosélito ou temente a Deus.

<sup>12</sup> Jdt 5, 22 – 6, 1-13.

<sup>13</sup> Jdt 6, 14-20.

<sup>14</sup> Jdt 14, 10.

<sup>15</sup> Jdt 9,14; 11,16; 11, 21.23; 12, 3.

<sup>16</sup> Jdt 8, 24: «Por isso, agora, irmãos, convertamo-nos em exemplo para os nossos irmãos, porque as suas vidas dependem de nós, assim como o santuário, o templo e o altar estão sob a nossa responsabilidade.»

A identidade é entendida como uma consciência resultante dos confrontos, porque são eles que a despoletam e esta consciência é, por sua vez, percebida como detonador de outros confrontos. A razão do questionamento de Holofernes sobre a identidade dos judeus<sup>17</sup> assenta sobre a ameaça ou incómodo que estes representam para os «assírios», ao recusarem reconhecer o estatuto mítico de Nabucodonosor e negarem-se a prestar-lhe culto<sup>18</sup>.

## 2. A identidade e as suas representações

Existem aspectos com os quais se define de maneira essencial a identidade; e será esse o conteúdo que se lhe pretende atribuir. Mas existem também aspectos que constituem uma identificação circunstancial e, por não serem pretendidos nem reconhecidos como definições propriamente ditas, podem ser classificados como representações. Têm pertinência dentro da funcionalidade a que foram chamados.

Situando-nos, portanto, no livro de Judite, os judeus aparecem, em primeiro lugar, representados por uma mulher, o qual, segundo a intencionalidade autoral detectável, serve para definir, pelo menos nas circunstâncias históricas daquele tempo, uma situação real de desprotecção e fragilidade. Esta é como que uma identidade negativa dos judeus: vistos pelos outros, eles são um povo sem força nem poder<sup>19</sup>. Mas, de um modo completamente paradoxal, surge naquela debilidade uma capacidade imprevista e inaudita, se bem que muito natural também, de transformar essa fragilidade em triunfo. Como mulher, Judite oferece à comunidade judaica uma identidade atravessada por algumas perplexidades do seu estatuto de mulher, as quais convergem bastante bem com a condição do judaísmo na época helenística: por um lado, o estado de humilhação e, por outro lado, algum atrevimento e confiança.

Em Judite, a identidade situa-se essencialmente no âmbito de um anti-poder. Anti-poder é a identidade primeira atribuída a Israel neste livro<sup>20</sup>. O poder é um homem, Nabucodonosor/Holofernes;

---

<sup>17</sup> Em Jdt 5,2-4, já acima transcrito, na nota 8.

<sup>18</sup> Jdt 3, 8.

<sup>19</sup> Jdt 5,23. Em Jdt 9, 9-11, a condição de mulher e de viúva, da parte de Judite, equivale à situação de humilhados, oprimidos, fracos, abandonados e desesperados, por parte dos judeus.

<sup>20</sup> Jdt 5, 4.

o anti-poder é uma mulher, Judite. Aliás, o verdadeiro confronto de identidades é entre Judite, como prosopopeia de Judá, e Holofernes como prosopopeia de Nabucodonosor. Na verdade, é Nabucodonosor que Judite atinge, quando corta a cabeça a Holofernes<sup>21</sup>. É que Holofernes está por Nabucodonosor e Judite está por Betúlia/por Judá/ e até por Deus.

De facto, a posição antitética que corresponde a Nabucodonosor é a de Deus, para Israel. São duas divindades entendidas como concorrentes e incompatíveis, primeiro por declaração dos próprios inimigos, em nome de Nabucodonosor<sup>22</sup>. O lugar clássico para o confronto de identidades em nome da referência ao sistema absoluto de valores e de sentido é a passagem de Ex 5, 2, reiteradamente aduzida como última plataforma do confronto: «Quem é o SENHOR (Javé), para que eu escute a sua voz e deixe partir Israel?» Segundo Judite 3, 8, a intenção do inimigo era que «todas as línguas e tribos o proclamassem deus». Refere-se a Nabucodonosor.

