

Por mão feminina: Judite, a judia

By a female's hand: Judith, the Jew

Rui Miguel Duarte

Centro de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

rmduarte@edu.ulisboa.pt

ORCID: 0000-0001-7609-8794

Palavras-chave: tiranicídio, Judite, Israel, mulher, nacionalismo, libertação.
Keywords: tyrannicide, Judith, Israel, woman, nationalism, liberation.

1. Prolegómeno¹

Tiranos e tiranicidas eram tema comum nas declamações da retórica de escola desde a época helenística até à bizantina. Em vários dos casos em que eram objecto de exercícios, os tiranicidas, após os actos, reclamavam as recompensas que lhes eram devidas². Em quatro deles, os responsáveis pela eliminação dos tiranos eram mulheres.

¹ Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projecto UID/00019, Centro de Estudos Clássicos (<https://doi.org/10.54499/UIDB/00019/2020>).

² De Luciano de Samósata subsiste um discurso, um dos vários que escreveu como paradigmas da retórica escolar (outro é o engenhoso Encómio da mosca), precisamente com o título Τυραννόκτονος (*O Tiranicida*). Em epígrafe, cita um desses enunciados subordinados ao tema, que funcionavam como mote para o desenvolvimento do exercício de eloquência: Ἀνὴλθέν τις ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἀποκτενῶν τὸν τύραννον· αὐτὸν μὲν οὐχ εὗρεν, τὸν δὲ υἱὸν αὐτοῦ ἀποκτείνας κατέλιπε τὸ ξίφος ἐν τῷ σώματι. ἔλθων ὁ τύραννος καὶ τὸν υἱὸν ἰδὼν ἤδη νεκρὸν τῷ αὐτῷ ξίφει ἑαυτὸν ἀπέκτεινεν. Αἰτεῖ ὁ ἀνελθὼν καὶ τὸν τοῦ τυράννου υἱὸν ἀνελῶν γέρας ὡς τυραννοκτόνος. “Um homem subiu à acrópole para matar o tirano. Como não tivesse encontrado, matou o filho deste, deixando-lhe a espada [cravada]no corpo. Quando o tirano chegou e viu o filho morto, matou -se com a mesma espada. O homem que subiu à acrópole e assassinou o filho do tirano reclama a recompensa como se fosse tiranicida.” (trad. Magueijo, 2012). Salvo indicação em contrário, todas as traduções de textos gregos são nossas. Do livro de Judite, há várias traduções integrais. Destacamos da *Bíblia dos Capuchinos*, da interconfessional em português corrente *A Bíblia para todos* e da versão em português brasileiro de *La Bible de Jérusalem*. Da *Bíblia* de Frederico Lourenço, ainda não foi publicada o volume contendo este livro. Ramos (2023a) fornece tradução de alguns versículos.

Um deles é citado pelo retor Hermógenes de Tarso, dos séculos II-III d.C., em *Estados de causa* (Patillon, 2009, I 24.3-7). Uma das espécies das questões “afins das mal constituídas” (ἐγγύς ἀσυστάτων) é aquela em que existe um juízo prévio (τὸ προειληγμένον τῇ κρίσει).

οἷον· μηδενὸς ἐπιγῶναι δυναμένου τὴν ἄνοδον τὴν ἐπὶ τὸν τύραννον ἔδειξε γυνὴ τις τῷ ἑαυτῆς ἀνδρὶ, ὃ δὲ ἀνελθὼν ἀπέκτεινεν ἐκείνον καὶ μοιχείας αὐτῇ ἐγκαλεῖ· θαυμάζω γάρ, εἴ τις αὐτῆς καταψηφιεῖται, κὰν ἐλεγχθῇ μεμοιχευμένη, δι’ ἣν ὁ τύραννος ἀνήρηται.

por exemplo: como ninguém conseguisse descobrir o caminho para o tirano, uma mulher indicou-o a seu marido; este subiu para matar o tirano e acusa a mulher de adultério. Com efeito, admiro-me que alguém condene uma mulher graças à qual o tirano foi morto, embora se tenha provado o seu adultério.”³

Um outro caso, citado pelo escoliasta Siriano, do século V d.C. (Rabe 1985: 153.23-25)⁴, envolve uma sacerdotisa tiranícida que comete impiedade (ἀσέβεια):

κατὰ τόπον μὲν, οἷον ἱέρεια μύουσα τύραννον ἀπέκτεινεν ἐν ἱερῷ καὶ κρίνεται ἀσεβείας

de acordo com o lugar, por exemplo: uma sacerdotisa que inicia um tirano nos mistérios mata-o no santuário e é acusada de impiedade

Numa terceira narrativa, conta-se o caso de uma mulher que mata o marido tirano (escoliasta Pseudo-Sópatro Walz 1833b: 724.10-13).

ὥς ἐπὶ τῆς ἀποκτεινάσης γυναικὸς τύραννον τὸν ἄνδρα καὶ αἰτούσης εἰς τὴν δωρεὰν τὴν σωτηρίαν τῶν τέκνων, νόμου ὄντος τῷ τυράννῳ συναποθνήσκειν τὰ τέκνα

tal como no caso da mulher que mata o marido tirano e reivindica como recompensa a inviolabilidade dos filhos, existindo uma lei que determinava que os filhos do tirano fossem mortos juntamente com ele

A quarta é transmitida pelo escoliasta Sópatro, do séc. IV (Patillon 2019: I 10 5.7-6.6 = Walz 1833a: 75.23-29):

οἷον· ἑταῖρα τύραννον ἀπέκτεινε καὶ δωρεὰν αἰτεῖ ἀριστεῖ συνοικεῖν. Ἐνταῦθα γὰρ ὥσπερ ἐναλλαγαί εἰσι καὶ διάφοροι δόξαι· τὸ μὲν γὰρ εἶναι ἄνωθεν ἑταῖραν διαβέβληται, τὸ δὲ ἀποκτείνειν τὸν τύραννον εὐδοξεῖ, καὶ τὸ αἰτεῖν δωρεὰν ἐπαινετόν, τὸ δὲ ἀριστεῖ συνοικεῖν τῇ τοῦ ἀριστέως ποιότητι καὶ τῇ τῆς ἑταῖρας ἀλλοίαν τὴν δόξαν δίδωσιν

por exemplo: uma cortesã matou um tirano e reivindica em recompensa viver com um herói de guerra⁵; existe aqui, com efeito, uma espécie de mudança e reputações diferentes: a princípio, ser uma cortesã é mal visto, mas assassinar um tirano granjeia boa reputação; reivindicar recompensa é louvável, mas que um herói viva com uma cortesã já mostra que a opinião diverge.

³ Cf. o escoliasta anónimo P, Duarte, 2006, 2.67.23-25, 3.93.9-11.

⁴ Cf. Pseudo-Sópatro, Walz 1833b: 778.2-4.

⁵ Ἀριστέυς (*aristeus*), cognato de ἀριστος (*áristos*, o melhor, nobre), designa o mais bravo e o líder. Patillon verte por “lauréat du prix de bravoure”. Não fica, pois, descabido que se entenda como *herói de guerra*.

Todos estes casos jurídicos fictícios serviam para exercício de argumentação. Comum a todos é o mérito de eliminar um tirano. O que poderia fazer incorrer estas mulheres em acusação seriam outros crimes. No primeiro caso, marido e mulher são cúmplices do tiranicídio seguindo um plano. Nisto, o marido suscita a suspeita: a esposa teria conduzido o seu acto ao ponto de subir à alcova do tirano e tido relações adulterinas com este. Contudo, nas palavras de Hermógenes — e na dos seus escoliastas que registam este exemplo —, ela não seria merecedora de acusação, ainda que por adultério, em virtude do valor do tiranicídio; nisto assenta, precisamente, o *juízo prévio* favorável em sede de justiça em relação a um tal acto. O mérito de colaborar na eliminação de um tirano sobrepuja, menoriza e compensa qualquer outro delito, numa relação de benefício maior.

