

A resistência das parteiras (Ex 1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa

Alex Villas Boas*
Matthias Grenzer**

Resumo

O presente artigo apresenta uma proposta de teologia narrativa por meio da leitura do texto de Ex 1,15-22 em chave de continuidade a relação entre *poiésis* e *logos*. Repensa, assim, o elemento formal da teologia, a saber, as suas fórmulas, com base na literatura, privilegiando o elemento material da teologia, ou seja, a experiência de fé. Revisita, portanto, a relação entre linguagem, práxis e intertextualidade entre o mundo do texto e o mundo do leitor contemporâneo.

Palavras-chave: Teologia e literatura. Poética bíblica. Teologia narrativa. Paul Ricoeur.

The resistance of midwives (Ex 1,15-22): specifics of a literary-narrative theology

Abstract

The aim of this paper is propose a narrative theology as a key to reading Ex 1,15-22 in the relationship between *poiésis* and *logos* in order to continuity. A fundamental task is rethink the theological formulas as formal element from the literature, by focusing the

* É bacharel em Teologia, mestre em Teologia pela PUC-SP e doutor em Teologia pela PUC Rio, onde atualmente realiza um estágio de pesquisa pós-doutoral. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e professor convidado na Faculdade de Letras da Universidade de Aveiro, Portugal. Editor da Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias (<http://revistas.pucsp.br/teoliteraria>). Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia (LERTE PUC SP). Email: avmariano@pucsp.br. Currículo lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4249460T3>.

** É bacharel e doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia Sankt Georgen, em Frankfurt, na Alemanha, e mestre em História pela PUC-SP, atualmente realiza um estágio de pesquisa pós-doutoral na PUC Rio. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa DIPRAI. Email: mgrenzer@pucsp.br. Currículo lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4718170P8>.

material element, namely the experience of faith. This calls for revisiting the relationship between language and praxis and intertextuality between the world of the text and the world of the contemporary reader.

Keywords: Theology and Literature. Biblical poetics. Theology narrative. Paul Ricoeur.

La resistencia de las parteras (Ex 1,15-22): especificidad de una teología-literaria narrativa

Resumen

El presente trabajo propone una teología narrativa mediante la lectura del texto de Ex 1,15-22 clave en la continuación de la relación entre poiesis y logo. Reconsidera así el elemento formal de la teología, es decir, sus fórmulas, basadas en la literatura, que se centran en el elemento material de la teología, es decir, la experiencia de la fe. Por lo tanto, revisita la relación entre el lenguaje, la praxis y la intertextualidad entre el mundo del texto y el mundo del lector contemporáneo.

Palabras clave: Teología y Literatura. Poesía bíblica. Teología narrativa. Paul Ricoeur.

Introdução

O estudo aqui apresentado é resultado do diálogo entre Teologia e Literatura. Foca, de modo especial, as tradições bíblicas que, como textos literários, promovem uma das reflexões teológicas mais decisivas na história da humanidade. Trata-se de um diálogo entre quem pesquisa, exegeticamente, as tradições bíblicas e quem, de forma sistemática, se dedica ao estudo da relação entre as duas áreas. Juntando os objetos de estudo dos respectivos grupos de pesquisa, inicia-se, dessa forma, um diálogo interdisciplinar e intercultural em que leituras diferenciadas se unem para descobrir as *especificidades de teologias literário-narrativas*.

1. O estudo literário das tradições bíblicas A poíesis hebraica

Robert Lowth (1710-1787), em sua obra *De sacra poesi Hebraorum*, resultado de suas preleções em Oxford de 1741 a 1745, redescobre a importância teológica do estudo literário das tradições bíblicas em oposição aos que chamou de “teólogos metafísicos”. Para Lowth, a hermenêutica teológica é deficitária porque desconhece a poesia hebraica (LOWTH, 1995, p. 549) ou a cultura hebraica narrativo-poética (SEYBOLD, 2006, p. 24-40), base de sustentação do edifício da literatura bíblica. O “fim da poesia é ensinar deitando” (LOWTH, 1995, p. 181) e, assim, produzir o saborear da “natureza íntima do poema”, a qual se realiza no profundo do *espírito* humano, estruturando as experiências vividas e unindo suas aparentes discontinuidades, pois a “articulação interior é a raiz de toda a linguagem” e, portanto, “comum a todas as linguagens humanas” (SCHÖKEL, 1963, p. 206).

Schökel também faz um verdadeiro inventário da pesquisa em poesia bíblica, sobretudo da estilística, considerando não somente a forma, mas principalmente o *estilo* como “o sentido e o modo de pensar” e, desse modo, a “fonte” originante do “discurso” do qual se extrai o “sabor” do sentido. Tal modo de pensar funciona como uma razão que instiga a inquietação da pergunta (*ratio cogitandi*), a partir do sabor afetivo que o texto provocou, estando o estilo voltado para tocar a alma, ou seja, para provocar a sensibilidade.

A literatura, portanto, opta por um “enunciado analítico” que vai mapeando uma via de acesso ao sabor do sentido, em que está contida a “íntima beleza” que provoca a experiência estética do texto literário, de modo a conter nesse enunciado, como expressão literária, uma esfera “lógica”. Esta diz respeito à condução às inquietações provocadoras do pensamento, uma esfera “imaginativa” que, mediante um “sistema vivo de signos”, permite um repertório de imagens “apto” a identificar as experiências dentro de uma “articulação”.

Tal repertório contém uma logicidade indutiva, de maneira a estruturar as experiências dentro de um sentido possível entre a expressão da linguagem e a experiência do leitor/ouvinte. A linguagem poética carrega uma expressão “afetiva” que provoca a “paixão da linguagem” (LEMINSKI, 1987, p. 283-306), como elemento catártico da experiência sensível que foi mediada pela imaginação em um modo de [re]ativamento do texto atuando como um ato “estrutural” (*Gestalt*), uma vez que reaviva a experiência provocada pela inquietação. Esta possibilita uma nova articulação das imagens que permite repensar a forma da hermenêutica da vivência na linguagem de signos e que, por sua vez, concede uma nova experiência afetiva com a nova estética advinda de uma nova percepção de sentido, constituindo-se em uma nova estrutura capaz de melhor traduzir as vivências internas, ou seja, com maior precisão e *finesse*, simplificando a compreensão e fornecendo, às experiências vividas, uma medida de sabedoria (SCHÖKEL, 1963, p. 208).

Tal poética hebraica não está voltada para a métrica ou a rima; ela se estrutura especialmente em paralelismos, em que o sentido da primeira parte do verso é articulado com o da segunda, a fim de estabelecer relações (LEWIS, 1958) *sintéticas*, de modo que a primeira parte serve de fundamento com base no qual a segunda retoma, desenvolve e completa a ideia, numa relação de causa e efeito. Os paralelismos são divididos classicamente em estruturas *sinonímicas* – se expressa, por duas vezes, a mesma ideia com palavras *diferentes* (Sl 113,7) – e *antitéticas* (Sl 37,21), em que é expressa a oposição ou o contraste entre duas ideias. A função do paralelismo tem uma razão afetiva, de “alternância”, que indica a condição de mudança da realidade, mas também de “repetição e ordenação”. Estabelecem-se “correlações” entre as

alternâncias (parabólicas, em quiasmos concêntricos, correlações sonoras a partir de onomatopeias...), alinhando um fio condutor no qual se evidencia a articulação como estrutura das vivências, dando a elas uma logicidade entre os fatos e afetos reminiscentes destes (SCHÖKEL, 1963, p. 222-268).