Esta realidade sujeita e ameaçada por um poder absolutamente maléfico é geograficamente entendida como uma região ou uma terra ocidental; integra, portanto, um universo em que o pólo negativo está no Oriente. Israel é uma comunidade ocidental. Isto significa que o mal é o poder pretensioso e altivo e é descrito como oriental. Esta representação constitui um enquadramento literário assente num estereótipo cultural. A realidade contemporânea ao texto poderá ir desde os tempos de Antíoco IV até ao tempo dos Romanos, com maior probabilidade para a fase mais antiga. A própria descrição do ataque realizado por aqueles «assírios» pode conter alguma autenticidade e sugerir, assim, a realidade selêncida contemporânea. De facto, o inimigo avança primeiramente de maneira rápida e quase esquemática desde a Assíria até ao Mediterrâneo e prossegue, a partir deste ponto, um ataque mais lento e mais definido em direcção à terra de Israel situada a sul. A definição de Israel como uma terra ocidental parece, portanto, fruto de um estereótipo histórico e simbólico que faz do mal político, mal global e sistémico, uma realidade oriental. Aqui é a Assíria; no Apocalipse será Babel, apesar de, neste último caso, o alvo real ser, na verdade, Roma e se situar em coordenadas geográficas reais completamente opostas.

---

<sup>21</sup> Jdt 14,18.

<sup>22</sup> Jdt 3, 8. Quem entende esta tensão como concorrência são os inimigos. Os judeus apenas manifestam desconsideração e desprezo.

A identidade em Judite parece ter claros contornos territoriais, apesar de ser um texto de esquematização ficcional. São as cidades, Betúlia simbolicamente, e Jerusalém, realmente, e todo o Israel. Pelo contrário, nos Macabeus, a identidade não é tão insistentemente colocada em termos globais territoriais, apesar de a imagem realística dos acontecimentos e as batalhas tenderem a fixar uma relação concreta com o território. Este aparece no horizonte pela via de algumas causas a empreender, o santuário, a dietética religiosa, alguns rituais.

As características estrategicamente sublinhadas para compor a personagem de Judite acabaram por ressaltar, para orgulho dos próprios hebreus, como uma superioridade em matéria de beleza e de sabedoria. «Quem poderá menosprezar um povo como este que tem no seu meio tais mulheres? Não podemos deixar que nenhum dos seus homens sobreviva, porque, se os deixássemos partir, seriam capazes de ludibriar o mundo inteiro»<sup>23</sup>. É interessante a apódose própria da Vulgata: «Quem poderia desprezar os hebreus que têm mulheres tão belas? Não são elas uma razão suficiente para lhes fazermos guerra?»<sup>24</sup> As duas razões diferentes levantadas pelos de fora para resolverem definitivamente a questão dos hebreus têm conotações diferentes: uma é de defesa face à sagacidade dos hebreus, sem que se veja claramente a relação que esta argúcia possa ter com a beleza das suas mulheres, e a outra é de «conquista».

A declaração de superioridade hebraica colocada na boca dos estrangeiros<sup>25</sup> é confirmada pela admiração recebida da parte dos outros. Também o facto de haver prosélitos a entrar para o judaísmo parece ser recebido como se fosse um acréscimo de razão<sup>26</sup>. A admiração por parte dos estrangeiros é acolhida com um misto de satisfação pela confirmação epistemológica de terem razão e de requintado auto-comprazimento..

É bem visível a falta de relevância das instituições judaicas no processo de representação da identidade. A representação pelo sumo sacerdote é uma evidência em Judite. É mesmo da iniciativa do sumo sacerdote de Jerusalém, presidindo a um Senado, que parte a solicitação, para que Betúlia e Judite tomem a seu cargo a defesa

---

<sup>23</sup> Jdt 10, 19.

<sup>24</sup> Jdt Vulg 10, 18.

<sup>25</sup> Jdt 11, 21-23.

