

José Augusto M. Ramos
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Ironia e alteridade: estratégias de hermenêutica e identidade no judaísmo helenista

Resumo

Pretende-se reflectir sobre o recurso à ironia por parte do judaísmo da era helenista, para retratar conteúdos ou acontecimentos que representam culturas diferentes, identificar os seus temas e o significado epistemológico que o seu uso representa.

Abstract

This paper aims to reflect on the use of irony in the literature of Hellenistic Judaism to describe matters or events that represent intercultural relations, identifying their themes, intentions, contents and epistemological significance.

O Professor Geraldo Coelho Dias teve um percurso exímio de convívio, ao longo da sua vida, aproximando-se de uma multiplicidade de fronteiras, sempre com o seu jeito beneditino de desbravar terrenos e de inculturar sementes. A sua tese de doutoramento incidiu, na antiguidade bíblica, sobre uma clara fronteira de alteridade, em que se acotovelaram dois projectos sócio-políticos com muitos pontos comuns, tanto de convergência como de divergência e concorrência. É o sentido de fronteira no seu pleno.

As épocas em que se intensifica, na Bíblia, a experiência cultural da alteridade fronteiriça, mormente quando essa experiência apresenta traços de alguma ameaça ou de agressividade para a identidade ou para a estratégia cultural dos hebreus, são também épocas onde se nota um acréscimo correlativo de manifestações variadas de ironia. Esta ironia representa, por isso, não um mero jogo gratuito de subtileza e de humor, mas constitui uma estratégia de hermenêutica e definição de identidades, da própria ou das alheias, em graus de intensidade

diferentes. Poderia mesmo alvitrar-se algum alcance epistemológico por dentro da complexidade de um tal acto de humor. No entanto, essas subtilidades, interessantes mas eventualmente ambiciosas, podem ficar diluídas no conjunto dos percursos que a seguir se propõem, sem terem que ser formuladas de maneira específica e acabada. Poderão pairar em permanência, que é uma boa forma de presença.

Três enquadramentos históricos se poderiam assinalar na Bíblia como sendo aqueles que oferecem maior quantidade de ocorrências de humor e ironia, para descrever o relacionamento com as outras culturas. A relação que aqui se encontra em jogo tem a ver com encontros e às vezes confrontos imediatos de culturas vizinhas e concorrentes, tanto no sentido político como no sentido simplesmente cultural¹. Estes momentos encontram-se fortemente marcados por manifestações de humor e de ironia, como um processo eficaz para a definição das fronteiras.

O primeiro destes momentos históricos situa-se precisamente no tempo já referido de convívio com os filisteus, tempo a partir do qual começa a ser historiografável a experiência histórica dos hebreus. Nesta altura, a atitude expressa é a de se rir do diferente. A rejeição é a implicação imediatamente evidente. Como a concorrência dos filisteus para com os hebreus se situava mais nos objectivos políticos do que no âmbito da vivência cultural, o humor e a caricaturização do diferente até oferece alguma facilidade. O texto bíblico assume como tópico de humor mais reconhecível o achincalhamento dos filisteus enquanto incircuncisos². Sansão é a grande figura destes jogos de ironia que sobretudo o Livro dos Juízes nos apresenta, em contínua fosforescência³. O teor popular desta literatura está bem conforme com a apetência por aquele género de humor.

A peripécia literariamente mais pitoresca é a do rei Saul a exigir como compensação matrimonial (*mohar*) ao jovem herói David, para lhe dar a filha Mical em casamento, cem prepúcios de filisteus, o qual David consegue facilmente e a dobrar, vencendo e matando duzentos filisteus⁴.

¹ Assinalamos aqui apenas momentos de encontro e ironia que podem ter alguma plausibilidade como ocorrência histórica temporalizável. Deixamos de parte, por agora, os tópicos de ironia em contextos cuja temporalidade histórica é considerada mais difusa, tendo em conta o seu teor literário de tipo mais reconstrutivo. Haja em vista, por exemplo, a subtilidade de ironia ligada a um tema como o da torre de Babel, tema mítico cuja representatividade se pode estender por um evo literário de longa duração. E, por razões de economia de meios e de espaço, concentrar-nos-emos em reflexões de leitura, sem maior acumulação de erudição auxiliar.

² «Filisteu incircunciso» era uma forma de quase personalizar o achincalho. 1 Sm 17, 26.36, ou no plural, Jz 14,3; ou simplesmente o plural de incircuncisos Jz 14, 3; 15, 18; 1 Sm 14, 6; 31, 4; 2 Sm 1, 20.

³ Ver Jz 13 -16.

⁴ 1 Sm 18, 25-27; no texto de 2 Sm 3, 14, a tradução da *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 3ª ed. 2001 (da qual me coube a revisão científica, devo confessar) e da qual se transcrevem, em princípio as citações bíblicas que ocorrerem, saú com incorrecção como «com a qual casei em virtude

Um segundo momento, de particular intensidade estratégica também, pertence a uma época de grande tensão política, religiosa e cultural entre os hebreus e as civilizações em concorrência, contra as quais dirigem as suas estratégias de humor. É pelo século IX a. C. Os hebreus eram sociológica e politicamente uma dupla monarquia com vontade de afirmação política e com a impressão crescente de que os objectivos sociais e políticos passavam principalmente por uma mais profunda afirmação da sua identidade cultural. Esta identidade explicita-se particularmente por uma mais burilada formulação de um pensamento religioso específico de Israel e por uma mais cuidada depuração da sua prática institucional e quotidiana.