A ideia na poesia hebraica está contida na imagem, de forma que a estruturação das experiências se dá em uma articulação de imagens dispostas no paralelismo poético. A linguagem da poesia hebraica é uma “linguagem de imagem” que provoca movimentos internos. Por ser a linguagem uma transposição, a imagem da poética hebraica é um instrumento de estilização, ou seja, de articulação de um sentido e um modo de pensar que seja capaz de “configurar” a “realidade” e a “nossa experiência dela”. Nesse sentido, a imagem poética não desfigura, mas “configura” a consciência da experiência, enriquecendo a possibilidade de percepção ordenadora dos fatos vividos e dos afetos advindos deles. A linguagem literária não só revela a riqueza da vida interior, mas articula um sentido no movimento catártico provocado, despertando o pensar com base na identificação com a imagem poética. A articulação proposta pelo autor conduz a uma percepção ordenada da realidade (SCHÖKEL, 1959, p. 115).

A imagem se produz ao apreender uma vivência de uma situação emocional em que o poeta está envolvido. Assim, a imagem poética “procura o concreto e individual”, como figuras do mundo, eventos, estados de alma do poeta, de modo que a poesia seja profunda e transcendente, transparecendo o universal presente no concreto. Como imagem do concreto, a poesia busca o sensível, em que se pode apreender a “revelação do suprassensível” ou “espiritual” como *movimento* de transcendência, pois *move* a percepção e a sensibilidade a uma nova consciência, com base em uma reordenação da percepção. A sensibilidade desse movimento transcendente está contida na sensibilidade do poeta, de maneira que o movimento de articulação das imagens indique não somente o movimento interior vivido por ele, mas o caminho para que outro o percorra de modo performativo ao experimentar a composição sinestésica da imagem, pois a imagem, como experiência estética, se forma no sistema da emoção (SCHÖKEL, 1963, p. 21). Ali ocorre um encontro com a experiência que a imagem contém transposta em linguagem. Tal imagem é uma classificação de acordo com os sentidos relacionados à sensação. Há uma analogia da experiência na imagem, *convergindo* o “sensorial” e o “figurativo” como elementos cognitivos da experiência, sob a forma imagética da metáfora, do símbolo ou do mito.

A imagem poética advém ao poeta de uma síntese imaginativa no momento da vivência ou da percepção dessa vivência. Nesta está contida a ideia a ser comunicada na imagem, como um “ornamento” da substância, que é

condição de possibilidade da comunicação. Na linguagem poética, portanto, a forma não está dissociada da essência como mera informação; antes, é performativa e de caráter intuitivo, como sintetiza Meynet a respeito da diferença entre a retórica grega e a semítica como modo de pensar a composição poética. Se os gregos formulam o discurso para convencer, os semitas, por sua vez, o fazem como um convite a uma trajetória, um caminho que o leitor deve tomar se quiser compreender, ou seja, “aprender junto” [*cum*] (MEYNET, 2008, p. 283-344).

1.2 Profecia e inspiração poética

Para Abraham Heschel, o profeta bíblico não tem uma teoria ou exatamente uma “ideia” de Deus, mas sim uma *compreensão* ou um *entendimento*¹ de um Mistério que se manifesta como uma realidade viva no mais profundo de seu ser. Uma ideia de Deus pode facilmente ser o substituto dessa realidade viva, quando o discurso se situa distante dessa presença perturbadora da realidade interior. O profeta oferece não uma exposição da natureza de Deus, mas sim a *percepção* [*insight*] da preocupação de Deus com o ser humano. *Desvelando* as atitudes divinas para com ele, o profeta formula *imagens de Deus* que transmitam uma noção dessas atitudes – *bondade, justiça, sabedoria, unidade* – que compõem a linguagem bíblica como afirmação do *pathos divino* (*divine pathos*), sendo esta uma categoria central da teologia profética.

O Deus dos profetas nada tem a ver com o *theós apatiké* aristotélico. O entendimento das atitudes divinas para com o ser humano emerge da percepção do profeta, segundo o teólogo judeu, do *pathos de Deus*, e nisso consiste a profecia. Se na compreensão grega o *pathos* diz respeito às paixões da alma entendidas como “emoções irracionais” que tomam de assalto a consciência humana e o controle sobre si, para a teologia profética ele se manifesta como um ato da liberdade de Deus que contém uma intenção e uma determinada decisão. O *pathos divino* é uma reação à conduta humana quando esta abandona a justiça. A dimensão dele não é um atributo, e sim uma situação na qual se manifesta a indissociabilidade entre *pathos* e *ethos* em Deus, bem como o Seu íntimo envolvimento com a história do ser humano. Os eventos O afetam em seu cuidado atento, constituindo assim a Sua essência como natureza moral de Deus.

O *pathos* como uma paixão divina é a expressão da vontade de Deus, que nunca é neutra, acima do bem e do mal, mas sempre parcial em relação à justiça, e por isso manifesta sua *ira*. Heschel aborda a questão da *ira Dei* não com base em uma psicologia das paixões com o enfoque nas manifes-

1 “The prophets had no theory or “idea” of God. What they had was an *understanding*” (HESCHEL, 2007, p. 3; grifo do autor).

tações irracionais, mas sim na *teologia do pathos* em que há uma disposição de repreensão moral de Deus quando há “um defeito em Sua justiça”. A *ira Dei* dentro de uma teopatia é vista como um dos modos de Deus responder ao ser humano, manifestando Sua vontade de justiça, e assim se dando a conhecer em sua sensibilidade e múltiplas reações. Sua ira deve ser vista como *justa indignação* (grifo do autor) que deseja o fim da indiferença (HESCHEL, 2007, p. 63-64).

Assim, dessa relação íntima com Deus emerge a consciência profética em que se percebe intuitivamente a manifestação da presença do *pathos* de Deus como uma “ponte sobre o abismo que separa o ser humano de Deus” e de Sua vontade, sobretudo quando essa distância significa a falta de justiça. Os profetas nunca relacionaram o *pathos* de Deus com sua essência, pois se trata não de algo absoluto, mas de uma forma de relação que une o eterno e o temporal, o metafísico e o histórico, o sentido e o mistério. Portanto, não percebem Deus em uma abstração do Absoluto, mas em uma íntima relação com aquilo que afeta a Deus, a saber, o ser humano e sua história. O profeta, assim, se descobre como *homo sympathetikos*, vivenciando em sua mais íntima sensibilidade não somente a presença de Deus, mas o modo como essa presença se manifesta em relação àquilo que move e afeta a Deus, de acordo com o que acontece no mundo. O *pathos* denota não uma ideia de bondade, mas uma relação dinâmica entre o ser humano e Deus, uma convocação a viver a mesma paixão, a se envolver com a história humana.

Para a consciência profética, Deus não é o Totalmente Outro e nem é o numinoso, o objeto de sua consciência religiosa, mas sim a dimensão do *pathos* que sensibiliza para um crescente e constante envolvimento com a realidade. Tampouco o profeta compactua do “dogma dos filósofos de que a Divindade é apática”. Se para o estoico a virtude que imita Deus é a apatia, para o profeta é a empatia (HESCHEL, 2007, p. 42).

A empatia profética ou *sympathos* não é exatamente idêntica à compreensão da *Imitatio Dei* como o seguimento de um protótipo irretocável no qual o que imita procura configurar-se a um modelo do passado dentro de uma compreensão de disciplina a ser seguida. Ela, na verdade, constitui uma disposição da alma diante de circunstâncias dadas em determinada situação de se aproximar do *pathos* de Deus e de Sua presença viva em meio à realidade. A ideia de *imitativo*, historicamente, está vinculada a um modelo, ao passo que a empatia profética pede uma “assimilação” ou um “entendimento criativo”, pois a literatura bíblica não separa o “ser” do “fazer”. O profeta assimila o agir de Deus como algo que compõe o próprio agir, de modo que o *pathos divino* inspira o *pathos humano*, e assim a imitação criativa em cada circunstância.