<sup>26</sup> Jdt 14, 10.

e protecção de Jerusalém<sup>27</sup>. Ele é praticamente a única entidade nacional a que é atribuído um espaço de diálogo, face à solidão monopolizadora de funções com que é construída a personagem da heroína. De facto, desde a conquista babilónica, Israel adaptara-se já a um quotidiano sócio-político em que a única referência autóctone era a autoridade do sumo sacerdote em Jerusalém. No âmbito da realidade não ficcionada, a representação pelo sumo sacerdote, em 1 Mac 10,38, é uma imagem que Israel apresentava desde havia séculos e que ao rei selêucida agradava manter, porque representava um quadro favorável à manutenção do *satus quo*, que era o domínio político dos Selêucidas, a coberto de alguma autonomia sócio-cultural dos hebreus<sup>28</sup>.

### 3. A identidade e as singularidades político-culturais

Espelhada pela absoluta solidão da heroína<sup>29</sup>, também Israel é descrito em Judite como um absoluto solitário face a um poder que se afirma único no mundo e no universo. Apenas Israel contrapôs uma recusa a estas pretensões exageradas<sup>30</sup>. Esta solidão é o modo extremo de se afirmar contra a mitologia do poder absoluto. Assim desligado de tudo, a vida de Israel está, pelo contrário, marcada, por intensos laços de solidariedade interna; continua a ser sobretudo um povo. Secundarizando a valência propriamente territorial, onde se permite inocular a irrealidade da ficção, sublinha a realidade das cidades e do povo. Através de sucessivos estados de solidão, posiciona-se no horizonte a ideia da solidariedade nacional: Betúlia está por Jerusalém, por Judá, por todo o Israel, num encaideamento que o texto de Judite expande em filigrana, ao longo da narrativa. São os judeus contra os de fora<sup>31</sup>, num acto de resistência tão solitário como aquele que Judite gloriosamente empreendeu e conseguiu. Só que o acto de Judite está conseguido e coroado de êxito, precisamente porque foi ficcionado para mostrar essa etapa desejada. O Israel real está ainda solitariamente posicionado no

---

<sup>27</sup> Jdt 4, 6-8.

<sup>28</sup> Será a isto que Flávio Josefo chama o estado de *theocratia*? Ver N. Simões RODRIGUES, «Flávio Josefo e a invenção da teocracia», em *Humanitas*, 52, 2000, pp. 195-212.

<sup>29</sup> Jdt 10, 14-16.

<sup>30</sup> Jdt 3, 8.

<sup>31</sup> Jdt 5, 2-4; 1 Mac 11, 47-50.

início do programa que, em Judite, aparece já realizado. É o silêncio e o apagamento para todas as outras personagens.

A sua situação é descrita como a de opressão e humilhação e, neste sentido, tanto o livro de Judite como a grande generalidade da literatura hebraica helenística, partilham de uma óptica coincidente com a da literatura apocalíptica, a qual representa como que o discurso de uma percepção alarmada. É isto o que acontece em Judite e por isso os autores aceitam de boa mente sublinhar neste livro alguma tonalidade apocalíptica<sup>32</sup>, malgrado ou tendo em conta a tonalidade exultante com que se reveste, por motivos de camuflagem estratégica, de investimento pedagógico e edificante ou de desdobramento epistemológico dos significados. Estes objectivos denotam a dimensão surrealista da ficção de Judite.

Este estado de solidão descreve a condição de Israel enquanto «ocidental», que é como quem diz enquadrado no seu tradicional contexto oriental. Na verdade, há relações externas expressas em linguagem mais cor de rosa. É aquela que traduz o modo de se relacionar que se esboça com os romanos<sup>33</sup> e com os espartanos<sup>34</sup>. O futuro se encarregará, porém, de esbater de modo significativo o colorido róseo das expressões aqui utilizadas<sup>35</sup>.