Deste combate, Elias, um profeta e pai de profetas⁵, aparece no Primeiro Livro dos Reis como o verdadeiro campeão⁶. O combate está voltado para o outro em sentido cultural; e este outro, na época, aparece individualizado com o nome do deus Baal. Com ele é representada a alteridade de todo o bloco cultural não-hebraico de Canaã. É o tempo em que Baal, que já fora provavelmente uma figura divina aceite por cananeus e hebreus, passou cada vez mais a representar uma realidade declarada como diferente e posta a ridículo. São passos num percurso que vai ser longo, em que a figura de Baal se mantém na literatura bíblica, com traços de caricatura, mesmo mantendo, em alternativa, uma dimensão de mito, que era o lado bom e aproveitável de Baal e que o pensamento dos hebreus, em situação dialéctica incontornável, nunca conseguiu dispensar inteiramente⁷.

Aqui, o riso pode ocorrer com entusiasmo, porque é uma arma necessária e até fácil⁸: ele é, no entanto, assumido como uma estratégia séria e fundamental, de tal maneira que se veio a transformar numa categoria de pensamento e num verdadeiro estereótipo, em que o lado da caricatura, por ser mais imediato e popular, teve sempre maior notoriedade do que aquele fundo de sintonia cultural que persistia com o apreço pelos conteúdos míticos carreados pelo baalismo e do

de ter circuncidado cem filisteus». O hebraico diz «com a qual casei por cem prepúcios de filisteus». Não se trata de lhes ter imposto sequer o ritual hebraico da circuncisão, pois em 1 Sm 18,27 é dito que David conseguiu esses prepúcios, matando duzentos filisteus, duplicando a exigência de cem feita por Saul como demonstração de máxima eficácia.

⁵ Sobre Elias mentor e «pai», pode ver-se o relato da sucessão de Eliseu, 2 Rs 2, 12.

⁶ 1 Rs , 17 -2 Rs 2.

⁷ Baal foi claramente a divindade a quem se fez pagar as consequências da rejeição ou do processo de diferenciação da cultura hebraica relativamente à matriz cultural primitiva de Canaã. Isso poderia ter-se devido a conotações negativas do seu culto, por exemplo as da fertilidade. No entanto, Baal é também uma categoria fundamental da representação do universo em Canaã. E essa foi a função mítica desta divindade que os autores bíblicos nunca conseguiram dispensar.

⁸ Toda a cena de desafios dirigidos por Elias aos profetas de Baal, no sentido de conseguirem a intervenção daquele deus para activar o sacrifício que eles estavam a oferecer-lhe, em 1 Rs 18, oferece indícios abundantes de uma ironia de bases muito evidentes e racionais até, o que a torna imbatível.

qual o discurso sobre Javé nunca se afastou radicalmente⁹. Se a ironia do tempo dos filisteus deu aos hebreus sobretudo consciência política, a ironia do tempo de Elias deu-lhes um acentuar da consciência religiosa, promovendo a caminhada discursiva para o monoteísmo.

O terceiro momento desta experiência da relação de alteridade, expressa e muito exercitada pela via da ironia, situa-se precisamente na época do judaísmo helenista. É mais um momento de grande concentração literária, o que é certamente indício de grande concentração de experiências e de significativa ressonância para a definição e tomada de consciência em matéria de identidade ou alteridade.

O tema que aqui se pretende tratar consiste em ensaiar um percurso por alguma literatura judaica da época helenística, onde a relação com o outro revela estados de espírito e apresenta estratégias interpretativas em que a ironia é um recurso muito marcante e de grande efeito literário.

É claro, para já, que o tema preferido da ironia de assunto sexual em tempo dos filisteus, em que o humor mais reconhecido, eficaz e popular consistia em tratar um estrangeiro por incircunciso, perdeu interesse. A questão da incircuncisão quase desaparece como descrição do outro e como tema de ironia¹⁰. Esse assunto é, agora, um tema a evitar, precisamente porque muitos judeus, no ambiente cultural helenista, se sentiam acomplexados por serem circuncisos; isso trazia-lhes sequelas práticas que os deixavam do lado contrário ao movimento da civilização. Não era, portanto, fácil continuar a ter esse tema como uma ironia preferida. Pelo contrário, a influência cultural helenista leva-os, na vida cultural que se realizava em público¹¹, a desfazerem-se eles próprios dos sinais que denotavam a sua diferença cultural enquanto circuncisos¹². Acusar outrem de incircunciso era um motivo de humor que já não surtia o mesmo efeito que tivera outrora, no tempo de Sansão; a semântica cultural daquele símbolo tornava-se um sinal ambíguo entre as duas culturas em despique. Mesmo nos textos do Novo Testamento, a questão da circuncisão ou incircuncisão define dois campos e dois pontos de partida culturais para o acesso ao cristianismo, mas já não tem a capacidade irónica de identificação grupal como tinha no discurso sobre os filisteus. E desde cedo o

⁹ Por muito pouco que isso pareça à primeira vista, o sistema articulado e harmonioso de concepção do divino que assume o essencial da representação de Deus no Novo Testamento tem ainda muito a ver com a maneira de organizar as referências do divino no âmbito sobretudo daquele baalismo concreto conhecido na cidade de Ugarit e na sua literatura.