Como *homo simpatbêtikos*, a empatia, como virtude por excelência do profeta, não diz respeito a uma autoconquista, mas a uma autodedicção situada em uma estrutura dialógica de estar aberto a outra pessoa. No profeta, essa outra pessoa primeiramente é Deus, no qual se descobre uma intensa identificação emocional com o Sujeito transcendente. A empatia profética não é mero êxtase, no qual opera o inconsciente e no qual o profeta se situa passivamente, mas é uma concórdia interna com Deus e com sua posição em favor do ser humano. É mais que um sentimento; é um modo completo de ser em que a percepção do profeta indica como as coisas afetam a Deus e afetam o ser humano em que o significado intrínseco de ambos é o sofrimento no coração de Deus (VILLAS BOAS, 2011, p. 280).

Assim, para Heschel, a inspiração do profeta não está alienada da sua consciência, mas nasce de um instante de percepção que coincide com o *pathos* divino, um *flash*, porém de “luz perpétua”, que passa a ser a própria lucidez empática do profeta (HESCHEL, 2007, p. 146), uma “intuição” em direção ao coração de Deus. Por isso, o profeta é como um poeta que sofre um *raptus mentis* e de repente se vê inspirado no seu mais íntimo, do qual emergem suas imagens poéticas como expressões de um processo interno, uma empatia com a posição de Deus. O que o poeta entende por “revelação divina” passa pelo processo de “inspiração poética”, pois a inspiração profética não é materialmente diferente do *furor poeticus*. Como poeta, o profeta é dotado de sensibilidade, entusiasmo, ternura e pensamento imaginativo. A profecia é o produto da “imaginação poética” do profeta, ou seja, a “profecia é poesia”. Nela, a empatia divina passa por uma apreciação estética que gera as imagens poéticas da literatura bíblica como forma de expressar o *pathos* divino, ou seja, como a *ruah* que conduz empaticamente a consciência profética mediada pela inspiração poética (HESCHEL, 2007, p. 95-96).

Essa teopatia inspira a consciência profética à nova dimensão da existência humana, segundo a qual aquilo que afeta o ser humano atinge não somente sua vida, mas a de Deus, que tem a atenção voltada para a vida humana. Nesse sentido, Heschel concorda com Schökel que Deus “inspira” algo Dele e o autor, na asserção da verdade revelada, contribui com as funções expressivas e impressivas da linguagem literária, a mesma que compõe a literatura bíblica, carregando e transmitindo os “efeitos da inspiração” (SCHÖKEL, 1992, p. 93). Expressivas quando permitem maior compreensão de um dado revelado, e impressivas na medida em que impactam como “força” que, no mesmo Espírito que inspira quem lê a escrever, também o impulsiona a agir. A poesia, e de modo especial a hebraica, portanto, não é somente informativa, mas performativa, atuando não somente na região *intelectual*, mas também na *afetiva*, provocando um processo de mudança tan-

to no escritor quanto no leitor que vai assimilando uma nova subjetividade como estrutura sensível à justiça.

Desse modo, a poética narrativa da retórica bíblica afeta a interioridade humana, a saber, o coração [*leb*] como sede das decisões a percorrer os passos que possibilitam dissipar a recalcitrância humana aos apelos provocados pela imagem poética narrada. Essa poética solicita uma decisão [de fé], que coincide em última instância com o desejo de realizar o desafio ético e com a confiança em Deus que irá possibilitar tal escolha.

2. Exegese da narrativa poética sobre a resistência de duas parteiras (Ex 1,15-22)

Acompanhando as cenas do livro do Êxodo na sequência em que são apresentadas ao ouvinte-leitor, sabe-se que a primeira tentativa de o rei do Egito impedir o crescimento dos *filhos de Israel* não deu certo (Ex 1,8-14); ao contrário, de forma misteriosa, sua política de opressão violenta foi condenada ao fracasso. Narra-se que *quanto mais* os egípcios *oprimiam* o povo dos descendentes de Jacó, *mais* os israelitas *se tornavam numerosos e mais se alastravam* (Ex 1,12) (cf. GRENZER, 2014). Contudo, “pessoas poderosas não aceitam facilmente o fracasso [...]”; o faraó inicia, então, outra tentativa para dar conta do crescimento não desejado” por quem oprime (FISCHER; MARKL, 2009, p. 33). É, assim, que o último episódio do primeiro capítulo do livro do Êxodo (Ex 1,15-22) se torna a segunda história de resistência ao poder repressivo e é seguida por outras. Dessa vez, duas *parteiras* chamam a atenção do ouvinte-leitor por se oporem, de forma esperta e corajosa, ao opressor e por defenderem vidas inocentes. Seu *temor a Deus* provoca, portanto, um interessante “caso de desobediência civil na história, em defesa de uma causa moral” (SARNA, 1986, p. 25).

2.1 Tradução

Êxodo 1¹⁵ O rei do Egito disse às parteiras hebreias, cujo nome de uma era Sefra e o nome da outra, Fua: ¹⁶ “Quando ajudardes as hebreias a darem à luz, olhareis as duas pedras! Se ele for um filho, então o fareis morrer! Mas, se ela for uma filha, viverá!”, disse ele. ¹⁷ No entanto, as parteiras temeram a Deus e não fizeram o que o rei do Egito lhes tinha falado, mas deixaram as crianças viverem. ¹⁸ Então o rei do Egito chamou as parteiras e lhes disse: “Por que fizestes tal coisa e deixastes as crianças viverem?” ¹⁹ As parteiras disseram ao faraó: “De fato, as hebreias não são como as mulheres egípcias! Porque elas são vivazes! Antes que a parteira chegue até elas, já deram à luz!” ²⁰ Então Deus beneficiou as parteiras. O povo se tornou numeroso. Ficaram muito fortes. ²¹ E, porque as parteiras temeram a Deus, (este) fez casas para

eles.²² O faraó, porém, deu uma ordem a todo o seu povo: “Todo filho nascido, lançai-o no rio! Mas deixai com vida toda filha!”.

2.2 Estrutura literária

O uso de diversos elementos estilísticos transforma a pequena narrativa em uma verdadeira obra de arte. Inicialmente, as repetições chamam a atenção do ouvinte-leitor. Observa-se, doze vezes, a presença de uma mesma raiz verbal. Na língua hebraica, o termo *nascer* está presente nas seguintes palavras: *aquelas que fazem nascer* (v. 15a.17a.18a.19a.d.20a.21b), ou seja, as *parteiras*, são mencionadas sete vezes; duas vezes, aparecem os *recém-nascidos*, ou seja, *crianças* pequenas (v. 17d.18d); além disso, o verbo *dar à luz* (v. 16b.19e), com o significado de *fazer nascer*, e o adjetivo *nascido* (v. 22b) derivam da mesma raiz verbal. Vale lembrar que os números “sete” e “doze” são usados, comumente, como elementos estilísticos nos textos da Bíblia Hebraica (ELLIGER; RUDOLPH, 1997).

Outra repetição se baseia no uso do verbo *viver* (v. 16g) ou *fazer/deixar viver* (v. 17d.18d.22c). Da mesma raiz verbal, deriva o adjetivo *vivas* (v. 19c). A expressão *deixar viver*, por sua vez, contrasta o verbo *fazer morrer* (v. 16e) ou a ideia de *lançar crianças no rio* (v. 22b).

Oposições marcam também o conjunto das personagens presentes na narrativa. Há o *povo* hebreu (v. 20b) e o *povo* do faraó (v. 22a). Da mesma forma, aparecem as *mulheres egípcias* e as *hebreias* (v. 19b). O maior contraste, porém, envolvendo toda a história, é observado entre as duas personagens centrais do episódio: de um lado, o *rei do Egito* (v. 15a.17c.18a), chamado também de *faraó* (v. 19a.22a), e, do outro, as duas *parteiras* (v. 15a.17a.18a.19a.d.20a.21b) – estas últimas, de forma contrária ao mais poderoso, ganham destaque por terem os nomes lembrados – *Sefra* e *Fua* (v. 15b.c). Aparentemente, só interessava ao autor manter os nomes delas para o ouvinte-leitor. Não obstante, é o *faraó* quem mais fala. Seus três discursos – duas ordens (v. 16b-g.22b-c) e uma pergunta acusadora (v. 18c-d) – são intercalados por apenas uma resposta das *parteiras* (v. 19b-e). Como o poder fala!