O curto-circuito de comunicação entre Judite e os «assírios» em geral e particularmente o seu chefe Holofernes, de onde aqueles saem em estado de ridículo, sugere-nos uma outra característica que faz parte da singularidade sociológica dos hebreus e pode traduzir uma percepção de identidade. É uma língua/linguagem que os identifica e os separa. Isto sente-se no discurso parenético sobre o martírio modelar dos sete irmãos. Apesar de se tratar de um julgamento encenado sob a presidência do próprio rei selêucida, do qual não se pode presumir que soubesse hebraico, tanto a mãe como os filhos utilizam, não só entre si mas até para responder ao rei estrangeiro, a sua própria língua<sup>36</sup>, a língua dos seus pais, e isso soa neste

---

<sup>32</sup> Ver Mercedes Navarro PUERTO, «Narraciones bíblicas», em A. González LAMADRID *et al.* (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Estella (Navarra), 2000, p. 432.

<sup>33</sup> 1 Mac 8.

<sup>34</sup> 1 Mac 12, 1-23.

<sup>35</sup> Relativamente ao relacionamento futuro com os romanos, pode ver-se o longo estudo elaborado por Mireille HADAS-LEBEL, *Jérusalém contre Rome*, Éd. du Cerf, Paris, 1990; rec. em *Cadmo* 4/5 (1994/95), pp. 189-193.

<sup>36</sup> 2 Mac 7, 8.27. Nesta última passagem, é possível que o uso da língua materna possa ter alguma relação com a referência de que, assim, ela estava a zombar com o rei.

discurso como uma sonante afirmação de identidade, em contraste com a cultura estrangeira que o rei pretende impor-lhes. A sua língua é a sua religião.

#### 4. A identidade e a memória

Destacam-se no livro de Judite momentos de clara concentração temática onde a questão da identidade avulta. São duas modalidades de proclamação de conteúdos nucleares colocadas na boca de duas personagens inesperadas para esta tarefa que se costuma revestir de alguma formalidade. Normalmente é alguém que, na qualidade de representante da comunidade, tem por função proclamar o seu registo memorial<sup>37</sup>, a principal fórmula da sua identidade, quer seja na forma de declaração quer seja na forma de oração.

A relevância que este tipo de proclamação assumiu entre os hebreus mereceu por parte dos hermeneutas o rótulo dignificante de «credo histórico», que concentra a dupla dimensão da memória histórica individualizada e do núcleo de verdades da sua fé. Vale a pena citar uma frase de E. Prado Coelho, em crónica de síntese memorial pela morte recente do grande hermeneuta, Paul Ricœur: «A história de cada um de nós, a nossa identidade, é a narrativa que contamos aos outros (e a nós mesmos) do que nós próprios somos»<sup>38</sup>. Nesta espécie de auto-narrativas se encontra certamente algo de uma versão da identidade de particular importância, sobretudo se se tiver em conta a transcendência atribuída às narrativas entre os hebreus, como lídimos semitas que são.

O género literário do «credo histórico» é um dos principais espaços de concentração da categoria de identidade no livro de Judite como acontece por toda a Bíblia, inclusivamente no Novo

---

<sup>37</sup> Na sua formulação mais originária, este credo de identidade estava destinado a ser proclamado pelo chefe de uma família que vai oferecer os primeiros frutos da nova terra (Dt 26, 5-10). No entanto, como esta proclamação assume, na maior parte das ocorrências literárias, um papel importante vemo-lo sobretudo na boca de grandes chefes de Israel, mais em contexto de liderança política total do que em situações de actos especificamente litúrgicos (Js 24, 1-15), se bem que a grande solenidade que ocorre em Ne 9 faça aparecer a temática do credo numa oração solene dos levitas (Ne 9, 6-37).

<sup>38</sup> Eduardo Prado COELHO, «O fio do horizonte», em *Público*, Terça-Feira, 24 de Maio de 2005, p. 10.

Testamento<sup>39</sup>. Mas relativamente ao âmbito histórico representado nesta memória identitária é interessante verificar que o seu conteúdo se prolonga para além do exílio da Babilónia e do correlativo regresso, o que não acontece, por exemplo, no discurso de Estêvão<sup>40</sup>, mas estava presente de forma diluída na oração dos levitas, aquando da grande festa das Tendras celebrada sob Neemias<sup>41</sup>.