Já a sacerdotisa é a verdadeira autora do acto. A impiedade de que, neste exercício de escola, é acusada, prende-se não com o acto em si, mas com a circunstância de lugar em que o acto foi cometido: um templo e num culto religioso, que deveria garantir a inviolabilidade dos participantes.

No terceiro caso, fica evidente que o tiranicida era livre de peticionar a recompensa que cuidasse justa. O que a viricida reivindica é que este direito se sobreponha à lei que determina que a punição do tirano repercuta igualmente sobre a sua descendência.

Igualmente no último caso, o direito à recompensa é absoluto. Em termos de direito, a escolha da natureza da recompensa é de livre escolha do autor do acto. Não é este último o factor que suscita o questionamento, nem sequer o direito à recompensa pedida, mas a natureza desta. Sobre a pessoa da cortesã não impende qualquer acusação. O que existe é a opinião social relativamente aos costumes da pessoa, opinião esta que forma o *juízo prévio*: não é decente que uma pessoa socialmente indigna viva com uma outra que é, desta mesma perspectiva, o seu antípoda, um herói. Não é, portanto, uma questão de direito — matéria do discurso judicial —, mas de moral social e de opiniões comuns sobre esta.

2. Proposição

O tema do presente trabalho é um caso de tiranicídio, praticado por uma mulher, Judite, relatado num livro epónimo. O nosso propósito é produzir uma nota meditada de leitura da narrativa, das suas articulações, processos retóricos, caracterização das personagens, os quadros espaciais e temporais da ficção e de temas nela susceptíveis de exploração, em especial o da heroicidade no feminino. A análise procurará detectar o que nela está implicado, de modo a perceber tanto o que subjaz à narrativa da luta contra a opressão que é o cerne do seu enredo, quanto os desenrolamentos que este segue, como ainda, por último, quanto às lições que do relato podem os leitores retirar, se algumas existem. Inserindo-se este estudo num volume cujo tema é *Antígona* e as suas variegadas declinações, parece-nos ter cabimento um paralelo entre as duas figuras de mulher, no que

concerne aos traços de carácter, condição social, missão, acção e destino de uma e de outra.

3. Recensão do livro e resumo da narrativa

Contexto da composição e historicidade

O livro bíblico de *Judite* é um dos chamados *deuterocanónicos*. Composto de dezasseis capítulos, terá tido um original em hebraico (Moore, 1985), há muito perdido. Sobreviveram três recensões gregas, uma versão siríaca (aramaica), a *Vetus uersio* latina e a *Vulgata* jeronimiana. Os textos gregos divergem. O mais antigo preservado é a grega incluída na *Septuaginta* (LXX). No concernente às latinas, a *Vetus* depende da LXX. Já a *Vulgata* é diferente: o tradutor ter-se-á ficado pela revisão de uma versão latina anterior, com a ajuda de um texto “em vocábulos caldaicos” (isto é, em aramaico), nos passos que considerou úteis para corrigir as más variantes que encontrou na tradição: *sola ea, quae intelligentia integra in uerbis Chaldaeis inuenire potui, Latinis expressi*⁶.

O livro seria conhecido dos primeiros cristãos, como parece testemunhar um abundante número de passos semelhantes no Novo Testamento, tratando-se quiçá de citações⁷. Entre os Pais Apostólicos e Pais da Igreja, a mais remota citação explícita encontra-se em Clemente de Roma (ou Romano), *Epístola aos Coríntios* LV 3-5. Jerónimo coloca-o entre os apócrifos para os Hebreus (*apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha legitur*)⁸, embora figurasse como canónico entre os Judeus de Alexandria. Notam-se no livro paralelos com outros livros do Antigo Testamento. A história poderá ter sido inspirada pela astúcia de Tamar, nora de Judá (*Gn* 38:6-18).

Não há certezas quanto à data de composição e muito menos quanto a uma possível base histórica. Relevemos alguns pontos da questão. No livro (*Jt* 1:5), o início da acção é fixado no duodécimo ano do reinado de Nabucodonosor II, que reinou entre 605 e 562 a.C. Este acontecimento teria, pois, tido assento no ano 593 a.C. A *Challoner Douay-Rheims Bible* (1609) propõe, porém, que esse ano seria 3347 A.M.⁹, correspondente a 657 a.C., sob Assurbanipal¹⁰. Ora, este ano foi o duodécimo do reinado de Assurbanipal. Há referência a um medo, Arfaxad. O nome figura em *Génesis* como o de um dos filhos de Sem. Waltz (2013:

⁶ O texto crítico baseia-se nos códices *Sinaiticus*, *Vaticanus* e *Alexandrinus*. No que ao texto grego respeita, o presente trabalho fundamenta-se no da *Septuaginta* de Rahlfs & Robert Hanhart, 2012.

⁷ Por exemplo: *Jt* 1:11 e *Lc* 20:11; *Jt* 8:6, *Lc* 2:37 e *1 Tim* 5:5; *Jt* 8:14 e *1 Cor* 2:11; *Jt* 8:25 e *Tg* 1:2; *Jt* 13:18 e *Lc* 1:42; *Jt* 13:19 e *Mt* 26:13.

⁸ Cf. Elena Ciletti e Henrike Lähnemann (2010, pp. 1-66).

⁹ *Anno Mundi*, era contada a partir da data da criação do mundo, segundo os cálculos literais feitos sobre os textos bíblicos.

¹⁰ *The Holy Bible: Translated from the Latin Vulgate...: the Old Testament, First Published by the English College, at Douay, A.D. 1609, and the New Testament. First Published by the English College, at Rheims, A.D. 1582. With Annotations, References, Historical and Chronological Index, &c., the Whole Revised and Diligently Compared with the Latin Vulgate... J. Duff (1865).*

319-320) põe a hipótese de poder ser identificado com Fraortes, filho de Deíoces, se se assumir que se trata de um medo contemporâneo dos Assírios. Fraortes, segundo Heródoto (I 102), uniu as tribos medas e iniciou a hegemonia desta nação, tendo governado entre 647 e 625 a.C. Se, porém, se identificar Arfaxad como um contemporâneo de Nabucodonosor, como é identificado em *Jt*, o candidato seria Ciaxares.

O livro, contudo, contém um bom número de anacronismos e imprecisões históricas. Um problema é o nome da cidade de “Betúlia” (hebraico בתוליה grego Βαιτυλούα), espaço da acção da narrativa, que não é identificável com nenhum local específico conhecido, mas que sugere, entre outras possibilidades de etimologia, “Betel” (*Bethel*), a “cidade de Deus” de Jacob (cf. *Gn* 28:10-22). O nome seria, assim, uma alusão alegórica (M. Jastrow e F. Buhl, 1901-1906)¹¹. Uma outra etimologia possível do topónimo é que se relacione com *betulah*, “virgem”, composto com *Jah*, “Javé (M. Jastrow e F. Buhl, loc. cit.)¹²” O mais flagrante dos anacronismos é, obviamente, a identificação de Nabucodonosor como rei da Assíria, com sede em Nínive. O império neoassírio caiu sob as armas de Nabopolassar, rei da Babilónia, coligado com os Medos. Nestas campanhas participou precisamente Nabucodonosor, seu filho e sucessor. Com os reinados destes dois homens, foi estabelecido um novo império na região, o neobabilónico¹³. No discurso de Aquior no conselho de Holofernes, alude-se à catástrofe nacional da destruição do Templo de Jerusalém, como pena pela impiedade israelita, ao subsequente exílio e ao posterior retorno à Judeia (*Jt*. 4:3; 5:18-19) como factos passados. O agente da destruição da capital fora precisamente o rei da Babilónia. Esta precisão histórica permite desde já situar a um *terminus post quem* da composição do livro, no mínimo, nos finais do século VI a.C., uma vez que o segundo templo foi consagrado e inaugurado para utilização em 516 a.C. Tem sido apontado o século II a.C., aquando ou após a revolta macabeia contra Antíoco IV Epífanês, pelo fundo de exaltação pátria em tempo de desjudaização política, social e cultural da Judeia por mão de uma potência estrangeira opressora e idólatra, a monarquia helenística da dinastia selêucida. A sintética introdução ao livro na *La Bible de Jérusalem* sinaliza alguns elementos. Há a presença de personagens com nomes persas (Bagoas, Holofernes), além de alusões a costumes helenísticos (3:7-8 e 15:13 os festejos de vitória com coroas de folhas de oliveira, danças e cantos, ao som de instrumentos musicais)¹⁴. *Judite*, a personagem e o livro, expressa o grande tema da identidade israelita na suas declinações e contrastes com os outros povos. Esta percepção, parte das vezes pelos olhos dos outros, é cuidadosamente examinada por Ramos (2023a e 2023b). Para este autor, a “realidade contemporânea ao texto poderá ir desde os tempos de Antíoco IV até ao tempo