¹⁰ A literatura hebraica do final da monarquia já quase não usa as palavras associadas com a não-circuncisão para designar os estrangeiros. Jeremias e Ezequiel usam com alguma frequência a ideia da incircuncisão, mas é com diversos sentidos metafóricos aplicados a Israel.

¹¹ Referência às práticas de ginásio no 1 Mac 1, 14.

¹² Operações para reposição do prepúcio, 1 Mac 1, 15. O grego é irónico mas é contra alguns judeus que «refizeram para si mesmos um prepúcio».

cristianismo optou por retirar a circuncisão das características essenciais da sua nova identidade.¹³

Na era do helenismo, a ironia cultural praticada pelo judaísmo parece encontrar na crítica ao politeísmo, associado com a dimensão idolátrica do poder real mitificado, o seu tema mais apetecível e de evidente satisfação, servindo bem a tentadora afirmação de superioridade, sentimento que tem perenidade garantida. E a ironia está voltada para a afirmação, mesmo por vezes tosca, do essencial. A difusão do riso denota que a relação cultural não tem um contraste de oposição tão definido e as alteridades culturais são, por vezes, claramente passíveis de ironia, conduzindo à rejeição. Outros temas das culturas vizinhas não suscitam tanto a ironia, porque se apresentam como atractivos também para os hebreus. Ironiza-se o que se menospreza.

Não vamos tratar os casos de humor estrutural, posto como modelo literário. Por exemplo, todas as ironias detectáveis no esquema ficcional das personagens e do contexto histórico, no livro de Judite. Nomeadamente, o facto de Nabucodonosor ser dado como rei da Assíria e ter um general chamado Holofernes, o que equivaleria a um Napoleão ficcionado como rei da Inglaterra e tendo um general chamado De Gaulle. Como os leitores do tempo eram capazes de perceber estas distâncias, o efeito procurado continha evidentemente a sua dose de ironia.

Quanto à ironia posta ao serviço da identidade cultural, o livro de Judite é um caso interessante. São múltiplas as perspectivas da ironia presentes neste livro, que parece ter sido mais atractivo em termos de leitura popular do que em termos de leitura pública e oficial¹⁴. E existe alguma apetência mútua entre a ironia e o popular.

O essencial da ironia em Judite dilui-se por todo o conjunto e mostra-nos como esta atitude de espírito representa uma pedra de toque importante na definição epistemológica do discurso e acaba por receber um cariz teológico. Na intencionalidade que se adivinha de reconfortar os ânimos abatidos dos judeus palestinos da era helenística, esta ressonância teológica é coerente com o contexto¹⁵. Este texto

¹³ Do texto de Act 15, 5. 10. 19 pode inferir-se que impor a circuncisão aos pagãos que aderem ao cristianismo seria fazer-lhes carregar um fardo que os próprios hebreus hesitavam em carregar e seria mesmo importunar indevidamente os candidatos ao cristianismo.

¹⁴ Apesar de o original parecer ter sido em hebraico e de conter grande ressonância nacionalista, *Judite* não foi aceite no Cãnone judaico e, mesmo no cristianismo, a sua aceitação não foi das mais fáceis.

¹⁵ Assume-se que, apesar de se apresentar como uma narrativa relativa ao tempo de Nabucodonosor, que, de modo paradoxal, se identificaria como um inimigo assírio, o que nos reportaria ao séc. VI, se não mesmo ao VII, o texto de Judite é um escrito judaico para uso palestino. Por essa razão terá provavelmente sido escrito em hebraico e este seria o original que está na base dos textos gregos recolhidos nos LXX; o grande atractivo que deve ter tido em contexto judaico semita, na Palestina ou fora dela, parece ter justificado o aparecimento de uma versão aramaica e seria essa que poderia estar na base da tradução latina que chegou à Vulgata, a qual converge com o grego, mas com numerosas idiossincrasias.

de Judite é bom para se analisar a relação com o outro, justamente porque toda a obra assenta sobre esta dicotomia, com uma concepção da alteridade cultural e da identidade por parte dos judeus que não é convergente com o outro.

Toda a cena é uma contraposição não só de identidades, mas de intencionalidades e de possibilidades. Neste enquadramento, o outro é um gigante prepotente e os judeus são como que um anão impotente. Este jogo de ironia de fundo aproxima-nos do quadro igualmente irónico em que se opunham Golias e David, que os comentadores sentem frequentemente ressoar na leitura intertextual do livro de Judite. O pequeno David é aqui uma simples mulher, cujo mérito de ter sido capaz de planificar e realizar sozinha tão inesperada vitória é celebrado no hino de encerramento¹⁶. A passagem de Jdt 16, 5-10, nomeadamente, constitui uma jóia da ironia, que aqui aparece já colocada como salmo de celebração e não apenas como a narrativa da confrontação. Na fórmula literária de celebração, conclusiva, nuclear e litúrgica, a intencionalidade torna-se muito maior e a ironia mostra-se como o verdadeiro eixo hermenêutico do livro¹⁷.