Há ainda outras duas repetições sutis (mas importantes) para a compreensão do episódio. Por duas vezes, registra-se que *as parteiras temeram a Deus* (v. 17a.21b). Outrossim, é repetido, por três vezes, o verbo *fazer* (v. 17b.18c.21c). Com isso, percebe-se uma correspondência interessante: ao *fazer* (v. 18c) e *não fazer* (v. 17b) das *parteiras*, corresponde, respectivamente, o *fazer* (v. 21c) de Deus.

No mais, a narrativa parece adotar o esquema de uma estrutura concêntrica, formada por cinco elementos. O elemento final do episódio (v. 22) corresponde ao primeiro (v. 15-16); o penúltimo (v. 20-21) se revela paralelo

ao segundo (v. 17), e resta o elemento narrativo que ocupa o centro do episódio (v. 18-19). Na visualização da estrutura literária a seguir, são destacadas as palavras que, graças à repetição, criam as ligações entre os elementos correspondentes (cf. a proposta levemente diferente de DAVIES, 1992, p. 71-73):

- v. 15-16: a ordem do *faraó* dada às *parteiras*
- v. 17: a ação das *parteiras*, motivada por seu *temor a Deus*
- v. 18-19: a controvérsia entre o *faraó* e as *parteiras*
- v. 20-21: a ação de *Deus*, motivada pelo *temor das parteiras*
- v. 22: a ordem do *faraó* dada a seu povo

Cabe aqui outra pequena observação em relação à beleza literária do episódio estudado, embora o detalhe somente possa ser verificado ao ouvir ou ler o texto em hebraico. Existe uma semelhança na escrita e pronúncia entre os verbos *olhar/ver* (v. 16c) e *temer* (v. 17a.21b). Vale a pena explorar esse pormenor quando se estuda o conteúdo da cena. Afinal, a análise literária não é apenas uma experiência estética – no sentido de se ouvir e/ou ler algo artisticamente composto –, mas é a atenção dada à forma do texto que faz o ouvinte-leitor perceber o que ganha maior importância na parte do conteúdo. Afinal, o que é repetido, oposto ou colocado no centro ganha destaque.

2.3 Observações histórico-teológicas

2.3.1 Versículos 15-16

Nomes significativos oferecem maior destaque às *parteiras*. Em hebraico, *Sefra*, que deriva da raiz verbal *ser agradável* ou *agradar*, é aquela que *agrada*. O nome de *Fua*, no entanto, provém da raiz verbal *resplandecer* ou *raiar*, permitindo uma compreensão no sentido de ela ser *brilhante*. Assim, desde o início do episódio, o ouvinte-leitor, por causa dos nomes dados às duas personagens centrais, dobra sua atenção no que se refere à presença, à fé e ao comportamento de *Sefra* e *Fua*. Em contrapartida, o *rei do Egito* fica sem nome.

Contudo, “apesar dos nomes brilhantes, uma aura misteriosa envolve as duas personagens” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 79). Surge, primeiramente, a pergunta sobre se *Sefra* e *Fua* são *parteiras hebreias* ou *parteiras egípcias das hebreias* (v. 15a). As consoantes do texto hebraico permitem as duas compreensões, enquanto a vocalização massorética identifica as *parteiras* como *hebreias*. Todavia, embora os nomes das *parteiras* sejam hebraicos, seria surpreendente o fato de o *rei do Egito* se dirigir a mulheres estrangeiras. O texto bíblico, originalmente, talvez queira manter-se em aberto, permitindo

certa ambiguidade no que se refere à pertença das *parteiras* a determinado povo. É muito mais decisivo o que pensam e como se comportam.

O conceito *hebreu* – no sentido de *hebreu*, *hebreia*, *hebreus* e *hebreias* – aparece trinta e quatro vezes na Bíblia Hebraica, catorze delas no livro do Êxodo (Ex 1,15.16.19; 2,6.7.11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3; 21,2). Em algumas tradições, o termo *hebreu* parece ser um sinônimo para “israelita”.

Na maioria das vezes, porém, a expressão é usada quando pessoas que não são israelitas (egípcios, filisteus) se dirigem a israelitas; [...] e, diversas vezes, os israelitas chamados de *hebreus* se encontram numa posição de dependentes ou oprimidos (trabalhadores forçados, escravos, vassalos, tropas auxiliares), havendo uma ideia apelativa, no sentido de se caracterizar esse grupo como socialmente pouco respeitado. (JERICKE, 2012)

Em todo caso, no episódio aqui estudado, o discurso do *rei do Egito* – o qual se dirige às *parteiras hebreias* ou *das hebreias* e visa às gestantes *hebreias* – resulta numa proposta terrível. Parece inacreditável que o *faraó* tenha dito o que *disse*. Talvez seja por isso que o texto hebraico repete o verbo *dizer*, mesmo prejudicando a fluência do texto (v. 15a.16a). Aliás, o primeiro discurso do *rei do Egito* não é apresentado diretamente como uma *ordem*. Ao introduzir a fala do faraó, o narrador não trabalha com o verbo *ordenar*, nem há imperativos no discurso do governante. No entanto, não resta dúvida de que as palavras de quem domina o Egito equivalem a uma *ordem*, por mais que sejam formuladas como um convite. Mais tarde, após a resistência das *parteiras*, é dito diretamente que o *faraó ordenou* a execução do crime *a todo o seu povo* (v. 22a).

Enfim, o poder opressivo insiste na morte dos meninos hebreus. Estes devem ser identificados por meio de um *olhar para as duas pedras* (v. 16c). O significado exato dessa expressão é incerto. Pode ser que o termo se refira aos testículos dos meninos. Outra possibilidade seria pensar na cadeira de parto, sobretudo nos dois pedestais dela, sobre as quais a mulher, no momento de dar à luz, apoiava suas pernas. Também é possível imaginar tijolos sobre os quais eram colocados os recém-nascidos (cf. PROPP, 1998, p. 139).

Vale lembrar também que “se conhece, na antiguidade, o homicídio de crianças recém-nascidas (neonaticídio), sobretudo no caso de serem excepcionais” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 80). O profeta Ezequiel relaciona tal ideia com Jerusalém, descrevendo o Senhor como quem salvou a cidade do destino de sofrer tal crueldade: *Em relação ao teu nascimento, no dia em que tu foste dada à luz, não se cortou teu cordão umbilical; não foste banhada na água para limpeza; não foste esfregada com sal; decerto, não foste enfaixada; nenhum olho te amparou para fazer uma dessas coisas a ti por ter compaixão contigo, mas foste*

arremessada à superfície do campo, em negligência a tua alma, no dia em que tu foste dada à luz. Contudo, passei por ti e te vi esperneada. E te disse: 'Em teu sangue, vive!' E te disse: 'Em teu sangue, vive!' (Ez 16,4-6).

Todavia, acompanhando o destino dos filhos de Israel no Egito, a violência contra os *hebreus* alcança, no episódio das *parteiras*, outro ponto culminante. Ao agir cruelmente com os *filhos* recém-nascidos, os quais são totalmente indefesos, o *faraó* se propõe a atingir o maior bem do povo sofrido. É difícil descobrir a lógica interna desse plano. Que o tão poderoso e militarmente forte Egito, realmente, esteja se assustando com o crescimento demográfico de um grupo de estrangeiros imigrantes, como alegado pelo *rei do Egito* (Ex 1,9-10), parece não passar de demagogia. Além disso, a decisão de *fazer morrerem os filhos* dos hebreus (v. 16d-e) é incompreensível, porque, dessa forma, o Egito perderia a próxima geração de trabalhadores forçados. Talvez o interesse seja de, no futuro, dar as *filhas* hebreias sobreviventes aos escravos egípcios, a fim de que os nascidos dessas uniões, de modo mais direto, se tornem propriedade do *faraó* (cf. PROPP, 1998, p. 141). Contudo, parece que o plano de quem insiste num governo opressivo se caracteriza, simplesmente, pela ausência de qualquer lógica verificável. Ou seja, aparentemente, o plano do *rei do Egito* de aniquilar os meninos hebreus não faz sentido.