¹¹ S.v. «Bethulia (Βαιτυλούα, Βαιτυλία, Βετυλοάα, Βαιτυλοάα; Vulgate, Bethulia” in *Jewish Encyclopedia*. A hipótese é também referida por Ramos (2023a, p. 445).

¹² Cf. Navarro Puerto (2000, p. 427) e Ramos (2023a, p. 450).

¹³ O império veterobabilónico ou Primeiro Império Babilónico durou de 1894-1595 a.C., tendo sucedido ao domínio sumério sediado em Ur.

¹⁴ Ver *La Bible de Jérusalem*, 2014, introdução ao livro e nota a 15:13.

dos romanos, com maior probabilidade para a fase mais antiga.” (2023a, p. 429). Por outro lado, o papel do sumo-sacerdote na diegese vem na linha de um quotidiano sócio-político israelita desde a conquista babilónica. Se o confrontarmos com a representação que desta instituição judaica é dada em *1 Mac* 10:38, percebe-se que essa é uma imagem que Israel apresentava desde havia séculos, o que parece remeter o tempo diegético para a época selêucida. Em outro estudo, Ramos (2023a, p. 442, 444) reafirma a hipótese da época selêucida ou, para maior precisão, após a revolta macabeia contra Antíoco IV Epífanes, presumivelmente entre 163 e 135 a.C. Navarro Puerto (2000, p. 429) aponta outros elementos helenísticos¹⁵: reclinar-se para comer (*Jt* 12:15); a divinização de um rei (3:8); os poderes militares e políticos concedidos ao sumo sacerdote (4:6); a supremacia do conselho de Jerusalém relativamente aos outros (4; 6:8; 11; 14); as semelhanças que apresenta relativamente à derrota de Nicanor relatada em *1 Mac* 7:43-50. Também o confronto do contexto de *Jut* com o conteúdo histórico dos livros de *1 Mac* permite reforçar a hipótese.

Podemos acrescentar outro elemento, eminentemente helénico: a referência “filhos de Titãs”. Se a expressão *filhos de* é hebraísmo, *Titãs* são entidades lendárias gregas. A citação é: οὐδὲ υἱοὶ τιτάνων ἐπάταξαν αὐτόν, οὐδὲ ὑψηλοὶ γίγαντες ἐπέθεντο αὐτῷ “nem filhos de Titãs o golpearam, nem soberbos gigantes o atacaram”. A estrutura sintáctica em isocolo e paralelismo “filhos dos Titãs..., gigantes” é hebraica e recorrente nos textos veterotestamentários. A referência a “Titãs” e “gigantes” é uma hendíadis, sendo “gigantes” uma variação ou explicação de “Titãs”, remanescente da referência aos gigantes de *Gn* 6:4. “Titãs” figura como uma helenização sincrética das tradições ancestrais dos dois mundos¹⁶.

Outra hipótese, que fixaria a época da composição neste mesmo século II a.C., é que a narrativa espelhe factos ocorridos sob o reinado de Tigranes II o Grande, da Arménia (140-56 a.C.). Este rei, segundo o testemunho de Flávio Josefo (*Antiguidades Judaicas* 13.16.4), conquistou os territórios da Síria e da Judeia. De acordo com esta hipótese, o substrato histórico do livro situar-se-ia no reinado de Salomé Alexandra, da dinastia asmoneia, a única monarca feminina a haver alguma vez reinado sobre os Judeus, de 76 a 67 a.C. (Clanton, 2006, p. 41)¹⁷. Se o Nabucodonosor de *Jt* é um pseudónimo de “Tigranes”, a datação das fontes avançaria em seis séculos em relação à hipótese “Assurbanipal”.

Estas indeterminações constituem um eloquente sinal da árdua tarefa que tem sido a datação do livro. Não estamos, portanto, em condições de dizer se se está perante uma completa ficção (como pensa Ramos, 2023c, p. 268), ou se se trata de uma ficção tendo como pano de fundo memórias de factos históricos. As inconsistências históricas autorizam a percepção de que o livro seja, em não

¹⁵ Ver também Ramos (2023a, p. 442).

¹⁶ A respeito desta literatura nacionalista da identidade judaica, afirmando-se em contraponto ao helenismo, Ramos (2023a, p. 450 nota 36) argumenta: “De certa maneira, uma tal atitude por parte de uma literatura de combate anti-helenista, não deixa de parecer que se vão afiar as armas precisamente na forja do inimigo.”

¹⁷ Clanton sugere que existe ligação entre os livros de *Susana*, *Ester grego* e *Judite*, porquanto podem ter sido todos compostos para servir de propaganda para o reinado de Salomé Alexandra.

pequena medida, uma ficção com mistura de elementos díspares vários. Judite poderá ser uma personagem puramente ficcional e idealizada (como mulher heroína). O livro e a trama poderão, muito plausivelmente, ter sido inspirados por memórias de acontecimentos dolorosos da história de Israel. Para os nossos propósitos, é precisamente como ficção e romance que será considerado.

Resumo do enredo

Nabucodonosor, rei dos Assírios, vence o medo Arfaxad. Depois, expande o seu império e investe sobre Israel. À cabeça das suas tropas, posicionou Holofernes, que, após capturar várias cidades e povos na marcha, avançam inelutavelmente para Sul. Chega a uma cidade de Israel, Betúlia, que cerca. Os Israelitas, sob a direcção do sumo-sacerdote Joaquim, preparam a resistência e imploram a ajuda divina. Ao se aproximarem da cidade de Betúlia, os invasores apoderam-se das nascentes de água que a abastecem para forçar a rendição. Nisto, Judite, jovem viúva, toma o desígnio de resolver pessoalmente a questão, com o apoio de uma serva. A resolução passará por captar a confiança de Holofernes e se insinuar na libido do general dos Assírios, o que consegue, até o decapitar, enquanto este dormia, após um banquete. Liquidado o comandante, as hordas assírias dispersam e Israel salva-se. Judite regressa ao seu senhorio e à vida casta e recatada que mantivera até então na sua viuvez, dedicada à memória do defunto esposo, embora a muitos ainda continuasse a despertar desejo. A memória do seu feito e da vida que levava granjeia-lhe boa fama e o estatuto de exemplo para os concidadãos (16:21-23). Divide os seus bens com a família do defunto e com a sua própria, liberta a sua serva e falece com a idade de 105 anos. Em sua memória, a Judeia declara sete dias de luto nacional. A narrativa termina fechada e com a ordem justa das coisas e a paz restabelecidas.

4. Antígona e Judite: heroísmo em gesta

Uma Antígona judia?

Uma questão prévia: pode falar-se de Judite como uma Antígona judia? Os contextos culturais, históricos e étnicos são diferentes, as épocas também. Todavia, em termos de análise temática literária e cultural, existem pontos comuns. Vejamo-los, de forma breve. Em ambas as histórias a protagonista é mulher, em mundos e épocas em que o heroísmo no feminino era marcado, assinalado como tal, porquanto, por omissão e até menção em contrário, os heróis, os autores das gestas eram masculinos.