Quem retoma o tema do credo histórico como principal acumulação dos temas memoriais da identidade é um estrangeiro, Aquior<sup>42</sup>, por solicitação de outros estrangeiros, os inimigos de Israel. O contexto desta proclamação é igualmente inesperado. Aquior aparece a impor esta proclamação aos inimigos no seu próprio espaço. A intenção autoral era precisamente levar a declaração até esse ponto. A estranheza resultante é apenas funcional e é para conseguir maior efeito.

Igualmente desabitual é a utilização da memória histórica como elemento de decisão por parte de Judite, no seu discurso teológico-político dirigido aos chefes da comunidade de Betúlia<sup>43</sup>. A sua síntese de credo histórico é confirmada pelo chefe de Betúlia, Uzias, o qual, em virtude disso, proclama em nome do povo a sabedoria da heroína<sup>44</sup>.

Por outro lado, as restantes concentrações de dados e temas de memória identitária ocorrem nas orações, que são praticamente todas colocadas na boca de Judite<sup>45</sup>. É talvez como enquadramento do alcance histórico desta relação com o tempo que até para uma personagem de ficção, como é Judite, houve preocupação em construir uma genealogia, que vai até Israel<sup>46</sup>. Na oração de lançamento

---

<sup>39</sup> É interessante que um dos casos mais expressivos de credo histórico, como percurso para as questões de pensamento até mesmo nas questões de grande inovação actual, se encontra no discurso de Estêvão, em Act 7, 1-53.

<sup>40</sup> Jdt 5, 7-19; Act 7, 2-50 começa igualmente na Mesopotâmia no início da história de Abraão e vai até Salomão. Isto pode derivar de o motivo para o discurso histórico de Estêvão ser a acusação a respeito do templo (Act 6, 13).

<sup>41</sup> Ne 9, 6-37. A questão dos âmbitos da história contidos nas narrativas memoriais de identidade poderia ser um tema de contemplação interessante, mas não cabe neste espaço.

<sup>42</sup> Jdt 5, 5-21.

<sup>43</sup> Jdt 8, 11-27.

<sup>44</sup> Jdt 8, 28-29.

<sup>45</sup> Cf. Jdt 9; 13, 4-7; 16. Vozes masculinas e oficiais, incluindo o sumo sacerdote, proclamam louvores a Judite; não pronunciam propriamente orações: Jdt 13, 18-20; 15, 9-10.

<sup>46</sup> Jdt 8, 1. Esta genealogia há-de ser certamente um significativo espaço de referências identitárias. Mas não enfrentamos este aspecto aqui.

do seu plano pessoal de libertação<sup>47</sup>, Judite invoca a cobertura simbólica de um pai ou padrinho de guerra, Simeão, filho de Jacob que vingou a humilhação sexual da sua irmã, Dina<sup>48</sup>. Esta referência vai estrategicamente entroncar Judite em personagens que bem condizem com o seu acto heróico de acabar com a humilhação a que se encontrava sujeito o povo de Israel. Parece que assistimos ao definir da estratégia sexual que deveria conduzir o acto de libertação levado a cabo por Judite, num processo inverso ao de Dina<sup>49</sup>.

Pontos essenciais da memória de Israel podem aparecer na boca dos inimigos como uma identidade em negativo. Esta inversão de significado ocorre em Jdt 6, 5, onde os judeus são designados como «essa raça evadida do Egipto». Esta fórmula curta de identidade é um estereótipo de menosprezo, cuja caricatura, no contexto de Judite, não parece incomodar os judeus.

A identidade narrativa pode considerar-se uma relação especular aberta, onde cabe a possibilidade de revisões em pontos de pormenor que as circunstâncias definem, com aspectos a rejeitar e aspectos a integrar. A época helenista do judaísmo é um exemplo vivo desse tipo de dialécticas.