Esta ironia que inverte a realidade das posições de força é a ideia essencial do livro e, por isso, é focada nos dois principais textos-síntese de todo o livro, ou seja, o já referido hino, em cenário de encerramento, e a oração de Judite¹⁸, que concentra temas doutrinários e teóricos em maior dose. O facto de ter sido uma mulher a derrotar aquele que parecia imbatível é bem sublinhado: foi ela, não foram os filhos dos Titãs¹⁹. E foi ela com a beleza do seu rosto. Tendo em conta que o objectivo final de Judite não era de verdadeira sedução, a sua encenação nesse sentido era uma “mentira”²⁰, era uma ironia, uma sátira à própria facilidade e leviandade com que Holofernes compromete os seus projectos e deveres militares, para se entregar passivamente aos truques da sedução fictícia de Judite.

¹⁶ Jdt 16, 1-17.

¹⁷ Ver Mercedes Navarro Puerto, «Narrativas Bíblicas», em A. González Lamadrid, etc. (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, p. 435.

¹⁸ Jdt 9. Como texto de pré-interpretação, esta oração de Judite é uma extraordinária concentração temática, mais rica do que o próprio texto do hino triunfal de encerramento, onde a vitória já dilui a concentração das ideias. Neste sentido, merecem ser citados os versículos de Jdt 9, 8-11: «...Eles planearam espezinhar os teus lugares santos, profanar a tenda onde repousa o teu nome glorioso e destruir a haste do teu altar com a espada. Observa o seu orgulho, envia a tua cólera sobre as suas cabeças e dá-me a mim, uma viúva, a força para fazer o que planeei. Pela mentira dos meus lábios, abate ao mesmo tempo o escravo e o príncipe, e o príncipe com o seu servo; *esmaga a sua arrogância pela mão de uma mulher* (italico nosso). Pois a tua força não depende do número, nem o teu poder depende de homens valorosos. Tu és o Deus dos humildes, auxiliador dos oprimidos, sustentador dos fracos, protector dos abandonados, salvador dos desesperados».

¹⁹ Jdt 16, 6: «O seu homem valente não morreu às mãos dos jovens, nem foram os filhos dos Titãs que o derrotaram, nem foram os gigantes que o venceram, mas sim Judite, filha de Merari, que o derrotou com a beleza do seu rosto».

²⁰ Jdt 9, 10.13.

É significativo o facto de o próprio texto deslizar entre a declaração prévia explícita dirigida a Deus, em oração, onde se diz que Judite tem intenção de preparar uma armadilha, um embuste²¹, e a declaração irónica que faz, na presença de Holofernes, de que as suas palavras não têm para com ele nada de falso²². Este aspecto do tão fácil descontrolo do poderoso é repetidamente sublinhado, porque por ali passa o requinte da ironia. Esta irónica inversão do verdadeiro pelo falso transparece ainda no seguinte facto: quando Aquior diz ao exército inimigo sem qualquer artimanha a verdade sobre os judeus, os assírios não acreditam nele²³ e, quando Judite lhes fala com refinado ardil, então acreditam com toda a candura.

Este recurso a artimanhas oferece-nos bons exemplos de intertextualidade bíblica com análogo quilate, como sejam a astúcia de Tamar para captivar legitimamente o sogro²⁴, de modo a que este seja obrigado a cumprir para com ela a lei do levirato. Numa situação menos drástica, mas que contém igualmente o ingrediente da sedução e de uma subsequente inversão das situações, vemos Ester, uma figura pejada de analogias com Judite, que pede a Deus palavras de eficaz suavidade²⁵. No entanto, em Ester, a sedução não precisa de ser fingida; nas suas palavras não joga a armadilha, mas a persuasão.

Para além desta perspectiva essencial e abarcante, o livro de Judite encontra-se repassado de processos assentes na ironia, que se vão diluindo até aos mais ínfimos pormenores e que atingem não somente os estrangeiros mas provavelmente também os próprios nacionais e até mesmo os problemas em si, os quais focados com uma dose de humor se tornam mais fáceis de controlar. Pode, por exemplo, existir alguma ironia interna à sociedade hebraica, quando se contrapõe o êxito solitário de uma mulher ao tradicional patriarcalismo dos hebreus.

As personagens são construídas com toda a leveza que lhes dá esta ironia. É Nabucodonosor, grande conquistador do mundo arvorado como único rei e deus para o universo, que não consegue conquistar Israel ou o carácter remendão de um Nabucodonosor, caricatamente posto como rei dos assírios, seus inimigos, e tendo como general um Holofernes que os leitores conhecem provavelmente como correspondendo a um militar muito mais tardio e já da época persa, terminada pouco antes do tempo real do livro.

²¹ *apate*, em Jdt 9, 10 e 13.

²² *pseudos* Jdt 11, 5. É notavelmente irónica a declaração de Judite a Holofernes de que «vem para lhe contar toda a verdade» (Jdt 10, 13).

²³ Jdt 5, 22.

²⁴ Gn 38. Ver ainda 1 Sm 25, 18.

²⁵ Est gr C, 24: «Coloca nos meus lábios, quando estiver na presença do leão (o rei), palavras apropriadas e muda o seu coração em ódio contra aquele que nos é hostil, a fim de que pereça com todos os seus partidários».