Em *Antígona*, há a referência explícita a essa condição feminina, pela boca do rei Creonte, mas para a desvalorizar: ἐμοῦ δὲ ζῶντος οὐκ ἄρξει γυνή “enquanto eu viver, não será uma mulher quem dá ordens” (v. 525)¹⁸. Mais adiante, o rei e Hémon, seu filho e noivo da rebelde Antígona, encetam o *agon*, a tensa disputa

¹⁸ Cita-se *Antígona* na tradução de M. H. da Rocha Pereira (2008).

verbal trágica. Creonte insiste na maldade da mulher e acusa o filho de ser cúmplice desta: ὅδ', ὡς ἔουκε, τῇ γυναικὶ συμμαχεῖ “Este é um aliado da mulher, ao que parece” (v. 740). O vocabulário usado é do campo lexical da guerra: συμμαχέω significa “ser aliado”. Os ânimos azedam e o *agon* torna-se mais acrimonioso. Para o pai, o filho torna-se inferior a uma mulher: ὦ μιαρὸν ἦθος καὶ γυναικὸς ὕστερον “Ó carácter vil! Vales menos que uma mulher.” (v. 746). Esta comparação denota a depravação total em que, aos olhos do pai, o filho caiu, pois o que havia, para a sociedade da época, inferior a uma mulher, senão talvez a condição de escravo? Este é precisamente o *culmen* do *agon*: a acusação paterna ao filho de que este se havia sujeitado, como escravo, aos caprichos e modos de uma mulher (v. 756): γυναικὸς ὧν δούλευμα μὴ κώτιλλέ με “Tu, que és escravo de uma mulher, não estejas com blandícias.”

Em *Judite*, a protagonista declara em duas ocasiões que o Senhor livrara o povo judeu dos seus opressores ἐν χειρὶ θηλείας “por mão feminina” (13:15 e 16:5). A primeira declaração foi produzida logo após a sua gesta (a decapitação de Holofernes); a segunda, diante do conselho dos anciãos israelitas, num hino sálmico de louvor, que utiliza, nos vv. 13-16¹⁹, locuções frequentemente encontradas nos salmos. A gesta de Judite abriu as portas a que às mulheres israelitas fosse permitido que saíssem da discrição pia para serem, acompanhando Judite, partícipes activas dos festejos públicos, ornadas de coroas de folhagem e com danças e cantos (16:12-13).

Ambas as heroínas agem contra a opressão e o carácter arbitrário, eminentemente autocrático, do agente do poder, que sobrepuja as leis. Ambas têm uma disposição interior, uma virtude heróica, que se não completa senão em acto, em gesta.

Antígona luta pela devoção fraternal (vv. 45-46):

τὸν γοῦν ἐμὸν καὶ τὸν σὸν ἦν σὺ μὴ θέλῃς ἀδελφόν· οὐ γὰρ δὴ προδοῦς' ἀλώσομαι	Sim, a esse irmão que é meu e teu, ainda que o não queiras. Não me acusarão de o ter atraído
--	--

Esta *pietas* radica, contudo, numa outra tradicional, vetusta e mais elevada, a *pietas* religiosa que impõe a honra aos mortos (vv. 74-75):

ὅσια πανουργήσας' ἐπεὶ πλείων χρόνος ὄν δεῖ μ' ἀρεσκεῖν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε	cumprindo um acto santo, visto que maior é o tempo em que devo agradar aos que estão em baixo do que aos que estão aqui
---	--

A filha e irmã uterina de Édipo luta por princípios supra-humanos, por leis não-escritas, oriundas dos próprios deuses. O combate de Judite é também pela *pietas*, no caso, a judaica: pela preservação do culto pátrio a Adonai, o deus cuja santidade e preceitos governam o seu povo.

¹⁹ La Bible de Jérusalem (2014), nota a 15:14

Estas duas mulheres revelam uma virtude comumente associada à masculinidade, a ἀνδρεία (*andreia*) “coragem”. Note-se que, etimologicamente, ἀνδρεία é cognato de ἀνήρ, genitivo ἀνδρός (*anēr, andrós*) “homem, varão”. O relevo dado ao heroísmo no feminino ganha especial nota por as protagonistas serem mulheres. São seres que se elevam sobre a sua condição tradicional num mundo em que os homens tinham a preeminência, ao preço das próprias vidas, seres que cometem actos que dos varões são característicos, como proclama explicitamente Clemente de Roma, *Aos Coríntios* LV,3-5 (entre os anos 96 e 98), a respeito de Judite: fortalecida pela graça de Deus, cometeu muitos feitos viris (πολλὰ ἀνδρεία). A fórmula laudativa dos sacerdotes de Jerusalém, incisa na Vulgata, embora omissa do texto grego, explicita que a gesta de Judite é própria de varão: *quia fecisti uiriliter*. A heroína é representada ao estilo masculino (Navarro Puerto, 2000, p. 447; Ramos, 2023a, p. 456). Autores há, como Montley (1978, p. 40), que vêem em Judite uma figura andrógina. A masculinização de Judite desperta nos líderes sentimento de vergonha, por ser uma mulher a dar-lhes lições e fazer o que a eles competia, mas estes de modo nenhum “no se sentirán estimulados a ser como las mujeres, a ser como Judit en canto mujer.” (Navarro Puerto, 2010, p. 447). Outros autores, porém (como Van Dijk-Hemmes, 1986, pp. 123-147), declaram que a voz de Judite é feminina. Por outro lado, a obra suscitou algumas interpretações feministas e pró-feministas. Efthimiadis-Keith (2010), contudo, é do parecer que a valorização da mulher não deve ir no sentido de tais interpretações, pois tal resultaria em “overt judgement”, e porque *Judite* (como outros livros veterotestamentários) não foi escrito na idade moderna (Efthimiadis-Keith, 2010, p. 111). Estas interpretações são frustes, tornando-se tão opressivas como as interpretações androcêntricas predominantes que pretendem desconstruir. Para esta autora, na leitura do livro deve relevar-se uma ética “of care, justice, autonomy and the self” (Efthimiadis-Keith, 2010, p. 111). Esta perspectiva seria mais “caring” para com o texto, o intérprete e o(s) público(s) comum(ns) (Efthimiadis-Keith, 2010, p. 94). Ora, leiamos, a propósito, o texto. Observa Judite, nas suas próprias palavras, que se apresta para gestas que muitos homens não ousam cometer (*Jt* 8:11):

ὅτι οὐκ εὐθὺς ὁ λόγος ὑμῶν, ὃν ἐλαλήσατε ἐναντίον τοῦ λαοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ ἐστήσατε τὸν ὄρκον, ὃν ἐλαλήσατε ἀνὰ μέσον τοῦ Θεοῦ καὶ ὑμῶν καὶ εἶπατε ἐκδώσειν τὴν πόλιν τοῖς ἐχθροῖς ἡμῶν	não é recta a vossa palavra que enunciastes diante do povo neste dia, nem o juramento que firmastes e declarastes entre Deus e nós, em que dissestes que entregaríeis a cidade aos nossos inimigos
---	--

Mais abaixo (v. 32-33), a heroína anuncia a decisão de encetar uma acção que requer determinação e audácia:

ἀκούσατέ μου, καὶ ποιήσω πρᾶγμα, ὃ
ἀφίξεται εἰς γενεὰς γενεῶν υἱοῖς τοῦ
γένους ἡμῶν (...) καὶ ἐξελεύσομαι ἐγὼ
μετὰ τῆς ἄβρας μου, καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις,
μεθ’ ἃς εἶπατε παραδῶσιν τὴν πόλιν
τοῖς ἐχθροῖς ἡμῶν, ἐπισκέψεται Κύριος
τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ μου

escutai-me, que farei algo que se difundirá
pelas gerações das gerações entre os filhos
da nossa estirpe (...) eu própria sairei, com
a minha serva, e dentro do prazo em que
dissestes que entregariéis a cidade aos
nossos inimigos, o Senhor visitará Israel,
pela minha mão

Além da resoluta luta contra as arbitrariedades e *hybreis* dos seus opressores autocratas (Creonte em Tebas; Nabucodonosor e Holofernes na Judeia), Judite e Antígona têm em comum o elevado estatuto social: a tebana é uma princesa; Judite, uma aristocrata judia.