2.3.2 Versículo 17

Interessam a fé e o comportamento das duas *parteiras*. *Sefra* e *Fua* são apresentadas como mulheres com coragem civil, por serem desobedientes ao plano cruel do *faraó*. Embora o discurso do *rei do Egito* devesse ser compreendido como uma *ordem* (v. 22a), as duas mulheres, de forma astuta, se opõem à maior autoridade. Simplesmente *não fazem o que o rei do Egito lhes falou* (v. 17b-c), adotando uma atitude marcada pela resistência passiva.

Onde, por sua vez, se encontra a motivação para tal comportamento? Por duas vezes, afirma-se na narrativa que as *parteiras temiam a Deus* (v. 17a,21b). Prevalece a seguinte lógica interna: ao ser experimentado como *criador dos céus e da terra*, o *Deus Altíssimo* é reconhecido como verdadeiro senhor de toda a história (Gn 14,19), tornando-se, “pelo respeito que lhe é devido, motivo para o homem agir moralmente” (BEILNER, 2000, p. 421). Ou seja, o *temor de Deus* faz surgir “uma lei não codificada, a qual regula as exigências mínimas em vista da proteção dos indefesos, sem as quais a convivência entre as pessoas se tornaria impossível (cf. Gn 20,11; 42,18,18; Lv 19,14)” (SCHMIDT, 1988, p. 43). Surge, por assim dizer, o seguinte imperativo ético: *Pelo temor a Deus, afasta-te do mal!* (Pr 16,6).

No mais, o *temor a Deus* não se limita aos descendentes de Jacó. Decerto, os *filhos de Israel*, a partir da história da revelação de seu Deus, chegaram a

uma responsabilidade especial no que se refere à compreensão do bem e à defesa da justiça. Nesse sentido, *por causa do temor a Deus*, a nenhum israelita, por exemplo, é permitido *oprimir um compatriota seu* (Lv 25,17). Pelo contrário, pela *observância dos mandamentos* do Senhor, ele é convidado a adotar uma postura que se caracteriza pelo respeito ao seu Deus (Dt 10,12-13). No entanto, também quem pertence a outra etnia ou nação pode e deve acolher o *temor a Deus* em sua vida, como o fazem os *homens de Abimelec* (Gn 20,8), *Jó, da terra de Hus* (Jó 1,1), ou os *marinheiros na embarcação* que levou o profeta Jonas *de Jope para Târsis* (Jn 1,16). Mais ainda: às nações não se permite insistirem em delitos violentos, os quais hoje são qualificados como crimes contra a humanidade. Pelo contrário! Segundo a visão dos profetas, o Senhor, Deus de Israel, responsabilizaria os povos por seus crimes (Am 1,3-2,3).

No episódio das *parteiras*, por sua vez, “é decisivo que elas antepõem o temor a Deus ao medo dos homens (cf. Pr 29,25)” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 80), sejam elas hebreias, sejam egípcias.

2.3.3 Versículos 18-19

A ousadia das *parteiras* atinge o auge no momento em que respondem ao *rei do Egito*. Questionadas sobre a postura delas de preservarem a *vida das crianças hebreias* (v. 18c-d), em vez de aderirem ao plano faraônico que previa a *morte* para os meninos recém-nascidos (v. 16e), elas fazem uso, aparentemente, de uma argumentação baseada na mentira. Afirmam que *as hebreias não são como as mulheres egípcias!* (v. 19b); pelo contrário, *seriam* mais *vivas* (v. 19c). Por isso, nem precisariam da *parteira* no momento de *darem à luz* (v. 19d-e). As próprias tradições bíblicas, por sua vez, afirmam o contrário. No livro do Gênesis, o qual antecede o livro do Êxodo, há *parteira* nos nascimentos de *Benjamim* (Gn 35,17) e de *Farés e Zara* (Gn 38,28). Afinal, é justamente no momento do parto que mais se precisa do auxílio da *parteira*. Quanto a isso, não há diferença entre uma *hebreia* e uma *egípcia*, a natureza da *mulher* e o trabalho de parto não dependem da pertença a determinado povo.

Enfim, a *vivacidade* diferente e superior das *hebreias*, alegada pelas *parteiras* (v. 19b-c), indica que se trata de uma resposta irônica. Dessa forma, a proposta absurda do faraó – de *as parteiras fazerem morrer* os meninos hebreus (v. 16e) em vez de *deixá-los vivos* (v. 17d.18d) – recebe uma resposta também absurda, afirmando-se que as *hebreias* dariam à luz os filhos com maior facilidade. O *rei do Egito* parece até acreditar na afirmação das *parteiras*. Se não acredita, também não as pune, apesar da falta de verossimilhança da história. Com isso, as tradições bíblicas sublinham novamente que o poder opressivo pode e precisa ser enganado. Muitas vezes, trata-se da única possibilidade de sobrevivência das vítimas. “O faraó”, por sua vez, “novamente aparece

como quem não tem conhecimento e falha”, e já presença “o fracasso de seu segundo plano” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 34).

Além do mais, a resposta das *parteiras* parece revelar, de forma sutil, ainda outro pormenor. Seja como for, as *mulheres hebreias* vão dar à luz seus filhos, mesmo contra a vontade do faraó e com as *parteiras* atrasadas (v. 19c-e). A *vida* simplesmente se revela mais forte e superior que todas as circunstâncias adversas.

2.3.4 Versículos 20-21

Ao *fazer* (v. 18c), ou melhor, ao *não fazer das parteiras* (v. 17b), corresponde o *fazer de Deus* (v. 21b). *Aconteceu* (v. 21a), pois, que *Deus beneficiou as parteiras* (v. 20a). Trata-se da primeira ação de Deus apresentada nas tradições do êxodo. Nela, o Senhor *faz o bem aos bons e aos retos em seus corações* (Sl 125,4). Por mais que possam existir histórias dramáticas de vida que, aparentemente, não permitem maior visibilidade da correspondência entre o agir de Deus e o comportamento do homem – vale lembrar aqui a história de Jó –, existe, por sua vez, a expectativa da justa retribuição. Caso contrário, o mundo cairia no caos e os perversos teriam definitivamente a vitória.

Além do mais, a sorte das *parteiras* não se dá de forma isolada. Junto com elas, também o *povo é beneficiado*, como consequência do *temor a Deus* mostrado pelas *parteiras*. Nesse sentido, pela segunda vez na história do êxodo, observa-se que os filhos de Israel *se tornaram numerosos* (v. 20b; Ex 1,7c) e *ficaram fortes* (v. 20c; Ex 1,7d). Quer dizer, a insistência na justiça, exercida profeticamente por algumas pessoas, acaba *beneficiando*, surpreendentemente, o *povo* inteiro. O texto afirma que Deus *fez casas para eles* (v. 21c), quer dizer, para o *povo numeroso* (v. 20b) e *forte* (v. 20c). Aliás, na cultura do antigo Israel, a *casa* representa, simbolicamente, os seus habitantes, ou seja, o clã ou a família.

2.3.5 Versículo 22

Pela primeira vez no livro do Êxodo, o *rei do Egito* (v. 15a.17c.18a) é chamado de *faraó* (v. 22a). A palavra significa “casa elevada” e indica a pessoa na qual, “conforme os egípcios, a pirâmide da humanidade encontra o seu topo”, e o *rei do Egito* seria “quem mais se aproxima dos deuses, fazendo, praticamente, parte do mundo deles” (HORNUNG, 1992, p. 328).