A própria Judite, a heroína, contribui para a lista dos contrastes que são em si mesmos irónicos. É viúva e sem filhos, mas é ela que dá força física ao povo, derrotando o inimigo; e dá-lhes a força espiritual, restituindo-lhes fé e esperança em Deus; bela e desejável, ela vive assumidamente o seu celibato de viúva; frágil e feminina, mata de forma brutal e decidida o inimigo do seu povo. Todo o relacionamento com Holofernes carrega e sublinha as dimensões eróticas de forma tão subtilmente insistente que, evidentemente, só pode ter como objectivo principal a ironia das situações²⁶.

À semelhança de Nabucodonosor, também a figura de Holofernes está composta com toda a ironia: grande conquistador do Ocidente, mostra-se impotente para conquistar Betúlia, aceitando o conselho de se reduzir à posição caricata de quem se instala palacianamente em cerco, à espera que os assediados se esgotem. Por outro lado, quer dominar Judite que se lhe apresenta como uma ocasião que seria até vergonhoso perder²⁷. E, apesar de ouvir de Judite os mais lisonjeiros louvores²⁸, acaba por ser dominado por ela, a qual para isso utiliza a espada do próprio general.

O autor do livro deleita-se em declarações que provocam perplexidade. Aquior, que foi guerreiro, desmaia ao ver a cabeça cortada de Holofernes; e, sendo um pagão amonita, revela saber muito mais do judaísmo do que os mestres de Betúlia.

Uzias, cujo nome diz pomposamente “a minha força é Javé” e que é homem e chefe da cidade, esconde-se na cidade, enquanto Judite, que é mulher, avança decididamente para o campo do confronto.

Munidos desta visão alimentada de ironia, os judeus conquistam uma autonomia superior face aos inimigos, que se declaram donos do mundo. Desconsideram o inimigo, orque «não tinham medo dele e o viam como um simples homem». A superioridade real demonstrada pela heroína é assumida pela comunidade daqueles que ela representava. E a reacção que manifestam aqueles que estavam ameaçados é livre e superior, pois «reenviaram os seus mensageiros com as mãos vazias e envergonhados»²⁹. Em contraposição, os outros mostram-se ridiculamente ingénuos e crédulos³⁰.

²⁶ Veja-se a agilidade literária de Jdt 16, 9: «A sua sandália (de Judite) encantou os seus olhos (de Holofernes), a sua beleza cativou o seu espírito e a espada cortou-lhe o pescoço». É quase a vertigem de uma fórmula! Trata-se do hino final, na parte em que já não é Judite a falar de si mesma. O texto corre já narrativamente em 3ª pessoa.

²⁷ Jdt 12, 12.

²⁸ Diz Judite a Holofernes: «Nós ouvimos falar da tua sabedoria e habilidade e diz-se por todo o mundo que só tu és bom em todo o reino, poderoso pela sabedoria e admirável em estratégia militar». Tendo em conta o conjunto da narrativa, é quase para cada palavra uma gargalhada.

²⁹ Jdt 1, 11. É como que a qualidade atingida pela acção heróica de Judite que aparece antecipada no início da narração.

³⁰ Jdt 10, 14-16.

É tão avassalador o papel feminino desta heroína que a sua função irónica parece ressoar até para o interior da comunidade judaica. Ela própria admoesta sem medo as autoridades da comunidade³¹. Poderá perceber-se aqui alguma vontade de vingança contra a situação da mulher? O facto é que a festa na qual está inserida a celebração festiva do cap. 15, 12ss constitui uma apoteose das mulheres.

Resultam algo irónicas ainda as declarações de Judite a propósito das suas qualidades e atractivo sexual³². A temática de âmbito sexual apresenta-se aqui com uma semântica duplamente irónica, por um lado porque a própria se atreve a proclamar as suas qualidades em tal matéria e, depois, pela intencionalidade distorcida com que se destina a envolver o destinatário desses dinamismos.

Um aspecto a que a narrativa heróica atribui grande visibilidade é o da irónica contraposição de que aquele dia é o mais importante desde que nasceu, para cada uma das duas personagens. Esse dado é referido aparentemente de forma convergente, mas, na realidade, as razões são bem divergentes para o herói negativo e para a heroína positiva³³.

Seria uma vergonha não a conseguir seduzir. «Se não a atrairmos, ela rir-se-á de nós»³⁴. Ironia do destino! Rir-se deles é precisamente aquilo que o livro de Judite vai fazendo de uma ponta à outra! «Uma única mulher dos hebreus envergonhou a casa do rei Nabucodonosor»³⁵.

Sublinha-se um resultado desmoralizador desta ironia: é a dispersão dos assírios, os quais não querem sequer ficar uns ao pé dos outros³⁶. É como que uma aniquilação da identidade social do outro.

Há ironia de discurso e ironia de acção. Desta última, a maior concentração encontra-se entre os capítulos 10 e 13 do livro, enquanto decorre o essencial da acção interventiva de Judite

Foi, até agora, aproveitado sobretudo o livro de Judite, porque, como se pode ver, tem nesta perspectiva uma estrutura essencialmente assente sobre o processo de ironia. A situação é literariamente modelar. No entanto, outros casos de ironia marcante se detectam igualmente noutros livros da mesma época, porque a atitude cultural que esta ironia traduz é parte integrante da mentalidade generalizada.