Mas as analogias terminam aqui. As armas de Antígona são a palavra e a razão, como lídima representante do povo helénico, embora lute por valores que se situam acima da pura razão ou, pelo menos, que a equilibram. Judite é uma guerreira pelas circunstâncias: não sendo inicialmente partícipe da luta armada, acaba por lançar mão de uma arma para pôr cobro aos perigos que os invasores Assírios, encabeçados por Holofernes, representavam para a sua pátria. O elemento nacionalista de *Judite* transparece do próprio nome da personagem: na escrita hebraica moderna יהודית (*Yəhūdīt*), que significa em hebraico “louvado” ou “judia”, a forma feminina de Judá (*Yehudah*), embora no texto lhe seja dada ascendência à tribo de Simeão. Não obstante, é claro que Judite é o povo. O nome é provavelmente simbólico, identificando-se metaforicamente com os Judeus (Navarro Puerto, 2000, p. 426), é uma hipóstase deste povo, da Judeia e de Judá, “é a comunidade de interesses dos judeus” (Ramos 2023a, p. 455). A mesma representatividade de Judite como a nação judaica é visível no hino final (cap. 16), como destaca Ramos (2023a, pp. 454-455). Deus é o *meu* Deus (16:1, 23). Judite invoca como *meus* os jovens, as crianças e as virgens (v. 4), e ainda, genérica e colectivamente, os humildes e o povo (v. 11). Da narrativa de Antígona, pelo contrário, está ausente o elemento nacionalista.

As estratégias de Judite

Os capítulos 1-7 constituem um longo enquadramento espaço-temporal, estabelecem o contexto e servem de introdução à acção principal (Hobyane, 2014: 910). Judite tem participação geometricamente desproporcionada na economia do livro, pois somente aparece no já citado capítulo 8, o central. Mas, quando aparece, manifesta-se na sua plenitude. Viúva rica, bela e atraente, ainda jovem em idade, levava vida de recato pio e jejuns, em devoção a Deus e honra ao defunto esposo, Manassés, homem abastado que lhe deixara ouro, prata, servos, rebanhos e campos, que ela administrava (8:3-8). A conjunção do seu estado social com a boa reputação de que gozava junto dos seus conterrâneos projectam-na, logo de início, a uma posição de destaque: comparece no conselho da cidade e profere um discurso deliberativo retoricamente eficaz (8:11-27): censura a falta de fé dos seus compatriotas, por haverem decidido render-se, invoca a autoridade de Deus, que prova o seu povo e dele espera confiança, anima aqueles à resistência citando antepassados como exemplos; e anuncia o seu plano, para cujo cumpri-

mento pede, a coadjuvação dos seus concidadãos masculinos, a qual obtém. A valentia, prudência e sabedoria nos conselhos eram virtudes assaz apreciadas entre os Helenos, sendo amplamente atestada nas epopeias homéricas. Mas são igualmente elogiadas nas Sagradas Escrituras hebraicas, de que é exemplo o livro de *Provérbios*. Eis mais virtudes próprias de homem, para benefício colectivo.

O plano é gizado e cuidadosamente posto em execução. Judite ora a Deus, afirmando a soberania e poder do Senhor e pedindo-lhe força e que acorra em auxílio à sua fraqueza de viúva para a missão prestes a executar (cap. 9). E prepara-se (cap. 10). O narrador traça uma descrição vívida, pormenorizada e cuidadosa, que realça o retrato de uma mulher que finalmente se abre a uma certa, embora discreta, sensualidade (10:3-4):

καὶ περιείλατο τὸν σάκκον, ὃν ἐνεδεδύκει, καὶ ἐξεδύσατο τὰ ἱμάτια τῆς χιρεύσεως αὐτῆς καὶ περιεκλύσατο τὸ σῶμα ὕδατι καὶ ἐχρίσατο μύρῳ παχεὶ καὶ διέταξε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ ἐπέθετο μίτραν ἐπ' αὐτῆς καὶ ἐνεδύσατο τὰ ἱμάτια τῆς εὐφροσύνης αὐτῆς, ἐν οἷς ἐστολίζετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Μανασσῆ, καὶ ἔλαβε σανδάλια εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς καὶ περιέθετο τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλλια καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ ἐνώτια καὶ πάντα τὸν κόσμον αὐτῆς καὶ ἐκαλλωπίσατο σφόδρα εἰς ἀπάτησιν ὀφθαλμῶν ἀνδρῶν, ὅσοι ἂν ἴδωσιν αὐτήν.

Retirou a roupa de pano de saco que trajara, despiu o vestido da sua viuvez, deu um banho ao seu corpo em água, ungiu-se de um perfume caro, penteou os cabelos, pôs um diadema na cabeça; vestiu um vestido de festa, que envergava nos dias em que o seu marido, Manassés, vivia. Calçou sandálias, pôs braceletes nos pés, pulseiras, anéis, brincos, todas as suas jóias. Muito se embelezou, para seduzir a vista dos homens que a vissem.

Realcemos as últimas palavras. O engodo estava armado. Como no caso da tiranocida da retórica escolar, Judite agirá recorrendo aos mais proverbiais predicados do carácter feminino, que se acrescentam aos masculinos, de modo a conduzir o plano ao sucesso. Estes predicados são a beleza, o esmero com a elegância e a astúcia da sedução, que conduzem um homem à loucura e à perdição, seja ele um César, um Marco António ou um Holofernes. Como se de uma *femme fatale* se tratasse. A palavra grega traduzida por *seduzir* (ἀπάτη *apátē*) exprime a noção de “engano”, “ardil”. O leitor fica avisado, se o não soubesse já. No v. 11 apresenta-se no acampamento assírio, pedindo para ser recebida por Holofernes. Propõe-lhe os seus serviços como espiã (v. 13). Acto contínuo, todos os presentes admiram a sua beleza. O general sucumbe ao mesmo enlevo (v. 23). E ela conquista-o, prostrando-se a seus pés, como uma serva diante de um senhor.

O cap. 11 narra a primeira entrevista entre Judite e Holofernes. A viúva de Manassés mostra uma percepção clara da psicologia da personagem-tipo do déspota, figurado no comandante supremo das forças armadas assírias. Trata-se de um homem guloso de poder absoluto. Anteriormente, no cap. 7, os descendentes de Esaú e os Moabitas, figadais inimigos de Israel, propuseram um plano para levar os Judeus à rendição. O plano parecia perfeito, de tal modo que foi aceite pelo braço direito de Nabucodonosor. Mas só o foi porque estes embaixadores

recorreram à lisonja, arma decisiva para amaciar um tirano e o levar a cair na rede da persuasão (7:15):

καὶ ἀνταποδώσεις αὐτοῖς ἀνταπόδομα πονηρόν, ἀνθ' ὧν ἐστασίασαν, καὶ οὐκ ἀπήντησαν τῷ προσώπῳ σου ἐν εἰρήνῃ

E pagar-lhes-ás o mal com o mal, pela sua rebelião e por não terem comparecido diante da tua pessoa em paz

Este passo fornece ao leitor os primeiros elementos de um retrato psicológico da personagem. Aqui, Judite usa a mesma estratégia e do mesmo modo. Justifica a sua iniciativa como acção pia, para cumprimento do castigo que Deus se preparava para aplicar aos Judeus pela sua conduta ímpia. Atribui a Holofernes um papel de agente divino nesse castigo. Fá-lo primeiramente no prólogo do seu discurso (v. 6) e, qual um espigão que acicata a soberba (v. 19), repete-o no epílogo, tal como antes os Moabitas e os filhos de Esaú o haviam feito:

καὶ ἄξω σε διὰ μέσου τῆς Ἰουδαίας ἕως τοῦ ἔλθειν ἀπέναντι Ἱερουσαλήμ καὶ θήσω τὸν δίφρον σου ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ ἄξεις αὐτοὺς ὡς πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστι ποιμὴν, καὶ οὐ γρύξει κύων τῇ γλώσσει αὐτοῦ ἀπέναντί σου, ὅτι ταῦτα ἐλαλήθη μοι κατὰ πρόγνωσίν μου καὶ ἀπηγγέλη μοι, καὶ ἀπεστάλην ἀναγγεῖλαί σοι.