Entretanto, no final do episódio aqui estudado, a *ordem do faraó* ganha duas conotações irônicas. De um lado, parece que o *rei*, em seu discurso, não diferencia mais entre os *filhos das hebreias* e os demais *filhos*, dando, simplesmente, a *ordem* de *lançar no rio todo e qualquer filho que nasce* (v. 22b). Ao que tudo indica, os *filhos* das egípcias estão também incluídos. A insistência na violência faz o *faraó* perder a cabeça, revelando, outra vez, a sua irracio-

nalidade. Em contrapartida, por sua vez, o *rei do Egito* insiste na *sobrevivência das filhas* (v. 22c), sem levar em consideração que justamente as mulheres interpõem a maior resistência às suas *ordens*.

Finalmente, porém, é preciso observar o seguinte resultado: por mais que a fé e o comportamento das *parteiras* sejam exemplares e, com isso, ganhem caráter de modelo para o ouvinte-leitor, percebe-se, no final da narrativa, que a resistência de *Sefra* e *Fua* não salvou o *povo* dos opressores. Pelo contrário, o *rei do Egito*, por sua *ordem* (v. 22a), simplesmente transfere a tarefa de matar toda e qualquer criança *nascida como filho* (v. 22b). Ou seja, para substituir as duas *parteiras*, o faraó encarrega agora *todo o seu povo* a ser cruel e a *lançar no rio* os meninos absolutamente indefesos (v. 22b). Assim, o ouvinte-leitor percebe que o êxodo – ou seja, o projeto de inverter o destino dos oprimidos – não é realizado pelo homem e pela sua capacidade de se tornar resistente a um regime opressor, por mais louvável que isso seja. O relato bíblico, após ter narrado várias tentativas de oposição ao regime opressor, realça, pelo contrário, que é necessária a atuação do Senhor, Deus de Israel, a fim de que o opressor seja destronado, e os oprimidos, libertados.

2.4 Síntese teológica

Retomando a estrutura concêntrica presente no episódio, ou seja, avançando das duas molduras rumo àquilo que é central na narrativa, descrever-se-ão a seguir três aspectos de uma possível síntese do texto.

2.4.1 A realidade da violência

No início e no final, a história sobre a resistência das *parteiras* destaca, novamente, a violência promovida pelo *faraó*. Dessa vez, o *rei do Egito* insiste na morte dos meninos hebreus recém-nascidos. Por mais que a violência não faça sentido e, portanto, seja absurda, crueldade e ignorância acompanham a humanidade em toda a sua história. Nunca foi possível superar, de forma definitiva e abrangente, as situações marcadas pelo uso arbitrário do poder e, portanto, pela insistência na violência, a qual atinge, sobretudo, os mais fracos.

Enfim, sabe-se, por meio das tradições bíblicas, que o domínio violento de um poder opressivo, muitas vezes, é o contexto de vida a ser enfrentado pelo homem. Justamente essa situação, porém, coloca a pessoa diante da decisão de mostrar-se resistente ou não. De onde, por sua vez, poderia vir a coragem necessária para opor-se a quem reclama um poder absoluto e divino para si?

2.4.2 A resistência motivada pelo temor a Deus

O respeito a Deus pode gerar uma força enorme na pessoa que nele crê, no sentido de ela se tornar capaz de defender a justiça até em situações

extremas. Inclui-se, no caso, a possibilidade de perseguição por causa da justiça, justamente porque, em nome dela, faz-se oposição a quem concentrou o poder em suas mãos.

Na religião do antigo Israel, cultivava-se a fé de que o Senhor *ama justiça e direito*. Dessa forma, *a terra*, em princípio, já *ficou plena da lealdade* desse Deus (Sl 33,5). No entanto, Deus e a sua *justiça* – definida de forma pormenorizada nas tradições jurídicas que nascem da experiência do êxodo e, portanto, fazem parte das tradições literárias do êxodo nos últimos quatro livros do Pentateuco – constantemente querem ser respeitados pelo homem. Assim, o *temor a Deus* começa a tornar-se *benéfico*, no sentido de a justiça divina ser uma verdade palpável e eficaz.

2.4.3 A esperteza no momento da controvérsia

A situação marcada pela violência – no caso, com um opressor que insiste, com suas *ordens*, na morte de inocentes e indefesos – traz à tona pessoas que, por causa de seu *temor a Deus*, se tornam resistentes. Simplesmente *não fazem* o que lhes foi mandado fazer. Isso, por sua vez, aumenta o conflito e provoca a controvérsia. No episódio aqui estudado, a resistência das *parteiras* chega justamente ao auge quando, cara a cara, elas opõem suas palavras ao discurso do *faraó*.

Enfim, trata-se da tarefa de defender, com esperteza e de forma profética, a *vida* como algo mais forte, por mais que haja vozes poderosíssimas a favor da *morte*.

3 Teologia narrativa

3.1 Intertextualidade e intersignificação

A intersignificação teológica aqui está ligada à transposição da inspiração do autor para a inspiração do leitor, de modo que o texto suscite performativamente um desejo de agir e/ou provoque uma [re]estruturação da subjetividade como nova sensibilidade. Nesse sentido, não se trata de mero entendimento do texto, mas de *se entender* diante do texto, acolhendo as provocações da imagem poética dele, porém recebidas em outro imaginário, a saber, o do leitor. A intertextualidade permite que o texto fale ao hoje do leitor, provocando-o em sua realidade, sendo narrado não somente o texto bíblico, mas um fragmento do imaginário cotidiano do leitor sob a luz da inspiração do poeta bíblico, permitindo um arrebol teológico-literário no qual convergem universos simbólicos que compõem uma nova imagem na qual se dá a recepção estética (VILLAS BOAS, 2011, p. 25-43).

Quando Paul Ricoeur apresenta uma primeira proposta de *teologia narrativa*², faz menção à necessidade de libertar as narrativas bíblicas, ou poéticas narrativas como aqui preferimos usar (SEYBOLD, 2006), de um excessivamente filosófico “esquema cristão”. Esse esquema foi elaborado para interpretar a tradição, primeiramente contra as heresias, depois em prol de uma sistematização filosófica [platônica e aristotélica] e, finalmente, com o objetivo de criar uma “nova” tradição [protestante] que rejeitasse a “antiga” tradição [católica]. Engessou-se, assim, por três vezes o texto poético-narrativo e impediu-se a “significação de uma narração”, não somente do “suposto interior do texto”, mas na *interseção* entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”, transfigurando a experiência do leitor (RICOEUR, 2006, p. 290).

A intersignificação capta da figuração do texto algo que vem ao encontro da compreensão de si ou, então, alarga a percepção frustrando miopias (JAUSS, 1977, p. 59), enquanto se refigura um texto em que o mundo do leitor lhe é familiar. Ela também se configura como possibilidade significativa, ou seja, signo de uma experiência significante, ou ainda, doadora de sentido. Desse modo, a intersignificação acontece ao se interpretar um texto por intermédio de outro, tal qual uma parabolização, em que imagens poéticas distintas são colocadas lado a lado para falar da mesma coisa. Sendo assim, essa imprevisibilidade leva a pensar o impensável ou, ainda, a dizer o indizível (RICOEUR, 2006, p. 41), de modo a conduzir o leitor a se entender diante do texto, provocando um alargamento de consciência.