## 5. A práxis e a ortopraxis

As exigências da ortopraxis introduzem uma tensão dialéctica no seio da práxis quotidiana. O imediatismo da identidade como auto-identificação desdobra-se por virtude da dose de heteronomia que o padrão de correcção (*orto-*) acrescenta aos dinamismos e à fenomenologia da acção. E este englobamento acaba por se tornar um espaço de grande incidência para questões de identidade. Parece bem visível que o judaísmo, contemplado na sua forma histórica mais perene, assume a ortopraxis como espaço e forma mais próximos para a sua definição de identidade. A preocupação, em Judite, no entanto, parece ser de sobrevivência geral e a identidade tende também a frisar essa abrangência<sup>50</sup>. A aparente generali-

---

<sup>47</sup> Jdt 9, 2.

<sup>48</sup> Gn 34, 1-7.

<sup>49</sup> Isto condiz com o contínuo recurso a formas variadas de ironia em toda a narração de Judite. E este recurso é de tal maneira pervadente que nem vale a pena pretender ensaiar uma listagem.

<sup>50</sup> Em discurso interno da comunidade judaica (Jdt 8, 21-24), as realidades que correm perigo face à invasão estrangeira e para as quais se convocam a resistência são: as vidas do povo, o santuário, o templo e o altar. «Por isso, agora, irmãos (de

zação das preocupações não exclui um qualificativo que contribui com ingredientes específicos para a identidade. É que esta realidade global de cuja sobrevivência se cuida é, toda ela, uma realidade sagrada e, em consequência, violá-la é um sacrilégio<sup>51</sup>. A questão da ortopraxis aparece explicitamente como principal condicionante da expectativa de sobreviver como conjunto.

Aquior, de modo muito deuteronomístico, declara que as épocas de mal-estar para o povo, o seu templo e as suas cidades estão associadas com os comportamentos errados do mesmo povo e que daí deriva a possibilidade de se saber e prever se, num dado momento, eles se encontram inexpugnáveis ou não<sup>52</sup>. Do reconhecimento realista desta específica identidade dos judeus depende, para os inimigos, o facto de virem a ser bem ou mal sucedidos na maneira como se confrontam com eles. Aquior tenta incutir nos de fora este reconhecimento, mas os inimigos consideram que reconhecê-lo é mostrar excesso de consideração pelos judeus<sup>53</sup>.

Estrategicamente, Judite vai em pessoa declarar a Holofernes esta mesma identidade dos judeus que condiciona inteiramente o seu bem-estar e a sua sobrevivência e oferece-se para informar Holofernes, quando, por ocorrência de transgressões à ortopraxis, os judeus se encontrarem em condições de serem vencidos<sup>54</sup>. Na boca de Judite, este tema aparece sobretudo por razões de estratégia e poderia daí derivar alguma desconsideração para o assunto. E no discurso interno, entre hebreus, o livro de Judite não investe grande coisa no automatismo mítico desta ortopraxis. Pelo contrário, joga com um sistema de esperanças mais maleável e mais lato. Sabemos, no entanto, que as literaturas da época descrevem de forma intensa esta necessidade de marcar o cerne da identidade no seio de ortopraxis<sup>55</sup>.

No entanto, novas condições civilizacionais e culturais tendem a modificar alguns aspectos da tradicional ortopraxis judaica, atingindo as marcas da identidade. É o caso da circuncisão. Na verdade, o eco literário deste conceito demonstrava uma tendência a confi-

---

Betúlia), convertamo-nos em exemplo para os nossos irmãos (de toda a Judeia), porque as suas vidas dependem de nós, assim como o santuário, o templo e o altar estão sob a nossa responsabilidade». E ainda Jdt 4, 11-12; 16, 4.

<sup>51</sup> Jdt 8,21.

<sup>52</sup> Jdt 5, 18-21.

<sup>53</sup> Jdt 5, 22-24.

<sup>54</sup> Jdt 11, 11-19.