E conduzir-te-ei através da Judeia até chegares diante de Jerusalém. Estabelecerei o teu trono no meio dela e conduzi-los-ás como ovelhas que estão desprovidas de pastor, e nem haverá cão que rosne perante ti, porque isto me foi previamente dito e me foi anunciado, e eu fui enviada para to anunciar.

A reacção (11:20) foi a mesma e expressa pelo narrador nos mesmos termos no passo paralelo referido (7:16):

καὶ ἤρεσαν οἱ λόγοι αὐτῆς ἐναντίον Ὀλοφέρνηου καὶ ἐναντίον πάντων τῶν θεραπόντων αὐτοῦ

as suas palavras agradaram a Holofernes e perante todos os seus ajudantes

A diferença fraseológica é mínima: no primeiro, o advérbio ἐνώπιον (*enōpion*), no segundo ἐναντίον (*enántion*), que são sinónimos. Há uma pequena *uariatio*. O discurso de Judite é dúbio e hábil em ironia; enquanto lisonjeia o general, ridiculariza-o, sem que este se aperceba. No v. 6, declara que Deus cumprirá a empresa de Holofernes. Esta afirmação, contudo, significa coisas opostas para este e para Judite²⁰. Como sucede com qualquer oráculo. No v. 16, Judite anuncia que Deus a enviara para realizar com ele feitos tais que espantarão toda a terra, quando os conhecerem. Novamente, o que Judite tenciona dizer é interpretado por Holofernes no sentido inverso. O v. 8, no qual a judia executa o dispositivo retórico da *captatio benevolentiae*, louvando a σοφία do comandante dos assírios, alcança o *culmen* da ironia:

²⁰ Ver a introdução ao livro em *La Bible de Jérusalem*, 2014.

ἤκούσαμεν γὰρ τὴν σοφίαν σου καὶ τὰ πανουργεύματα τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἀνηγγέλη πάσῃ τῇ γῇ ὅτι σὺ μόνος ἀγαθὸς ἐν πάσῃ βασιλείᾳ καὶ δυνατὸς ἐν ἐπιστήμῃ καὶ θαυμαστὸς ἐν στρατεύμασι πολέμου

pois ouvimos falar da tua sabedoria e da sagacidade do teu espírito, e foi anunciado em toda a terra que só tu és bom em todo o reino e poderoso em conhecimento e admirável pelas tuas campanhas militares

A lisonja e a sedução, habilmente manipuladas, produziram os resultados almejados. O general adere ao falso plano de Judite e não consegue deixar de galanteá-la, tanto pela beleza da sua aparência quanto pela sua capacidade oratória, não hesitando, no arrebatamento emocional do momento, em lhe prometer mundos e fundos (11:23)²¹:

καὶ νῦν ἀστεία εἶ σὺ ἐν τῷ εἶδει σου καὶ ἀγαθὴ ἐν τοῖς λόγοις σου· ὅτι ἐὰν ποιήσῃς καθὰ ἐλάλησας, ὁ Θεὸς σου ἔσται μου Θεός, καὶ σὺ ἐν οἴκῳ βασιλέως Ναβουχοδονόσορ καθήσῃ καὶ ἔσῃ ὀνομαστή· παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν

Quanto a ti, és bela no aspecto e hábil nas tuas palavras. Porque se agires como dissesse, o teu Deus será o meu Deus e na casa do rei Nabucodonosor sentar-te-ás e serás renomada em toda a terra

O tirano não é apenas alvo de lisonja ou adulação. O tirano é, ele próprio, um adulator. Segue-se o banquete privado de Holofernes (cap. 12), oferecido aos seus oficiais superiores e convidados de honra. O general manda Bagoas, o seu eunuco e homem de confiança, convidar a mulher hebreia (12,11). Holofernes não é já apenas um homem possuído da soberba do poder absoluto, mas desceu à lubricidade. Sem pejos, confessa a Bagoas o seu desejo (12,13):

²¹ Platão, no *Fedro*, opõe o orador franco (e verdadeiro amante) ao adulator (e falso amante). No *Górgias*, trata a oratória tradicional da época como adulação, ancorando-a à democracia, em que os oradores (aduladores) preponderam (463b, 466e-467a) e à tirania. Na *República* (579e), o próprio do seu carácter é praticar a adulação e um servilismo extremo para com os outros, até dos piores. Tolhido pelo medo, um tal tipo de pessoa, sem conseguir satisfazer os seus desejos e caprichos, não resiste ao vício. Em *Política*, 1314a, escreve Aristóteles καὶ γὰρ διὰ τοῦτο πονηρόφιλον ἡ τυραννίς· κολακεύμενοι γὰρ χαίρουσιν “Por isto, de facto a tirania é a amiga dos maus, pois os tiranos gostam de ser adulados”. Ver a obra de I. Gradel (2002) sobre a adoração às honras divinas concedidas aos *principes* romanos. Se no paganismo o culto do *genius* humano não imputava necessariamente divindade ao objecto de culto, como em contraste os *honores caelestes* (Gradel, 2002, p. 7), o autor cita um passo do apologista cristão Minúcio Félix, *Octavia*, 29.3-5, em que este despreza de uma assentada tanto um acto como o outro, considerando honras divinas como pura e simples adulação (*adulatio falsa blanditur*). Ver a respeito da adulação de superiores Roller (2001, pp. 108-116, 254-258). De leitura proveitosa são também Ver Edwards (2010); Kapust (2018); Ranum (2020). Bem a propósito, pode ainda citar-se uma máxima, em que o medo está igualmente no cerne da relação entre tiranos e adulação, atribuída ao Marquês de Maricá, Mariano José Pereira da Fonseca (Rio de Janeiro, 1773 — ibidem, 1848): “Ninguém é mais adulado que os tiranos: o medo faz mais lisonjeiros que o amor.” Holofernes, adulado e adulator, é um bom exemplo.

ἰδοὺ γὰρ αἰσχρὸν τῷ προσώπῳ ἡμῶν,
εἰ γυναῖκα τοιαύτην παρήσομεν οὐχ
ὀμιλήσαντες αὐτῇ, ὅτι ἐὰν ταύτην μὴ
ἐπισπασώμεθα, καταγελάσεται ἡμῶν.

De facto, seria uma vergonha para a nossa
imagem, se eu deixasse uma mulher destas
partir sem termos relações com ela; se não
a seduzirmos, seremos motivo de chacota.

O retrato da lubricidade transparece das palavras e atitudes; é genial e realista, pela simplicidade. O verbo traduzido por *ter relações* (ὀμιλέω *homiléō*) significa precisamente *ter relações com*, sejam estas comerciais, conjugais ou de simples companhia. A conotação sexual está claramente implícita.