Cabem ainda duas notas sobre a intersignificação teológica e sua relação com a intertextualidade. Diferentemente de outras tradições, o cristianismo não possui um texto sagrado, mas sua referência de Sagrado está Naquele que o texto anuncia ou narra, de maneira que Sua Palavra é mais ampla que a Escritura. Essa consciência permitiu que a *Dabar* veterotestamentária fosse amalgamada com o *Logos* grego, núcleo da teologia capadócia das hipóstases. A segunda nota diz respeito ao fato de que tal dinâmica parabólica já se faz presente no modo poético-narrativo de Jesus anunciar o Reino. Diante das perguntas sobre o Reino de Deus, ele apresenta imagens que não fazem necessariamente parte da textualidade tida como sagrada ou “canônica”, mas narra “situações de humanidade” (MANZATTO, 2009, p. 91) que significam

² Por *teologia narrativa* estamos considerando uma das formas de lógica poética que compõe a primeira forma de teologia, a saber, a teologia bíblica, mas também incorporando outras narrativas sensíveis ao leitor/ouvinte contemporâneo, mas privilegiando sim a inteligência narrativa que precede todo ato configurante de assimilar pelo leitor/ouvinte uma nova lógica existencial presente na narração. Vários autores propõem esse empréstimo de pensamento que não é desconhecido à tradição teológica, mas sim esquecido e/ou substituído pela linguagem científica.

o Reino. Ele não apresenta as minuciosas explicações informativas dos mestres da lei, mas sua mensagem como *poeta da Torah* (NEUSNER, 2008, p. 86) que assume a “linguagem dos poetas” para apresentar a presença de Deus na vida das pessoas. E faz isso usando imagens poéticas que “comovem e fazem pensar, tocam o coração e os convidam a abrir-se a Deus” (PAGOLA, 2008, p. 83-88), a partir do imaginário extraído das experiências que os camponeses e pescadores conhecem no próprio cotidiano. Jesus funde, assim, os horizontes [*Horizont-verschmelzung*] (GADAMER, 2005, p. 487) entre, de um lado, o mundo do ouvinte/leitor e sua respectiva sensibilidade advinda de suas experiências vitais e cruciais, e, do outro, o mundo do texto, de forma que tal fusão configura o texto em outro imaginário, tornando-se uma metáfora viva (RICOEUR, 2000), uma cifra na qual se lê a vida de outra maneira, concebendo a presença de Deus. Ao mesmo tempo, se realiza outra consciência da ação, que reproduz criativamente o modo de Deus, de forma que acolher a parábola no modo de pensar e ser já é entrar no Reino de Deus.

Além disso, a *atitude poética* de Jesus Cristo reside tanto na experiência de intimidade de Deus que o leva a chamar de *Abbá*, quanto no modo como participa *empaticamente* da condição humana, dos sofrimentos e das alegrias de seu povo, sendo-lhe ambas fontes de inspiração. As “afirmações fundamentais” de Deus resultam em “ensinamentos fundamentais” da vida concreta, vinculando necessariamente a teologia fundamental à teologia prática, exigindo que o pensar Deus seja feito *a partir da, pela e na relação* entre *linguagem e práxis*.

Destarte, sua novidade estava em ser “profeta do Reino de Deus” como “poeta da compaixão” (PAGOLA, 2008, p. 154). Ele não somente ousava falar com base na profunda intimidade com a Torah, mas, imbuído da justiça da Torah e da compaixão de Deus, conjugava essas duas dimensões nas situações concretas da realidade do povo. Dizendo o indizível e pensando o impensável, acolhe e se faz perceber ao povo, até então excluído pela Lei, como acolhido por Deus.

3.2 Ensaio de teologia narrativa

Neste ensaio, não se pretende tanto *narrar* quanto oferecer elementos para a *narrativa*. Sendo assim, este exercício se dirige não tanto ao ato narrativo, mas mais ao pensar o ato narrativo no qual o *novum* de Deus possa se manifestar.

Nas parábolas, encontra-se a atitude poética de Jesus de unir ou correlacionar o que aparentemente não faz sentido, de modo que o inusitado apresenta não somente a *vida da poesia*, mas abre a possibilidade da *poesia da vida*, sobretudo àqueles que dela estão excluídos. É próprio de Jesus colocar

os que mais precisam (Mt 5,6; 12,1; 25,35-44; Lc 6,21) como lugar, não exclusivo, mas privilegiado de manifestação do Reino e aprendizagem do desafio de amar como Ele ama. Ou seja, há uma poética narrativa que apresenta a fé como decisão em face de um desafio que, ao ser assumido, manifesta a beleza de Deus, de maneira que a sensibilidade à compaixão é já uma sensibilidade da fé de Jesus Cristo.

Assim, na narrativa das parteiras há um *topos* literário, ou seja, uma *tópica sensível* (VICO, 2005, § 214) no qual as grandes questões vitais são apresentadas por uma literatura, qual seja, a insistência de um Deus em favor da vida (Ex 5,13), apresentado pela literatura pentateuica, enfatizando aqui o embate entre a ordem do faraó e a decisão das parteiras de optarem pela vida, por temor a esse Deus, sendo a resistência um ato de fé.

Seguindo tal *tópica* da literatura veterotestamentária, elegeu-se aqui a canção *Mama África*, de autoria de Chico César³. Ela narra a vida difícil de “mãe solteira” que opta em criar seus filhos, apesar de “tanto contratempo” que a obriga a assumir um subemprego juntamente com as obrigações domésticas. Contudo, o eu poético narra sob a ótica do mais necessitado, a saber, a própria criança:

MAMA ÁFRICA

A minha mãe	Mama África vai e vem
É mãe solteira	Mas não se afasta de você...
E tem que	
Fazer mamadeira	[...]
Todo dia	Quando Mama sai de casa
Além de trabalhar	Seus filhos se olodunzam
Como empacotadeira	Rola o maior jazz
Nas Casas Bahia.	Mama tem calo nos pés
Mama África tem	Mama precisa de paz...
Tanto o que fazer	Mama não quer brincar mais
Além de cuidar neném	Filhinho dá um tempo
Além de fazer dengüim	É tanto contratempo
Filhinho tem que entender	No ritmo de vida de mama...

³ Álbum *As Vivos*. Produtora Velas, 1995.

O autor narra a consciência do eu poético de reconhecer a importância do sacrifício. Rompendo com um ideal romântico de maternidade, de mulher dedicada ao lar, sustentada pelo marido, reconhece o valor da mãe solteira que enfrentou o preconceito, o abandono, os próprios sonhos, a fim de permitir a existência do eu poético. A canção transforma a atitude anônima de inúmeras mães solteiras em atitude poética. A canção nasce como expressão da reinvenção da vida que desvela a necessidade de beleza presente na existência.

Aqui coincidem a atitude das parteiras e a atitude, agora poética, da mãe solteira, de enfrentar a vida. Em uma dinâmica parabólica, a resistência das parteiras encontra uma correlação na atitude ética. Ao mesmo tempo, o fato de ser uma literatura teológica pode conferir à realidade sofrida das mães solteiras o reconhecimento da presença de um Mistério, como fonte de força em meio à fraqueza, tal qual o apóstolo: *Quando sou fraco, então sou forte* (2 Cor 12,10). Porém, isso acontece em uma situação moral “não canônica” historicamente falando. Trata-se de uma novidade teológica, não como modismo, pois o *novum* no Evangelho diz respeito a maior profundidade, mas sim como percepção de Deus segundo uma perspectiva mais ampla, tal qual Jesus Cristo relê a Torah.

Ao mesmo tempo, a canção ajuda a pensar a questão teológica, relendo as fontes narrativas de um Deus que se dá a conhecer em situações “não canônicas”. Um exemplo é a narrativa de Mateus, que apresenta uma sequência de personagens condenáveis pela Torah (Mt 1,1-16), entre elas exatamente Maria, mãe de Jesus. Esta última, com licença poética, pode ser lida como “mãe solteira”, pois está grávida, antes das núpcias, de alguém que é seu noivo. Na fusão de horizontes, o eu poético da canção assume uma função de narrativa cristológica, ao unir seu mundo, expressão de tantas realidades latino-americanas, ao mundo do Evangelho.

Também, como desdobramento da teologia prática, a atitude corajosa das parteiras serve de *preambula fidei*, como provocação à comunidade para que assuma uma atitude em prol da vida. Contudo, não como mero apontamento moralista, mas como comunidade que ganha nova consciência ao narrar a realidade dura daquelas que decidem assumir a vida do mais inocente. Isso exige da comunidade disposição para, além de acolher essa criança na comunidade batismal, organizar a partilha assistencial das mães que “t[ê]m que fazer mamadeira”, “além de trabalhar[em] como empacotadeira[s] nas Casas Bahia”, também em se preocupar com políticas públicas desde o transporte [*Mama tem calo nos pés*], creche e educação [*Mama sai de casa*], condições de trabalho mais bem adequadas à maternidade, sobretudo daqueles que estão longe de seus familiares [*Mama não quer brincar mais / Filbinho dá um tempo / É tanto contratempo / No ritmo de vida de Mama...*].