<sup>55</sup> Ver 1 Mac 1, 54-64; 2 Mac 6, 1-11; Tb 2-3; Dn 1, 8-18.

nar-se cada vez mais no metafórico, já desde o tempo de Jeremias e de Ezequiel<sup>56</sup>. Mas, na época helenística, verifica-se que este ponto concreto da prática está sujeito a fortes perplexidades, que questionam este velho *ex-libris* da identidade hebraica, sobretudo pelas consequências que introduz no convívio cultural com os não-judeus<sup>57</sup>. Podemos, deste modo, perceber que a maneira como o cristianismo primitivo conseguiu assumir o abandono da circuncisão<sup>58</sup>, retirando-a do pacote essencial da identidade judaico-cristã, poderia já ter alguma preparação nestas questões da ortopraxis junto do judaísmo helenista. O que estava em jogo era a circuncisão, ali classificada como «um jugo que nem os nossos pais nem nós tivemos força para levar»<sup>59</sup>. Desde quando viria tal incómodo?

## 6. Teoria e teologia na identidade

Algumas das referências simbólicas envolvidas no jogo semântico da identidade para o judaísmo da época helenista andam naturalmente integradas e certamente com vantagens, nos meandros da sua narrativa identitária essencial, esboçada no número anterior. No entanto, alguns dos pontos ali implícitos assumem definição mais explícita e autónoma e constroem um sistema de teoria. É neste conjunto que são expostas as razões da confiança ou as esperanças para a resistência, pois, em Judite, é disso que se trata.

É claro que o essencial destas razões está articulada com a metáfora essencial de todo o pensamento hebraico e do discurso em que se exprime. É por isso que a versão de Judite que conduziu ao texto da Vulgata traça a fronteira de identidade e alteridade entre os judeus e os seus inimigos com expressões antitéticas que marcam as raízes da confiança e as expectativas da consistência. Os inimigos são os «praesumentes de se» e, em contraposição, os judeus estão na posição de «praesumentes de te»<sup>60</sup>. Da parte dos inimigos, é a presunção da autoconfiança, conhecida por toda a Bíblia como constituindo uma evidência ingénua<sup>61</sup>. Esta declaração é feita em contexto

<sup>56</sup> É esta a impressão que se colhe na consulta de uma concordância do texto hebraico.

<sup>57</sup> 1 Mac 1, 15 é um caso onde esta perplexidade assume grande visibilidade.

<sup>58</sup> Act 15, 5.10.

<sup>59</sup> Act 15, 10.

<sup>60</sup> Jdt Vulg. 6, 15.

<sup>61</sup> Jdt 2, 14-28. A ironia bíblica ínsita na relação de contraste entre verdade e força pode ver-se bem em Jz 7,2: «O SENHOR disse a Gedeão: «São demasiado.

de oração, o que dá maior ressonância à semântica pretendida, porque constitui a encenação prática da cumplicidade divina para com aquela *theoria*. Desta maneira, a sua *theoria* é uma *theologia*. E aqui está o ponto de diferença da confiança. A oração aparece como o espaço natural para a declaração e esta declaração em discurso aloquial, dirigido a Deus, não é somente um instrumento de procura da eficácia; é um espaço de maior adequação da definição de identidade, porque expõe alguns dos vectores imprescindíveis para as suas valências semânticas.

Para além do nome de Judite, que exhibe a identidade imediata e global do sujeito que se percebe e autoquestiona, e que são os judeus em situação de ameaça; para além do nome de Aquior que poderia ser um heterónimo estrangeiro para a identidade judaica<sup>62</sup>, os nomes inventados para as personagens mais destacadas traduzem esta relação essencial de definição<sup>63</sup>. A definição confiada desta relação envolvente, fundante e reconfortante traduz-se no reconhecimento de um estatuto especial como povo de consagrados a Deus<sup>64</sup>. Isto constitui uma relação de intencionalidade que se traduz na convicção de que Deus «está connosco»<sup>65</sup>.

Esta explicação sistémica da segurança que os judeus sentem em circunstâncias tão periclitantes parece tão consistente que se apresenta como a única pertinente. Por isso mesmo, parece que o alvo das tensões entre diferentes interpretações culturais devia chegar até ao reconhecimento de Deus por todos<sup>66</sup>. Trata-se evidentemente de um desiderato. A questão é a do poder sobre o universo

---

numerosos os homens que estão contigo, para que Eu entregue os madianitas em suas mãos. Israel poderia gloriar-se à minha custa e dizer: 'Foi a minha mão que me salvou!'