Ora, Judite vai ao banquete, ataviada de vestes e de todas as suas jóias à *maneira feminina* (τῷ κόσμῳ τῷ γυναικεῖῳ). A descrição das emoções do homem ganha vivacidade (12:16):

καὶ ἐξέστη ἡ καρδιά Ὀλοφέρνην ἐπ'
αὐτήν, καὶ ἐσαλεύθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ
ἦν κατεπίθυμος σφόδρα τοῦ συγγενέσθαι
μετ' αὐτῆς· καὶ ἐτήρει καιρὸν τοῦ ἀπατήσαι
αὐτήν ἅφ' ἧς ἡμέρας εἶδεν αὐτήν.

o coração de Holofernes excitou-se por ela,
e a sua mente agitou-se, e teve um desme-
dido desejo de se unir a ela. Esperava a
ocasião propícia para a seduzir, desde o
dia em que a viu

A viúva declara que nunca se sentira tão bem, declaração que faz parte do jogo do ludíbrio. Holofernes, dominado pelo desejo, dá livre curso à festa. Entrega-se à bebida: v. 20 καὶ ἔπιεν οἶνον πολὺν σφόδρα, ὅσον οὐκ ἔπιε πώποτε ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ ἅφ' οὗ ὅτε ἐγεννήθη “e bebeu excessivamente muito vinho, tanto como nunca bebeu em nenhum dia desde que nascera”. A hipérbole e o pleonasma intensificam a emoção luxuriosa e desenfreada do momento e expressam uma dramática gradação da narrativa na direcção da peripécia, o momento em que o enredo se desatará e precipitará para o fim.

Findo o banquete, já tarde, todos partem. Bagoas, colaborante com o seu senhor, fecha a tenda por fora, para o deixar a sós com a sua conquista (cap. 13). O tirano, porém, já perdera o domínio próprio: totalmente embriagado, não se aguenta vigo e adormece. Em total contraste, Judite está sóbria e consciente. Ora a Deus, vai buscar a espada do general e, com ela, de dois golpes desferidos com toda a sua força (13:8), decapita-o. Com a ajuda da sua serva, foge com a cabeça do inimigo, para a exibir aos Judeus.

Estes louvam Deus pelo feito desta mulher sua concidadã. Então, recobram coragem e assaltam o acampamento dos Assírios, que são inapelavelmente derrotados. O perigo passa. Consumado o livramento dos Israelitas, Judite entoia um hino de louvor a Deus. Judite rememora os acontecimentos: as ameaças dos inimigos assírios e a salvação. Os feitos são exaltados. A Deus se atribui a sua autoria (ver os v. 2 e o já citado 16:5).

5. “Por mão feminina”

Consumado o livramento dos Israelitas, Judite entoia um hino de louvor a Deus. Rememora os acontecimentos: as ameaças dos inimigos assírios e a salvação. Os feitos são exaltados. A Deus se atribui a sua autoria (ver os v. 2 e o já

citado 16:5). Na mundivisão bíblica, Deus é o sujeito da história do seu povo; no meio deste, há indivíduos que agem, desempenhando papéis activos, mas são vistos como instrumentos, metaforicamente como a “mão” ou a “boca” (cf. por exemplo o hino de Zacarias em *Lc* 1:70) do vero autor. Leiamos 16:5-6:

Κύριος παντοκράτωρ ἠθέτησεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ θηλείας. οὐ γὰρ ὑπέπεσεν ὁ δυνατὸς αὐτῶν ὑπὸ νεανίσκων, οὐδὲ υἱοὶ τιτάνων ἐπάταξαν αὐτόν, οὐδὲ ὑψηλοὶ γίγαντες ἐπέθεντο αὐτῷ, ἀλλὰ Ἰουδιθ θυγάτηρ Μεραρι ἐν κάλλει προσώπου αὐτῆς παρέλυσεν αὐτόν.	O Senhor Omnipotente os repeliu por mão feminina. pois o seu valente deles não tombou pela acção de jovens, nem os filhos do Titãs o golpearam, nem soberbos Gigantes o atacaram. Mas foi Judite, filha de Merari, quem, com a beleza do seu rosto, o desarmou.
--	--

Estes versos resumem o todo da história e acção de Judite. Realçam a condição feminina e a beleza, como o isco que seduziram o tirano, para que fosse conduzido à fatal armadilha. Três vezes, uma antes de iniciar a sua missão (9:9 neste versículo na primeira pessoa ἐν χειρὶ μου “pela minha mão”), as duas outras após a vitória (13:15; 16:5), é a própria Judite que se declara ela mesma como o instrumento de uma acção de Deus. No caso vertente, como instrumento feminino de feitos extraordinários, ἐν χειρὶ θηλείας “por mão feminina”. Esta fórmula dá título ao presente trabalho e é uma chave hermenêutica de toda a narrativa.

Esta história tem moralidade, obviamente. Apela à fé em Deus, na sua providência em todos os momentos, em especial naqueles que poderiam instilar no povo o desespero. A oração e a fé, porém, não são passivas, antes requerem iniciativa, bravura e uma elevada dose de risco. Importa terminar ainda referindo o lugar da mulher na sociedade da narrativa. As qualidades femininas da beleza, do cuidado com a aparência e a elegância não são desprezadas, pelo contrário: o narrador apresenta-as como instrumentais num plano, o plano de Judite. Neste livro, está simbolizada e é poderosamente exaltada toda a mulher, abnegada, corajosa e sábia, capaz de se sacrificar pela salvação, liberdade, costumes e religião pátrios. Voltemos ao mote inicial: o tiranicídio fica perfeitamente justificado no epílogo do conto.

Livros bíblicos citados

Gn	<i>Génesis</i>
Jt	<i>Judite</i>
1 Mac	<i>1 Macabeus</i>
1 Cor	<i>1 Epístola aos Coríntios</i>
Mat	<i>Mateus</i>
Lc	<i>Lucas</i>
1 Tim	<i>1 Epístola a Timóteo</i>
Tg	<i>Epístola de Tiago</i>

Referências bibliográficas

- Bright, John (2017). *A History of Israel*. Westminster: John Knox Press.
- Ciletti, E. & Lähnemann, H. (2010) Judith in the Christian Tradition”. In Brine, Kevin R., Ciletti, Elena & Lähnemann, Henrike (eds.). *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines* (pp. 41-66). Cambridge, Reino Unido: Open Books Publishers.
- Chantraine, P. (1984). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*. Paris: Klincksiek.
- Clanton Jr., D. W. (2006). *The Good, the Bold, and the Beautiful: The Story of Susanna and Its Renaissance Interpretations*. T&T Clark Int’l.
- Craven, T. (2003). The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books. *Currents in Biblical Research*, 1(2), 187-229. (<https://doi.org/10.1177/1476993X0300100206>).
- Edwards, A. T. (2010). Tyrants and Flatterers: Kolakeia in Aristophanes’ *Knights* and *Wasps*. In P. Mitsis, & C. Tsagalis, C. (eds.), *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*. Berlím: De Gruyter.
- Efthimiadis-Keith, H. (2010). Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Old Testament Interpretation. *Journal of theology for Southern Africa*. KwaZulu-Natal, 91-111.
- Enslin, Morton Scott (1972). *The Book of Judith: Greek Text with an English Translation (Volume 7 of Jewish Apocryphal Literature)*. Leiden: Brill.
- Frolich, I. (1996). *Time and Times and Half a Time: Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*. Sheffield Academic Press, 125-126.
- Gianfranco Ravasi (2009-02-05). “Giuditta”. *Famiglia Cristiana* (<https://www.santiebeati.it/dettaglio/92559>).
- Gradel, I. (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Hobyane, R. S. (2014). Judith: A Greimassian Perspective. *Old Testament Essays*, 27/3. África do Sul: The Old Testament Society of Southern Africa, 896-912.
- Jordaan, P. J. (2009a). Reading Judith as Therapeutic Narrative. *Vetus Testamentum Supplements*, 127 (pp. 335-346). Leiden, Países Baixos.
- Jordaan, P. J. (2009b) The Pendulum is Never Static. Jesus Sira to Jesus Christ on Women in the light of Judith, Susanna and LXX Esther. *Hervormde Teologiese Studies*, 65(1), 1-6.
- Jordaan, P. J. (2018). Gender and leadership in Judith: A Greimassian contribution. *Hervormde Teologiese Studies*, 74(3), 130-138.
- La Bible de Jérusalem*. (2014). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Kapust, D. V. (2018). *Flattery and the History of Political Thought. That Glib and Oily Art*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Levine, A. J. (1995). Sacrifice and salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith. In A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (pp. 303-323). Sheffield, Inglaterra: Sheffield University Press.
- Levine, A. J. (2001). 41. Judith. In J. Barton & J. Muddiman (2001). *The Oxford Bible Commentary*.
- Montley, P. (1978). Judith in the Fine Arts: The Appeal of the Archetipal Androgyne». *Anima*, 4, 37-42.
- Moore, Carey A. (1985). *The Anchor Bible – Judith: A New Translation with Introduction and Commentary* by Carey A. Moore. New Haven, CT, EUA: Yale University Press.
- Moore, C. A. (1992). Why Wasn’t the Book of Judith Included in the Hebrew Bible?”. In J. C. VanderKam (ed.), *“No One Spoke Ill of Her” Essays on Judith* (pp. 61-71). Atlanta, GA, EUA: Scholars.
- Navarro Puerto, M. (2000). Narraciones bíblicas. Capítulo XI. El livro de Judit. In A. G. Lama-drid, J. M. Sánchez Caro, J. Campos Santiago, V. Pastor Julián, & M. Navarro Puerto (eds.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (pp. 425-451). Estella, Espanha: Verbo Divino.
- Narito, Z. C. (1992). “The Book of Judith”, in Women of Courage. Asian Women Reading the Bible. In O. C. Lee, M. J. Choi, S. A. Lee-Park, E. Kim, M. Rodriguez, & D. Goodsir (eds.), *Asian Women’s Resource Centre for Culture and Theology* (pp. 53-62). Seoul: Coreia do Sul, SaDang Publishing House.