³¹ Jdt 8, 11-28.

³² Jdt 10. «Foi o meu rosto que o seduziu, para sua perdição...», Jdt 13, 16.

³³ Jdt 12, 18 e 20, em contraste: «Judite respondeu-lhe: 'Beberei, senhor, já que hoje a minha vida tem mais valor do que jamais teve desde o dia em que nasci'» ... «Holofernes ficou muito feliz com ela e bebeu muito vinho, muito mais do que alguma vez bebera em qualquer outro dia, desde que nascera».

³⁴ Jdt 12, 12.

³⁵ Jdt 14,18

³⁶ Jdt 15, 2.

Provavelmente da mesma época e contexto do de Judite é o livro de Daniel³⁷. A totalidade da obra partilha o horizonte de relacionamento político-social que verificamos no de Judite, mas não trata a situação com atitude de nela praticar qualquer intervenção, não organiza actos para a defesa, nem sequer pela via acessível da ficção. Pretende intervir junto da mentalidade e da atitude do povo, interpreta os acontecimentos e tenta antecipar o desenvolvimento devido para as situações, consentâneo com os desejos mais essenciais. Numa palavra, Daniel é um texto que se rege pelas coordenadas fundamentais da apocalíptica, a qual sempre foi mais um discurso sobre ideias e imagens do que um discurso a respeito de armas.

Neste sentido, a totalidade da obra está eivada do característico tipo de ironia apocalíptica com as revira-voltas de situação que nela ocorrem sempre, como antevisão ou como expectativa. Isto acontece mesmo fora das secções que tratam das visões relativas ao passado e ao futuro da História.

O papel destas altas figuras do poder, que pretendem, tal como o Nabucodonosor de Judite, ser reconhecidos como deuses que devem ser adorados³⁸. Esta caracterização político-mítica dos reis não corresponde à realidade da época de Nabucodonosor nem de Dario. Espelha, sim, o tempo real helenista em que o autor anónimo escreve. Por isso, ele aponta as baterias da sua ironia contra essas formas de ideologia que considera aberrantes, tanto do ponto de vista religioso como humanístico. E por isso insiste tanto em as envolver em caricatura e ridículo. Em Daniel, aliás, essas figuras pretensamente divinas aparecem de forma patética numa atitude de provocação ou desafio, de ameaça e de castigo, para terminarem algo ingloriamente, confessando, de forma inesperada, a verdade da religião ou do Deus dos judeus³⁹. O autor e os leitores ficam deleitados com o quadro. Para os intervenientes, ele é evidentemente irónico.

³⁷ É interessante verificar que as narrativas e as visões de Daniel decorrem literariamente num cenário de confronto com grandes figuras já estereotipadas das memórias orientais antigas do judaísmo. São os imperadores Nabucodonosor (Dn 1-4), Baltazar (Dn 5 e 7, encabeçando a longa secção das visões) e Dario (Dn 6). Este último introduz uma história algo distante do tempo dos outros dois, sinal indicador do carácter literariamente composto que o livro apresenta.

³⁸ Ver Jdt 3, 8; Dn 3, com grande encenação da adoração a Nabucodonosor (3, 1-7), a recusa e condenação de Daniel e companheiros (3, 8-23) e ainda, nas versões gregas, a extensão do tema por meio de hinos feitos para aquele contexto (Dn 3 gr. 24-90). Na verdade, segundo o discurso de Aquior, em Jdt 5, 5-21; 6, 2) os verdadeiros protagonistas deste drama são Nabucodonosor e o Deus de Israel; não é entre o Deus de Israel e os deuses dos outros, que já fora noutros tempos a fórmula para estas contraposições. Agora é entre o Deus de Israel e um ridículo substituto para os deuses dos outros.

³⁹ Em Jdt 11, 23, até Holofernes promete assumir como seu deus o Deus de Judite (a paixão obrigal!); em Dn 4, 34; 5, 3; e 6, 26ss, Nabucodonosor, Baltazar e Dario respectivamente reconhecem o deus de Daniel e a sua verdade. O mesmo acontece no fim da história de Bel (Dn Vulg. 14, 22) e do deus-Dragão (Dn Vulg. 14, 43).

O efeito mais perceptível desta ironia é o de operar uma profunda relativização de todas as realidades históricas, no intuito de atingir com esse processo de esvaziamento sobretudo aquelas que são inaceitáveis. É esse o objectivo compreensível. A relativização das figuras do poder era já um *topos* característico da literatura hebraica bíblica; e tal relativização não se limitava aos oráculos de ameaça proferidos contra os poderes estrangeiros, mas voltava-se sistematicamente contra as figuras nacionais do poder⁴⁰.

São várias as formas da ironia apocalíptica. O espírito apocalíptico não seria, em si mesmo, um bom âmbito para se deleitar com o humor. As suas motivações são sérias e o tempo com que joga é curto e intenso. Sobra-lhe, por isso, mais espaço para a caricatura do que para o humor de satisfação. Mas pode jogar com as formas abnormes da realidade e com imagens de monstros. E por aí também se encontram formas de ironia.

Os textos gregos para Daniel acrescentam dois quadros de uma ironia certeira e mordaz. Aparecem nos LXX mais ou menos como anexos ao livro de Daniel e foram recolhidos na Vulgata, constituindo os capítulos 13 e 14 do mesmo livro.