A comunidade é chamada à atitude das parteiras, mas que, diante da realidade narrada, dá-se conta do chamado à compaixão e do desafio a ser enfrentado. É ao se colocar na dinâmica do Êxodo, de saída de si mesma, que a comunidade irá encontrar o *Advento* da graça como possibilidade de realização do Reino na vida concreta das pessoas tal qual *Deus beneficiou as parteiras e o povo se tornou numeroso, e ficaram muito fortes*. Ao caminhar em direção aos que sofrem, a comunidade descobre o valor da partilha, a inspiração para a missão que vai elucidando a inteligência da caridade. Assim, abrasa-se o coração daqueles que decidiram seguir os passos de Jesus Cristo. É na experiência significativa da partilha [do pão, dos bens, da inteligência, do tempo, enfim, dos dons da comunidade] com os que mais precisam que a partilha eucarística se torna significativa, e vice-versa, pois ali a comunidade recebe de Deus o que é necessário para a missão, a comunicação de seu modo de ser [*communicatio idiomatum*] que atrai e move para continuarmos a aprender a amar. Parafraseando Hölderlin, se o humano poeticamente habita no mundo, Deus poeticamente habita no Humano do humano, exatamente para poetizar o mundo, e assim desvelando o sentido da vida na aprendizagem do amor que vai dando expressões de beleza à vida pela insistência na construção do bem comum.

Desse modo, a busca de uma linguagem mais esclarecedora da práxis cristã passa por um esclarecimento da práxis da linguagem, depurada de seus vícios de linguagem, herdados não raramente de reducionismos históricos da cristandade e do conseqüente enclausuramento cartesiano do dogma. Se o *typos* literário antecede o *eidos* das fórmulas teológicas, a explicitação do dado material da fórmula teológica (a saber, a experiência da fé) se torna acessível pela linguagem poético-narrativa.

Nesse diálogo, é possível recuperar a função icônica do dogma de formular a imagem paradoxal (por seu *excesso de sentido*) do Mistério inominável como um Alguém que manifesta sua personalidade em sua insistente iniciativa de convidar a pessoa humana a encontrar a *inspiração* que exercita a *imaginação* a uma figuração do *Logos* na existência, como *ser para amar*, um chamado, iluminando a inteligência e inclinando as potências volitivas [*ad credendum*]. Pela *beleza poético-narrativa* se manifesta a força atrativa e inspiradora do *dogma* para a busca da profundidade de existência cristã como sendo autêntica fraternidade com o mundo e responsabilidade por ele. A especificidade da teologia narrativa não é levar ao entendimento do dogma, mas é levar o indivíduo a se entender como cristão [*in credendum*] na intersignificação teológica entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

Nesse sentido é que Rahner compara o ofício do sacerdócio e o ofício do poeta, de modo que “*todo sacerdote [ministerial ou não] é poeta*”, quando

capta as “protopalavras”, os desejos mais íntimos do ser humano, e os transubstancia na Palavra de Deus que deve ser dada como palavra poética que funda o ser, ou seja, “introduz o amor de Deus no âmbito existencial do ser humano”. Exatamente por isso pode-se dizer que *o poeta é o sacerdote da palavra* e *o sacerdote deve ser poeta da Palavra*. Quando o “sacerdote for também poeta e quando o poeta se fizer sacerdote”, há plenitude da Palavra, pois a Palavra de Deus faz a sua *kénosis* na palavra humana como poesia que penetra o coração e derrama no seu mais profundo a efusão do seu amor. A Palavra de Deus é poética porque as protopalavras do coração humano, inspiradas pelo Espírito, são autêntica Palavra de Deus que desperta o sentido da vida. É quando, então, “*um poeta pode ser sacerdote*” [*ein Dichter darf Priester sein*] (RAHNER, 1962, p. 349-375). Há um nexos cristológico entre literatura e teologia, pois, em sendo a poesia radicalmente humana, ela é radicalmente divina, de modo que tudo o que é radicalmente humano é objeto da fé (VILLAS BOAS, 2013, p. 899), convergindo espiritualidade e práxis, teologia e literatura.

Referências

- BEILNER, W. Temor/Medo/Respeito. In: BAUER, J. B. **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.
- DAVIES, G. F. **Israel in Egypt: Reading Exodus 1-2** (Col. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 135). Sheffield: Academic, 1992.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FISCHER, G.; MARKL, D. **Das Buch Exodus** (Col. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- GADAMER, H. G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/EDUSF, 2005.
- GRENZER, M. O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14). **Horizonte**, v. 12, n. 33, p. 141-163, jan./mar. 2014.
- HESCHEL, A. J. **The Prophets**. Vol. II. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
- HORNUNG, E. Der Pharao. In: DONADONI, S. (Ed.). **Der Mensch des Alten Ägypten**. Frankfurt: Campus Verlag, 1992, p. 328-360.
- JAUSS, H. R. **Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik**. Band I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung. München: Willhelm Fink Verlag, 1977.
- JERICKE, D. Hebräer / Hapiru. In: ALKIER, S.; BAUKS, M.; KOENEN, K. (Ed.). **Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, 2007ss. Disponível em: <<http://www.wibilex.de>>. Acesso em: 2 mai. 2014.

- LEMINSKI, P. Poesia: a paixão pela linguagem. In: NOVAES, Ad. (Org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 283-306.
- LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1947.
- LEWIS, C. S. **Reflections on the Psalms**. New York: Harcourt/Brace/Jovanovich, 1958.
- LOWTH, R. **Lectures on the sacred poetry of the Hebrews**. Routledge: Thoemmes Press, 1995.
- MANZATTO, A. Fundamentos Teológicos da Gaudium et Spes. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 17, n. 68, p. 75-92, jul./dez. 2009.
- MEYNET, R. **Traité de rhétorique biblique** (Col. Rhétorique Sémitique 4). Paris: Lethiel-leux, 2008.
- NEUSNER, J. **Un Rabino habla con Jesús**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- PAGOLA, J. A. **Jesús: aproximación histórica**. 8. ed. Madrid: PPC, 2008.
- PROPP, W. H. C. **Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1998.
- RAHNER, K. Priester und Dichter. In: **Schriften zur Theologie**. Band IV: Neuere Schriften. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962. p. 349-375.
- RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **Metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.
- SARNA, N. M. **Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel**. New York: Schocken Books, 1986.
- SCHMIDT, W. H. **Exodus**. 1. Teilband: Exodus 1-6. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1988.
- SCHÖKEL, L. A. **Estudios de Poética Hebrea**. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1963.
- _____. **El hombre de hoy ante la Biblia** (Col. Remanso). Barcelona: Juan Flors, Editor, 1959.
- _____. **A Palavra Inspirada: a Bíblia à luz da Ciência da Linguagem**. São Paulo: Loyola, 1992.
- SEYBOLD, K. **Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament** (Col. Poetologische Studien zum Alten Testament 2). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006.
- UTZSCHNEIDER, H.; OSWALD, W. **Exodus 1-15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- VICO, G. **A Ciência Nova**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.
- VILLAS BOAS, A. Entre a Teografia e a Teologia. In: FERREIRA, A. M. **Teografias I: sentimento religioso e cosmovisão literária**. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011. p. 267-287.
- _____. **Teologia e Poesia: a busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico**. Sorocaba: Editora Create/ Instituto de Teologia João Paulo II, 2011.

_____. A proposta de uma Teopatodiceia: Teologia e Literatura como busca de sentido. In: 26º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO (SOTER): Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-Minas, 2013. p. 897-909.