- Nickelsburg, G. W. E. (1981). *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*. Londres, Inglaterra: SCM Press, 1981.
- Patillon, M. (2009). *Corpus rhetoricum III : Hermogène, Les états de cause*. Paris, França: Les Belles Lettres.
- Patillon, M. (2019). *Sopatros, Commentaire sur l'Art rhétorique d'Hermogène*. Paris, França: Les Belles Lettres.
- Rabe, H. (1985). *Syriani in Hermogem comentaria. Rhetores Graeci II*. Leipzig: Teubner (1.^a ed. 1893).
- Ramos, J. A. (2002). Transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e cristianização do Império". *Humanitas*, 54, 189-230.
- Ramos, J. A. (2023a). Judite. A heroína fictícia e a identidade nacional de Israel. *Cadmo — Revista de História Antiga, Suplemento / Supplement 3 – Textos em Diáspora II. Os Deuses e a Hermenêutica*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 441-458 (Publicado previamente em 2004, in *Mito clássico no imaginário ocidental*. Coimbra: Ariadne, 43-58).
- Ramos, J. A. (2023b). Percepções de identidade no Judaísmo helenístico, segundo o livro de Judite". *Cadmo — Revista de História Antiga, Suplemento / Supplement 3 – Textos em Diáspora II. Os Deuses e a Hermenêutica*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. pp. 423-440 (Publicado previamente em 2005, in *Didaskalia*, 35, 49-64).
- Ramos, J. A. (2023c). A Bíblia como literatura. *Cadmo — Revista de História Antiga, Suplemento / Supplement 3 – Textos em Diáspora II. Os Deuses e a Hermenêutica*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. pp. 263-274 (Publicado previamente em 2014, in *Communio*, 31(4), 399-407).
- Ranum, O. (2020). *Tyranny from Ancient Greece to Renaissance France*. Cham, Suíça: Palgrave Pivot.
- Roller, M. B. (2001). *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton, NJ, EUA: Princeton / Oxford: Oxford University Press.
- Sófocles (2008). *Antígona* (Introdução, versão do grego e notas de M. H. da Rocha Pereira). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Stocker, M. (1998). *Judith: sexual warrior, women and power in Western culture*. New Haven, CT, EUA: Yale University Press.
- Van Dijk-Hemmes, F. (1986). Gezegende onder de vrouwen: een moeder in Israel en een maag in de kerk». In Van Dijk-Hemmes (ed.), *'T Is kwaad gerucht, als zij niet binnen blijft: Vrouwen in oude culturen* (pp. 123-147). Utrecht.
- Waltz, R. B. (2013). *The Bible in History*.
- Walz, C. (ed.) (1833a). *Σωπάρτου Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην. Rhetores Graeci V* (pp. 1-211). Estugarda & Tübingen: J. G. Cotta.
- Walz, C. (ed.) (1833b). *Syriani, Sopatri et Marcellini Scholia ad Hermogenis status. Rhetores Graeci IV* (pp. 39-846). Alemanha, Estugarda & Tübingen: J. G. Cotta.

Resumo

Tiranos e tiranicídios eram um tema comum entre os declamadores e a retórica escolar helenística e bizantina. Entre os casos tratados, contava-se o de uma mulher que subira à alcova de um tirano para o matar, vindo a reclamar a recompensa devida. Em *Antígona*, o autocrata impõe sua vontade como lei, num estado em que nenhuma mulher jamais haveria de fazer leis. Em Israel, num tempo ficcional em que se misturam referências a impérios que nunca coexistiram, emerge da sombra uma respeitada nobre judia, viúva, que giza um plano para executar Holofernes, comandante assírio, estando as forças deste na iminência de destruir Israel. Como a sua émula tebana, fá-lo por iniciativa pessoal e constrangida pela piedade religiosa. Diferentemente desta, move-se pelo ímpeto de uma luta existencial da sua nação, luta pela liberdade, identidade e preservação do seu povo e do culto religioso pátrio, na terra que tinham por sua, contra o risco do extermínio pela ferocidade de uma horda estrangeira ímpia e opressora. Judite assume o desígnio pessoal do tiranicídio.

O livro celebra a coragem de uma mulher que é a *mão feminina* do Deus que operou a libertação do seu povo. Uma mulher torna-se heroína nacional num mundo em que os homens tinham a preeminência. Há um misto de qualidades atribuídas geralmente aos varões, como a prudência

e valentia nos conselhos, e de virtudes tidas por mais femininas. Não sendo partícipe da luta armada, exalçam-na o artifício da sedução feminina, que leva ao ludíbrio um homem que é o tipo do soberbo e luxurioso; finalmente, a vida recatada e temperada que manteve na viuvez, como exemplo para os concidadãos.

Abstract

Tyrants and tyrannies were a common theme among the Declamators and Hellenistic and Byzantine school rhetoric. Among the cases dealt with was that of a woman who had gone up to a tyrant's bedroom to kill him, claiming afterwards the due reward. In *Antigone*, the *autocrat* imposes his will as law, in a state where no woman would ever make laws. In Israel, at a fictional time when references to empires that never coexisted are mixed, a respected Jewish noblewoman and widow comes out from the shadow with a plan to execute Holofernes, the Assyrian commander, whose forces are on the verge of destroying Israel.

Like her Theban emulous, she does so on her own initiative and constrained by religious piety. Unlike this one, her move obeys the impetus for an existential struggle of his nation, a struggle which is for the freedom, identity and preservation of his people and the religious cult homeland, in the land they had for their own, against the risk of extermination by the ferocity of an impious and oppressive foreign horde. Judith assumes the personal design of tyrannicide. The book celebrates the courage of a woman who is the feminine hand of the God *who* wrought the liberation of his people. A woman becomes a national hero in a world where men had the preeminence. There is a mixture of qualities generally attributed to men, such as the prudence and courage in councils, with virtues considered as properly female. She is not a participant in armed struggle. She is exalted for her female seduction ability, which leads to deception a man who is the type of the proud and lustful. Finally, there is the modest and temperate life that she kept in widowhood, as an example for his fellow citizens.