O primeiro caso é o da tentativa de sedução e posterior acusação da casta Susana. A ironia volta-se aqui contra comportamentos que ocorrem dentro da própria comunidade judaica na diáspora. É uma sátira de costumes pintada com imenso requinte e subtilidade. Esta ironia tem um objectivo de moralização e consegue fazê-lo com mais eficácia do que qualquer discurso ou parenese. Perante a fina ironia e subtilidade de todo o texto, não faz sentido destacar parcela nenhuma. Vale a pena lê-lo todo. É ironia em doses finíssimas.

O segundo caso, sobre os sacerdotes de Bel e sobre o deus-Dragão, é também particularmente rico em ironia e dirige-se contra uma classe que se sustenta com os benefícios de um tipo de culto, praticando-o sem lealdade para com a população dos devotos. Esta ironia é contra a prática e contra os seus beneficiários directos. Por um estratagemas e com a cumplicidade do rei, Daniel demonstra que a pretensão de justificar as oferendas ao templo com a necessidade de alimentar a divindade era embuste: quem consumia tudo, de noite, eram os sacerdotes e respectivas famílias, à socapa.

No caso do ídolo-dragão, a astúcia de Daniel consistiu em fazer com que o dragão ingerisse um produto que rebentou com ele, o que para um pretenso deus é irónico.

Em qualquer dos casos, o desfecho foi um desmascaramento da situação e uma destruição dos objectos. Ironia máxima e eficaz! O rei até aceita de algum modo o desafio de Daniel que põe em questão a seriedade do processo. A ironia

⁴⁰ Para exemplo desta prática presta-se muito bem o texto de Ez 34, 1-10.

estava, por conseguinte, voltada para o diferente em termos culturais e pretendia-se não somente vencê-lo em consideração, mas também acabar com ele.

Estes jogos de ironia voltada contra inimigos que se situavam em nível equivalente, tentando conquistar a cumplicidade do poder, é aquilo que ocorre nos despiques pela sobrevivência entre os judeus e seus inimigos, numa corte e num país estrangeiros, onde se encontra uma judia. É a rainha Ester, residente do harém real. A ironia que aqui perpassa é envolvida de dramatismo, pois põe em causa a própria sobrevivência e se resolve com o aniquilamento dos inimigos dos judeus, o que é ironia para os que estão do lado do autor e é drama para ambas as partes. Ester contém, por conseguinte, grandes doses da ironia daquele que é o último a rir e isso implica concorrência e vingança. A sensação de rir por último é um acirrar das fronteiras, até à vingança⁴¹, que deixa a relação com o outro crispada no âmag da memória. Ester é, por isso, um livro muito mais desconfortável do que Judite. E, enquanto aquele entrou serenamente no cânone hebraico, este último foi rejeitado pela prática de leitura que canonificou a restante lista como Bíblia.

Durante toda a época de convívio com o helenismo, sentem-se no ar doses significativas de ironia, que servem de antídoto aos conflitos, ao sentimento de escândalo provocado pelo choque da diferença e contribuem também com a lucidez que é necessária para apoiar a sua própria fé, sujeita a tais experiências de contraste. Há, por conseguinte, lampejos de ironia que se vão infiltrar no meio das situações mais dramáticas e epistemologicamente mais íntimas.

Um exemplo desta sofrida ironia pode encontrar-se na longa parenese heróica e maternal dirigida pela mãe daqueles irmãos judeus mártires a cada um dos seus sete filhos, em presença da autoridade perseguidora e no próprio acto final da execução⁴². O requinte com que se pormenorizam os tormentos infligidos aos mártires, sem nenhum resultado, só pode ser como que uma ironia negra que retira sentido à própria tortura e renega as razões em que se fundamenta. É tudo isto, na frente do rei perseguidor, em irónico desafio. Para ele, cada uma daquelas mortes é um achincalho, pois reforça mais o ânimo do seguinte, exactamente ao contrário do pretendido⁴³. O rei acusa o toque irónico evidente em todo o quadro e por isso se diz: «Mas Antíoco, julgando que ela se ria dele e o insultava, começou a exortar o mais jovem, o que restava, e não só com palavras mas até com juramento, lhe prometia, se abandonasse as tradições dos seus antepassados, torná-lo rico e feliz, tratá-lo como amigo e confiar-lhe honrosos cargos⁴⁴». A sublinhada presença e

⁴¹ Est 6, 1-11 e praticamente todo o livro.

⁴² 2 Mac 7, 1-41.

⁴³ 2 Mac 7, 4.

⁴⁴ 2 Mac 7, 24. Logo a seguir, em 2 Mac 7, 27 confirma-se que a mãe dava ânimo ao filho, «zombando do cruel tirano».

proximidade do opressor no acto de tortura é já uma situação que soa a anormal. Mas todo o acontecimento se desenvolve numa evidente incomunicabilidade. O texto refere que o principal das declarações da mãe e dos filhos, mesmo que o conteúdo se dirija ao rei, era feito na língua materna, o hebraico, que o rei selêucida, falante de grego, certamente não era capaz de compreender.