<sup>62</sup> Cfr. Acima, nota 10. Aquior, de algum modo *alter ego* dos judeus, é também rejeitado e perseguido pelos mesmos inimigos e acaba por aderir ao judaísmo, como já se disse.

<sup>63</sup> Uzias, chefe da comunidade judaica de Betúlia, significa «Javé é a minha força» e o texto parece até aproveitar com ironia caricatural esta verdade, apresentando-o como incapaz de um papel de chefe; o sumo sacerdote de Jerusalém, a verdadeira autoridade do povo a ser focada, chama-se Joaquim, «Javé põe de pé». As hesitações da versão textual testemunhada pela Vulgata para o nome do sumo sacerdote de Jerusalém, que ora chama Joaquim ora refere como Eliaquim, mantém a mesma semântica, com a alternativa dos nomes divinos El e Javé e dá a entender que o nome terá mesmo sido inventado e por isso tem maior maleabilidade para admitir estas variações no interior da mesma semântica.

<sup>64</sup> Jdt 6, 19.

<sup>65</sup> Jdt 13, 11. Israel sente ser espaço de manifestação para Deus.

<sup>66</sup> Jdt 9, 14: «Que todas as nações reconheçam que tu és o Deus detentor de todo o poder e que mais nenhum outro guarda Israel, senão Tu».

e da sua afirmação. É neste espaço de sobrevivência limite que se movimentam as preocupações pela própria identidade. O reconhecimento universal almejado é o reconhecimento da protecção de Deus para com Israel. E qual é a relação de Deus para com os outros povos, em matéria de protecção? Naquela altura, a preocupação do judaísmo continuava a ser mais concorrencial ou sobretudo mais auto-afirmativa do que declaradamente universalista, na lógica de um monoteísmo assumido. Verificamos, aliás, ao longo da história do discurso judaico, alguma dificuldade em ser comedido na afirmação da protecção divina sobre si mesmos. A ressonância mítica destas questões repercute-se inevitavelmente na difícil gestão das medidas, dos matizes e das fronteiras.

A resistência passiva é uma atitude de espírito que traduz bem a certeza com que se assume resistir nas margens do inacessível. E a época helenística multiplicou exemplos de resistência por atitude e convicção, que não pressupõem sair para a guerra contra o inimigo. É deste género a atitude de «quietismo» que a heroína Judite impôs aos judeus<sup>67</sup> da sua cidade e que acabou por se estender aos de Jerusalém e a todo o Israel. Esperar o impossível<sup>68</sup> é uma atitude de convicção e de coragem que condiz com o que é relatado em Judite.

Com uma tonalidade diferente, a mesma resistência activa de «quietismo» se encontra na teologia do martírio que verificamos na profunda parenese da mãe-mártir, perante o martírio dos sete filhos, em 2 Mac 7. É significativo o investimento do judaísmo desta época numa tal atitude de resistência sem confronto militar, mesmo assumindo um discurso de imagética belicista. Por muito que isso nos possa surpreender, a apocalíptica, que é um discurso de intensa percepção relativamente à situação do judaísmo helenista e alimenta um discurso de sabor activista e belicista, cultiva um estado de espírito que se situa muito próximo deste, um quietismo militante como força de resistência<sup>69</sup> e partilha naturalmente da mundividência própria do livro de Judite.

JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS

---

<sup>67</sup> Jdt 8, 34: «Vós, porém, não tenteis descobrir o meu plano, pois eu não vo-lo revelarei até que tenha terminado tudo o que vou fazer»..

<sup>68</sup> Jdt 13, 13.

<sup>69</sup> Sobre isto, aparecerá proximamente um texto nosso nas actas de um colóquio sobre a guerra na Antiguidade, a publicar pelo Centro de História da Universidade de Lisboa, com o título de «Guerras de identidade na época judeo-helenística».