Um outro caso notório de finas ironias, diluídas na descrição de culturas, mentalidades e práticas de outros, podemos encontrá-lo no livro da Sabedoria, ao longo dos capítulos 13 a 15. Ali se descrevem os processos psicológicos, sociais, políticos e históricos que levam ao aparecimento de ídolos e conduzem, de forma generalizada, ao politeísmo. Derivados destes condicionalismos surgem em série deuses completamente irrisórios, porque de toda a evidência não têm o sentido nem as capacidades que era suposto terem⁴⁵. A espaços, as razões podem ser profundamente humanas e compreensíveis, como o facto de um pai ter perdido um filho e o luto ter evoluído até chegar à produção de um ídolo⁴⁶. Mesmo assim é humanamente indigno. O ridículo da adoração das estátuas dos soberanos resulta mais claro⁴⁷.

Esta situação de transparente falta de razoabilidade é uma ironia absolutamente eficaz, porque é de conclusão fulminante. De facto, assenta numa racionalidade de evidência imediata. As razões a que se recorre são as da radical e incontornável dignidade humana⁴⁸: nenhum artefacto pode ter mais valor ou significado do que o homem-artista que o produziu. Confiar-se aos ídolos é, portanto, ignóbil e ridículo. Em nome de um racionalismo humanista, é pronunciada a sentença contra todos os politeísmos. E estes eram o verdadeiro contexto cultural imediato em que os judeus viviam mergulhados no mundo helenístico, fora da Palestina e particularmente na grande cidade de Alexandria, onde o livro da Sabedoria sintetizou o seu conteúdo e passou a escrito.

Este irónico esvaziamento da realidade dos ídolos é um tema com tradição entre os hebreus. A irónica força deste argumento impôs a sua evidência ao longo de gerações até se transformar num *topos* literário⁴⁹.

Sintetizando, conclui-se que esta forma profunda e ambiciosa de ironia nos dá o humor com algum estatuto de categoria epistemológica. Neste sentido, o riso é um ingrediente essencial na teologia bíblica e no pensamento hebraico. A perspectiva teológica presente nesta ironia é a convicção de que é possível sentir

⁴⁵ Sb 13, 17.

⁴⁶ Sb 14, 15.

⁴⁷ Sb 14, 17ss.

⁴⁸ Sb 15, 16-17: «...Ora, nenhum homem pode fazer um deus semelhante a si... É que ele é bem melhor que os objectos que adora, pois ele foi dotado de vida e aqueles nunca a tiveram».

⁴⁹ Sl 115, 4-8.

que todas as situações más se podem inverter. Isto é afirmado não como uma evidência natural por via da contabilidade dos meios de resistência, mas como uma certeza, uma expectativa em si mesma, a gratuidade de uma convicção. O facto de atribuir a fundamentação e os ritmos do sentido a uma entidade que se tem por onnipotente e de quem se espera que seja interveniente assegura, por um lado, a lógica do universo contraposta ao absurdo⁵⁰ e, por outro lado, assume a incapacidade humana de definir uma explicação apodíctica. Perante o panorama das perplexidades, a consciência de que tudo é reversível constitui um discurso de acção, de confiança, de opção pelo sentido das coisas e da História e contra o absurdo. Transbordando para além do âmbito hebraico, isto vai ao encontro do optimismo do mundo pré-clássico: as perplexidades e contrariedades são o espaço de afirmação de objectivos, de busca de sentido e de dinâmica de combate⁵¹.

Além disso, e apesar de representar uma confrontação com os inimigos, o intuito da ironia é mais afirmativo do que vingativo: ela acolhe com satisfação a eficácia conseguida, mas não é particularmente acintosa; e a única coisa com que se confronta é com os dados do inimigo que podem representar ameaça directa para os valores ou a sobrevivência próprios. Não rechaça propriamente as realidades culturais das quais não decorre qualquer agressividade.

A análise resultante da ironia, com a dose de libertação que é capaz de inocular, a ironia transforma-se num instrumento arrojado e eficaz de argumentação.

No entanto, a ironia pode também desvirtuar o processo de análise, se por falta de ascese perder o sentido da objectividade; em matéria de análise inter-humana, o sentido da objectividade anda muito próximo da capacidade de empatia com o outro. A via da ironia, eficaz para a lucidez e para melhor evidenciação de dimensões radicais e básicas, não é tão adequada para a descoberta da compreensão e da comunhão; a lucidez aproxima-se facilmente do acinte e da caricatura, perdendo representatividade e falhando a objectividade. Por isso, a imagem e os conteúdos humanísticos e espirituais presentes na cultura e na prática dos paganismos vizinhos podem não estar verdadeiramente representados em certas abordagens bíblicas de ironia. É de agradecer a lucidez e a pertinência, mas deve-se transcender a deficiente compreensão. Apesar da sua beleza e valor humanista, os textos de Sabedoria 13 a 15 podem falhar a leitura em profundidade dos conteúdos e sentidos das culturas politeístas com as quais os judeus conviviam. É o destino da ironia, arguta mas parcial.

⁵⁰ O sentido realista do homem pré-clássico levava-o, de forma generalizada, a rejeitar tanto o absurdo como o nada, enquanto conceitos operacionais.

⁵¹ O mito do combate é uma categoria fundamental na visão pré-clássica da vida e do universo. E isso repercute-se continuamente na sua mitografia, como uma atitude em que o sentido é obra de combate, é fruto de construção.